



Monza, 12 novembre 2014

*Prof. Giuseppe Angelini*

## **IL SENTIMENTO E LA LEGGE. LE ORIGINI AFFETTIVE DEL DOVERE MORALE**

«Ai sentimenti non si comanda», o anche «al cuore non si comanda»: il proverbio romantico sintetizza il senso dell'apologia del sentimento nella sensibilità diffusa del nostro tempo. Esso afferma insieme due cose.

Per un primo lato, il carattere fatale, addirittura 'sacro' dei sentimenti; lo stesso rinnovato interesse della filosofia e della teologia per il tema dei sentimenti – abbastanza recente – è da leggere come un riflesso della diffusa sensibilità romantica; si deve dire *rinnovato* interesse, o addirittura *nuovo*? Proprio nuovo certo no; e tuttavia è vero che la filosofia classica sostanzialmente ignorava il tema; dell'uomo proponeva una concezione decisamente razionalistica.

Per un secondo lato il proverbio afferma l'incompatibilità tra sentimento e legge, tra carattere spontaneo del sentire e carattere forzoso del dovere. All'apologia romantica del sentimento si è aggiunta, nel Novecento, l'apologia degli psicologi; essi non si spingono certo, come i romantici, alla celebrazione religiosa dei sentimenti; gli argomenti che usano sono clinici: la mortificazione dei sentimenti spontanei genera la malattia nervosa.

Il teorema secondo il quale ai sentimenti non si comanda interpreta la fine della visione morale del mondo, e insieme ne sancisce la necessità. La religione del sentimento auspica il passaggio dalla visione morale del mondo alla visione estetica: soltanto mediante la *sensazione* è possibile l'apprezzamento; la parola estetica ha origine infatti dalla parola greca *aesthetikòs*, che significa sensazione, e dal verbo *aisthanomài*, che significa "percepire mediante i sensi". La visione morale del mondo finisce, nelle forme della coscienza diffusa, a seguito della

trasformazione dei costumi, e soprattutto del difetto di costumi, di *ethos*; e tuttavia la sua fine trova a posteriori la propria sanzione nella visione estetica del mondo.

Viviamo in una stagione eminentemente *affettiva*; in tale stagione la causa dell'uomo è diffusamente identificata con quella degli affetti. *Affettiva* è anzitutto la famiglia; il coibente che la tiene insieme è l'affetto, un affetto che non diventa mai parola e promessa; per questo la famiglia è fragile; soprattutto appare sempre meno capace di realizzare il compito della consegna alle nuove generazioni dei significati elementari del vivere. *Affettiva* è la stessa identità della persona, da essa cercata attraverso la qualità dello stato d'animo. Proprio la dominanza del registro affettivo sembra operare nel senso di rendere impossibile la promessa, estremamente ardua l'intesa sociale, impertinente la legge.

La dominanza degli affetti impone la questione antropologica a tutto campo. La congiuntura storico culturale impone a coloro che pensano di affrontare finalmente in sede di riflessione teorica un tema sempre eluso: quello del concorso essenziale degli affetti, o comunque ci si voglia esprimere del momento del sentire, alla generazione dell'umano. Quello realizzato dagli affetti è un *concorso* essenziale alla originaria configurazione della vita e quindi anche alla formazione della persona; gli affetti non sono una regione della vita, una provincia dell'uomo, fosse pure poi apprezzata come la più importante.

## Legge e sentimenti nella psicologia razionale

Per rendere ragione di una tale concorso degli affetti o dei sentimenti alla configurazione della vita bisogna rifare l'antropologia a tutto campo.

È interessante notare come il termine *antropologia* sia nuovo, sia entrato in uso nella lingua dei dotti soltanto in tempi recenti. Nella scuola teologica, e più in generale nella lingua ecclesiastica, essa ha assunto il significato generalissimo di dottrina sull'uomo. Ormai nelle facoltà teologiche i vecchi trattati *de peccato originali* e *de gratia* hanno ceduto il posto all'antropologia teologica.

In realtà non si tratta soltanto di un cambiamento di nome; il lessico è indice di un incremento decisivo dei contenuti. Nella teologia convenzionale non era previsto che della questione umana a tutto campo dovesse occuparsi la teologia. La dottrina sull'uomo in genere era assegnata alla competenza della filosofia; ed era svolta sotto il titolo di *psicologia razionale*. Il nome alla lettera significa dottrina dell'anima, e non dottrina dell'uomo. Ma la definizione di uomo suggerita da Aristotele, *l'animale* che anche ha la *ragione*, individua lo specifico appunto nell'anima spirituale, o razionale, con le due facoltà essenziali, ragione e volontà. Di quelli che noi chiamiamo sentimenti si parlava sotto il titolo di appetiti sensitivi e passioni; ma essi erano in comune con gli altri animali.

Da rilevare che anche la volontà era definita come *appetitus*, ma *appetitus rationis*; potremmo tradurre pressappoco "desiderio della ragione". Possibile che la ragione abbia desideri? Il desiderio, riferito alla ragione, non ha la forma di un'inclinazione spontanea, ma quello di una inclinazione intenzionale. Il desiderio sensibile per conoscere il suo oggetto si affida al sentire appunto, dunque a un'esperienza passiva; la volontà invece per desiderare si affida al giudizio della ragione; più precisamente, per agire, e cioè per indirizzare il comportamento, si affida a quel giudizio.

La definizione della volontà come appetito della ragione induce a pensare la volontà stessa come *apatia*, indipendente dal *pathos*, dal piacere e dal dispiacere, dalla speranza e dal timore. E d'altra parte l'agire umano per eccellenza è proprio l'agire volontario; dunque l'agire eminentemente umano sarebbe spassionato.

La legge stessa, la norma morale dell'agire, della vita buona, è definita come *lex naturalis sive lex rationis*. Tommaso in particolare, insieme a tutti i maestri della grande scolastica, distingue la *lex naturalis* dalla *lex aeterna*. Questa seconda è la legge cosmica; quella che presiede al modo di operare del Dio Creatore; essa si realizza senza necessità che la creatura la conosca e voglia

obbedire. Soltanto la *lex naturalis* è norma morale dell'agire; ed è appunto norma notificata dalla ragione. La nozione di legge naturale ha assunto un rilievo notevole nella vita pubblica attraverso il giusnaturalismo moderno (Pufendorf, Grozio), sorto a margine delle guerre di religione; la legge naturale promette una pace sociale *etsi deus non daretur*, una pace dunque che non passa per la religione e per le chiese.

Lo stesso magistero pontificio cattolico farà ampio ricorso nell'Ottocento e nel Novecento alla categoria della legge naturale per tentare di comporre il conflitto con lo stato laico e liberale.

## L'imperativo categorico della ragione

La formulazione più rigorosa e intransigente della concezione razionalistica della legge morale sarà quella data in generale dal razionalismo moderno, e soprattutto da Kant. Come tutti sanno, egli definisce la norma morale come *imperativo categorico espresso dalla ragione a priori*. Proprio se espresso dalla ragione a priori l'imperativo può essere categorico. Che vuol dire infatti categorico? Che l'imperativo non dipende dai referti della esperienza; l'esperienza è appunto la fonte del sapere a posteriori; quello che conosco per esperienza è sempre soggetto agli incrementi, e anche alle smentite dell'esperienza ulteriore. Anche gli appezzamenti pratici, quelli dunque che si riferiscono alle azioni, se espressi a posteriori, alla luce dei risultati, sono sempre condizionati dall'esperienza. Perché l'imperativo possa essere categorico, non deve dipendere dalla esperienza; non deve dipendere dai sentimenti, non deve dipendere – così Kant si esprime – da criteri *patologici*, connessi al sentire.

Ma quali imperativi può mai esprimere la ragione a priori? Dell'imperativo categorico Kant propone diverse formulazioni, verbalmente diverse ma sostanzialmente equivalenti. Citiamo la prima e più famosa: «Agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di legislazione universale». L'azione, per essere volontaria, deve appunto avere una massima, deve cioè essere autorizzata da una legge; perché oltre ad essere volontaria la tua azione sia buona essa deve avere una massima che possa valere come legge universale.

È facile prevedere le obiezioni a cui va incontro una tale concezione dell'imperativo categorico. Ci sono le obiezioni di carattere teorico e logico: essa appare insuperabilmente formale, e cioè vuota. Assolutamente tutto – e quindi anche il contrario di tutto – può essere voluto in conformità a questa massima. Essa infatti non definisce la qualità del bene, o della vita buona, ma soltanto il principio dell'estensione a tutti della massima. Per esemplificare, poniamo che io mi comporti secondo la massima del sentirmi bene;

sicché decida di frequentare tutte e solo le persone con cui mi sento bene; e di fare con esse tutte e solo le cose che mi danno piacere. Che cosa impedisce che io voglia proprio una tale massima come legge universale? Realizzeremmo in tal caso un programma di vita edonistico e per nulla razionale, del tutto contrario alla intenzione di Kant, ma conforme con la formulazione letterale dell'imperativo.

Le obiezioni alla concezione dell'imperativo categorico quale imperativo espresso dalla ragione a-priori oppongono soprattutto ragioni psicologiche. Tutti infatti riconosciamo con grande facilità che quel che sentiamo come dovere non corrisponde a un criterio della ragione, tanto meno a un criterio così formale come sarebbe quello della suscettibilità che la massima dell'agire ha d'essere universalizzata. Il dovere corrisponde invece, appunto, a un sentimento; e più precisamente a quel sentimento che fa apparire l'altro come un prossimo. Nella tradizione cristiana la norma morale dell'agire è risolta, tipicamente, nel comandamento di amare, e amare è un sentimento. O no?

Allo scriba che, rimandato da Gesù al comandamento elementare di amare il prossimo, volendosi giustificare chiede: *E chi è il mio prossimo?*, Gesù risponde raccontando la parabola del buon samaritano; in essa è scritto espressamente che *un Samaritano, che era in viaggio, passando accanto [al malcapitato], lo vide e n'ebbe compassione* (Lc); dunque secondo Gesù cosa chieda l'amore del prossimo è suggerito dalla compassione, dal pathos.

Kant è cristiano, non può ovviamente ignorare il comandamento di Gesù. E tuttavia rifiuta di intendere l'amore comandato da Dio come un amore *patologico*. Anzitutto perché all'amore inteso come sentimento non è possibile che la volontà comandi, e quindi neppure è possibile che esso sia comandato alla volontà; poi anche perché se il criterio dell'agire fosse un sentimento non sarebbe possibile l'imperativo categorico; ogni imperativo dovrebbe essere sospeso alla verifica sperimentale. L'amore comandamento, quello cioè comandato dalla legge di Dio, è un amore pratico e non patologico. La volontà affetta patologicamente, istruita a proposito del bene dalle forme dell'esperienza sensibile, dai sentimenti, è volontà che per questo solo motivo non può mai essere certa, non sa mai davvero quel che vuole. Dunque, neppure essa vuole davvero; ogni volizione è con riserva, sospesa ai referti futuri e imprevedibili dell'esperienza. L'antitesi tra il principio pratico offerto dalla ragione e i principi pratici costituiti dalle forme dell'inclinazione in Kant è assoluta:

L'inclinazione è cieca e servile, sia essa benigna o no, e la ragione, quando si tratta della moralità, non deve semplicemente farle da tutrice, ma, senza alcun riguardo, deve solo curare, come ragion pura pratica, il

proprio interesse. Anche quel sentimento della compassione e della simpatia tenera, se precede la riflessione su che cosa sia il dovere e diventa motivo determinante, è gravoso alle stesse persone che pensano bene, confonde le massime su cui hanno riflettuto, e produce desiderio di esserne liberi e di essere soggetti soltanto alla ragione legislatrice.<sup>1</sup>

Appunto nel quadro di tale antitesi perentoria è interpretato il comandamento dell'amore del prossimo; è esclusa a priori ogni interpretazione patologica di esso:

Difatti l'amore come inclinazione non si può comandare. Invece fare il bene precisamente per dovere, e persino quando vi si opponga un'avversione naturale e invincibile, ecco un amore pratico e non patologico.

### **L'opposizione alla dottrina del *moral sense***

La perentorietà con la quale Kant esclude ogni interpretazione patologica del comandamento è alimentata anche dalla sua polemica contro i fautori inglesi delle teorie del *moral sense*.

Pensiamo in specie a Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury, vissuto tra il 1671 e il 1713); in polemica con Hobbes, egli nega che l'uomo abbia una naturale inclinazione egoistica; al contrario ci sarebbe nell'uomo una sorta di naturale istinto socievole, il cui riflesso a livello di coscienza sarebbe appunto il *moral sense*. Un tale sentimento consentirebbe la percezione sensibile (si tratta di un sesto senso, ulteriore rispetto ai sensi esteriori) del giusto non mediata dalle forme dell'argomentazione, e neppure mediata dalle forme sociali del vivere.

Posizioni simili sostiene anche Francis Hutcheson (1694-1746), e soprattutto il grande David Hume (1711-1776), il quale in tal senso afferma espressamente l'impossibilità di procedere ad una fondazione razionale dei giudizi morali; essi debbono essere ricondotti, come a loro prima origine, a *sentimenti* di qualità particolare. Il pensiero di Hume è assai eclettico e sotto il profilo teoretico poco rigoroso; esso largamente corrisponde al modo di pensare o di *sentire* - è proprio il caso di dire - la morale oggi più diffuso.

### **L'emotivismo contemporaneo**

Viviamo oggi infatti in un tempo nel quale, nella vita effettiva, la concezione emotivista del senso morale prevale a tutto campo<sup>2</sup>; la stessa coscienza morale è pensata e insieme vissuta so-

<sup>1</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp.148-149, trad. italiana Laterza, Bari 1966

<sup>2</sup> È la tesi sistematicamente svolta dal famoso saggio di Alasdair MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, del 1981, trad. it. Feltrinelli, Milano 1988, poi Armando, Roma 2007.

prattutto come un sentimento; il giudizio morale dei singoli si esprime per lo più esattamente nei termini del mi sento o non mi sento: "Ti senti di farlo?", oppure: "Se lo fai per senso del dovere, tanto vale che non lo faccia". Soltanto i comportamenti spontanei appaiono convincenti.

Le ragioni di questo generalizzato emotivismo si dispongono a due livelli: quello delle forme pratiche dello rapporto umano nella metropoli e quello delle forme della teoria o forse solo dei discorsi. I discorsi che si fanno, infatti, nella vita della metropoli difficilmente dicono con fedeltà quello che l'abitante della città effettivamente vive.

Per ciò che si riferisce alle forme pratiche del rapporto umano prevalgono decisamente nella società metropolitana contemporanea le regole di comportamento di carattere funzionale, di genere tecnico o burocratico; esse lasciano fuori gioco la persona, e dunque la sua identità singolare. Oltre cento anni fa (nel 1903) Georg Simmel ha tenuto una conferenza assai brillante su *La metropoli e la vita dello spirito*<sup>3</sup>; è lì descritto efficacemente il tratto *d'homme blasé* (annoiato, indifferente, scettico) proprio di ogni abitante della metropoli. Simmel spiega questo tratto per un primo lato come reazione all'eccesso degli stimoli; se essi dovessero essere tutti metabolizzati ne scaturirebbe un eccesso di eccitazione nervosa; l'abitante della metropoli si difende con un velo di indifferenza e di noia. Per un secondo lato come immunizzazione nei confronti della complessità; così come ogni persona capitata per caso in un salotto che di solito non frequenta è circospetta, reprime la spontaneità e osserva come si muovono gli altri, così fa l'abitante della metropoli: soprattutto reprime i sentimenti.

Una delle conseguenze più importanti, e certo indeliberata, di questo modo di fare è che la persona non è formata dai suoi comportamenti; essa appare in tal senso come condannata a rappresentarsi assai più che a vivere. I costumi sociali non danno forma morale alla coscienza; la coscienza (*Gewissen*) certo non si spegne, ma assume forma soltanto emotiva; la forma – più precisamente – di un sentimento di riserva nei confronti di tutte le forme dell'agire effettivo. Appunto questa è la forma soltanto emotiva della coscienza.

Per ciò che si riferisce ai discorsi, la visione morale della vita, corrispondente ai sentimenti profondi della persona, non avendo modo di articolarsi nei termini raccomandati dalla cultura pubblica, si esprime nei termini della professione del proprio modo di sentire. I sentimenti diventano addirittura la forma della religione personale nella città secolare e senza morale.

---

<sup>3</sup> Mille volte riedita, in raccolta o anche da sola, ultimamente presso Armando, Roma 1996.

Denis De Rougemont scrive nel 1939 un'opera destinata a divenire un classico su *L'amore e l'occidente*<sup>4</sup>; essa offre una lettura sintetica dell'epopea moderna dell'amore. Rilievo decisivo per rapporto a tale epopea assume la letteratura, e in particolare il romanzo; esso nel Settecento sostituisce il libro di devozione come *livre de chevet*; le fanciulle della borghesia sono formate sui romanzi di amore; l'epopea romantica d'altra parte è figlia della letteratura cortese. Che un rilievo tanto grande possa essere accordato alla letteratura in certo modo sorprende; possibile? Siccome il costume non provvede alla formazione della persona e dei suoi sentimenti, per dire del desiderio umano senza oggetto sulla terra si ricorre appunto alle immagini (o alle *allegorie*)<sup>5</sup>. L'amore romantico è, non a caso, amore non sponsale, e cioè senza promessa; non è neppure sessuale (Tristano e Isotta), ma soltanto immaginario; trova positivo alimento nell'ostacolo; di qui il suo nesso tragico con la morte. Oggetto del desiderio è il sentimento, o meglio la passione, non la persona dell'altro. Appunto una tale figura di amore assume forma di religione laica; ed espressamente religiosa sarebbe a giudizio di de Rougemont la sua origine; la matrice sarebbe, più precisamente, quella dell'eresia prima manichea e poi catara, che afferma il dualismo carne/spirito. Essa conoscerebbe poi nella stagione moderna un processo di progressiva secolarizzazione, e in tal modo darebbe origine appunto alla figura dell'amore romantico.

Tornando alla diverse teorie inglesi del *moral sense*, esse soffrono tutte di questo inconveniente di fondo, ignorano il carattere soggettivistico e proprio per questo indeterminato del sentimento. Esso funge come un colore mediante il quale è possibile connotare ogni azione. Si può uccidere per compassione; si può commettere adulterio per misericordia, senza mentire soggettivamente, mentendo però oggettivamente. È possibile, magari addirittura facile, che la persona realizzi un rapporto intimo, oggettivamente sponsale, promettente, senza alcuna intenzione sponsale, ma solo per rispondere all'attesa di tenerezza dell'altro. La persona esprime in tal caso al di là delle sue intenzioni una promessa, non vera, e tuttavia sincera; quanto meno avvertita soggettivamente come sincera; la sincerità non impedisce che la persona menta.

---

<sup>4</sup> L'opera è stata più volte rielaborata; la redazione definitiva è del 1972; su di essa è condotta la trad. di Luigi Cantucci, D. De ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente: Eros morte abbandono nella letteratura europea*, con introduzione di A. Guiducci, Rizzoli, Milano 1998 (già nel 1993).

<sup>5</sup> Un'altra grande monografia sull'amore moderno lo definisce appunto come allegoria, Clive S. LEWIS, *L'allegoria d'amore. Saggio sulla tradizione medievale*, scritto nel 1936, tradotto da Einaudi, Torino 1969.

Rimane pertinente l'obiezione che le teorie inglesi del *moral sense* muovono alle teorie razionaliste della legge morale espresse dal *Mainstream* della filosofia scolastica medievale. Essa era plasmata in tal senso per un primo lato dalla tradizione stoica, poi anche da quella ascetica (monastica) cristiana, che dipingeva il conflitto morale appunto come conflitto tra passione e ragione. La parola sentimento, che nella sostanza è soltanto moderna, strappa la passione alla lettura soltanto sensibile e animale; addirittura eleva la passione in cielo; ma in maniera sognante e non socialmente oggettivabile.

### La tradizione tomista

Lo stesso apporto di Aristotele, che pure intendeva correggere la lettura ascetica e sospettosa della passione propria della tradizione stoica e platonica, non ha offerto risorse concettuali utili per pensare il positivo apporto della passione all'azione. Eloquente a tale riguardo appare la tesi di Tommaso a proposito dei rapporti tra volontà e appetiti sensitivi, che è come dire tra ragione e passione, perché la volontà è appunto l'appetito della ragione, mentre la passione è l'appetito sensibile. Si chiede dunque Tommaso se la volontà possa comandare alle passioni. Essa addirittura *deve* comandare agli *appetitus sensitivi*; soltanto attraverso di essi infatti può muovere le membra; non può muovere immediatamente le mani e i piedi, gli occhi e la bocca; comanda a quegli appetiti sensibili, i quali soli possono poi muovere le membra. Per affermare questo dominio della volontà sugli appetiti Tommaso ricorre alle risorse della metafora, derivate appunto da Aristotele:

La ragione presiede all'irascibile e al concupiscibile, non nel modo di quel principato dispotico che è caratteristico del rapporto del padrone col servo, piuttosto nel modo del principato politico o regale, che è invece caratteristico del rapporto con coloro che sono liberi e non totalmente soggetti al comando.<sup>6</sup>

La metafora politica suggerisce che la ragione può (e rispettivamente deve) comandare agli appetiti sensitivi, ponendosi anzi tutto in ascolto di essi. Per comandare nella maniera pertinente, deve perseguire il loro bene e non il proprio, come fa appunto il buon principe politico nei confronti dei suoi sudditi. Si tratta però appunto soltanto di una metafora. Lo svolgimento della sua verità esigerebbe che si dicesse qualche cosa di più preciso a proposito di questa figura - a prima vista assai improbabile - che è il bene proprio degli appetiti sensitivi.

In realtà non si deve parlare di un bene proprio degli appetiti sensitivi; come non si deve parlare di un bene che sarebbe proprio della ragione; il

bene è sempre proprio della persona considerata nella sua identità sintetica. Anche a tale riguardo la metafora politica appare illuminante: nella prospettiva di Aristotele infatti il bene che autorizza il comando del principe è quello della *polis*, non un bene dei cittadini che sarebbe in ipotesi suscettibile di determinazione a monte rispetto al rapporto politico.

Ma il bene della persona intesa come un tutto, al di là delle sue singole facoltà, appare di difficile determinazione nella prospettiva del pensiero di Aristotele, come anche in quella di Tommaso. La postulazione che la *ratio* conosca un bene proprio, determinato a monte rispetto alla considerazione della complessità psicosomatica della persona, rende poi difficile, come subito si intuisce, integrare nella prospettiva dell'identità della persona quei beni morali, che in ipotesi sarebbero conosciuti soltanto attraverso le istruzioni derivanti dagli appetiti sensitivi.

### Il passaggio all'antropologia drammatica

Il rimedio radicale alla concezione razionalista e apatica della legge può essere trovato soltanto a condizione di formalizzare l'interrogativo a proposito della identità della persona, e quindi soltanto a prezzo di abbandonare lo schema teorico di quella che io chiamo l'antropologia delle facoltà. Essa muove dalla rappresentazione dell'essere umano come *una cosa*, che sarebbe poi qualificata dalle sue facoltà; un animale dotato di ragione diceva Aristotele; una *res cogitans* accanto alle *res extensae* diceva ancora Cartesio, pur dopo aver formulato il famoso teorema del *cogito*. Quel teorema, bene inteso, dice che l'uomo non è *cosa*, ma coscienza. Di lui non si può dire come si dice delle cose di natura, in maniera per così dire spettacolare: le cose stanno sulla pianura e la mente (la ragione, l'anima) dall'alto le contempla. L'uomo è coscienza, ossia presenza a sé, e soltanto a procedere dalla coscienza (*cogito*) si può dire di lui. Non solo di lui, ma di tutte le cose si può dire soltanto a procedere dalla coscienza.

Bisogna però intendere bene questo verbo, *cogito*; esso non vuol dire *penso*, ma anche mangio, cammino, guardo, sento... Tutti i verbi che tollerano la prima persona, io, articolano il senso del *cogito*. Non potrei usare la prima persona se non a questa condizione, che attraverso tutte le azioni, di cui dico alla prima persona, io anche mi trovi.

Questa affermazione, che attraverso tutte le mie azioni io mi trovo, dispone a riconoscere l'altra verità strettamente congiunta: io non sono subito consapevole di me, ma giungo a me stesso soltanto attraverso le mie azioni. Cerco d'essere più preciso. Io sono io, sono in tal senso già consapevole di me, già quando anche solo mangio, sento, guardo, cammino, dormo e piango; un infante, un bambino senza parola, che dunque ancora *non sa dire* nulla di sé, e più radicalmente *non sa* proprio nulla di sé, già è un

<sup>6</sup> «Ratio preest irascibili et concupiscibili non principatu despótico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio», 17, 6c.

io, già sa di essere, o di esistere. Già avverte d'essere consegnato a se stesso. Egli è se stesso nella forma di una promessa. La promessa sarà adempiuta, e prima ancora sarà determinata nel suo senso, soltanto attraverso il cammino effettivo; soltanto attraverso il dramma dell'azione.

Occorre passare da un'antropologia delle facoltà ad una antropologia drammatica. La mia identità è nota quanto all'*an*, quanto cioè al fatto di esserci, fin dall'origine; ma non è nota quanto al *quid*, o meglio al *quis*: certamente io sono, ma chi sono? A questo interrogativo non può essere data risposta altro che attraverso il dramma. Non può essere data risposta altro che a questa condizione, che il dramma dia una forma al nome, o detto in termini più espliciti dia forma a una chiamata. Alla fine io realizzerò nei fatti la mia identità appunto così, e soltanto così, mediante la mia risposta positiva e credente alla vocazione; ma perché diventi possibile la fede, la mia risposta positiva dunque alla voce che mi chiama, occorre prima che essa sia adeguatamente articolata. L'atto della fede suppone che si realizzi il tempo pieno.

... quando eravamo fanciulli, eravamo come schiavi degli elementi del mondo. Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. (Gal 4, 3-5)

Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo». (Mc 1, 14-15)

La nozione di tempo pieno, espressamente proposta dagli scritti neotestamentari per dire del tempo cristiano, è presente pur senza un riscontro lessicale preciso in tutta la tradizione biblica; essa corrisponde alla struttura escatologica della verità di Dio. egli si manifesta attraverso una storia e soltanto al compimento della storia è noto. Al tratto escatologico della verità di Dio corrisponde il tratto escatologico della stessa identità dell'uomo, e quindi della sua coscienza.

Siamo in tal modo passati dal registro filosofico del discorso a quello teologico. Un tale passaggio è inevitabile. Non si può dire dell'uomo altro che dicendo della sua origine, e dunque di Dio. Si può addirittura azzardare questa definizione concisa, l'uomo è l'essere in cerca di autore; fin dall'origine del suo cammino è interpellato dalla sua propria origine. Detto in lingua cristiana, è figlio.

Solo cristiana questa lingua? In realtà essa dovrebbe essere universalmente umana. Di fatto, tutte le tradizioni religiose e culturali registrano questa connotazione filiale dell'essere umano; sono soltanto i filosofi che mostrano questa strana aspirazione, ad essere come Melchise-

dech, senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita (Ebr 7,3). Soltanto i filosofi cancellano quello che invece appare incancellabile, il debito che il senso della vita umana e del mondo intero ha nei confronti della memoria. Nei confronti di un accadimento originario, che ha istituito la promessa. Soltanto nel segno di una promessa è possibile vivere, è possibile il soggetto, è possibile la coscienza.

Con riferimento preciso al nostro tema, sentimenti e legge, il passaggio al modello di una antropologia drammatica consente questa identificazione sommaria delle due figure:

a) Il sentimento è la forma originaria nella quale il soggetto è consegnato a se stesso; egli è *affetto* da altri, e appunto nella forma dell'affezione si realizza la sua prima presenza a se stesso; tale forma della presenza istituisce un interrogativo, che è insieme un compito; "evidentemente io sono, ma chi sono?". A tale interrogativo non può essere data risposta altrimenti che nella forma dell'agire; molto prima che la forma della disposizione di sé, esso ha la forma appunto dell'interrogazione a proposito di sé.

b) In tale prospettiva s'intende il senso della legge; essa è imperativo a proposito dell'agire; più precisamente, la legge articola l'imperativo fondamentale della fedeltà all'origine; essa può in tal senso essere riassunta nell'imperativo sintetico: "guardati dal dimenticare". S'intende, guardati dal dimenticare i benefici grazie ai quali sei venuto alla prima coscienza di te.

Il modello drammatico dell'antropologia, suggerito dalla tradizione biblica, *rivela* la verità vissuta da ogni uomo. Sugeriamo una verifica del teorema generale riferendoci appunto al nostro tema, della relazione tra sentimento e legge, tra momento del sentire o dell'affetto e momento pratico della vita.

### **Il primo cammino della vita, in braccio**

Nella tradizione biblica appare molto fermamente attestato questo teorema: per volere davvero, ed evitare che l'agire sia sempre e solo un esperimento, è necessario che esso sia autorizzato da una fede.

La fede si riferisce alla promessa. Per volere occorre essere preceduti da una promessa. Le primissime forme del cammino, dell'agire spontaneo, sono rese possibili dalle prime esperienze passive della vita.

Attraverso la nutrizione la madre trasmette al figlio un messaggio cosmico, una promessa a proposito del mondo. L'attitudine del gesto della madre a trasmettere quel messaggio passa attraverso la parola; essa consente di articolare i sentimenti nei confronti del figlio; consente insieme al figlio di presagire il senso prima ancora di intendere le parole. Un effettivo apprendimento

di quelle parole è possibile soltanto sullo sfondo della precedente prossimità fisica. Non è la parola a generare la prossimità, è invece la prossimità a generare la parola; questa seconda porta a espressione l'intenzione sottesa al gesto che esprime prossimità grata; la parola è anticipata da quel gesto.

Il lattante offre un'immagine aurorale del rapporto di ogni uomo con il mondo: ogni uomo per vivere dipende da un'anticipazione benevola, da un'origine. In fretta egli esprime la risposta nei confronti di tale origine; essa ha la figura della fede; del credito dunque accordato alla promessa. Ha insieme la figura del desiderio, corrispondere ad essa. L'anticipazione della mamma assume infatti di necessità la figura dell'attesa nei confronti del figlio, dunque di una norma per il piccolo. Piaget e altri pedagogisti parlano della morale infantile come di morale eteronoma; in realtà, eteronoma essa è soltanto nel senso che il piccolo ancora deve entrare nella sua verità; ma per lui è fin dall'inizio assai chiaro che la norma gli è data perché egli non perda la sua origine, non è un'imposizione arbitraria del genitore. La legge può essere appresa unicamente attraverso la pratica del rapporto; la legge non è nota alla ragione, ma attraverso le evidenze dischiuse dal cammino.

Questo è un aspetto qualificante del messaggio biblico: la legge è promulgata mediante il primo cammino della vita; attraverso i benefici che stanno alla sua origine; essi danno testimonianza della volontà buona che precede il cammino e lo rende possibile. La memoria dei benefici è il criterio per intendere il senso della legge.

*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù (Es 20,1): il prologo del decalogo è il criterio per intendere i singoli precetti, non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non deporre il falso contro il tuo prossimo, e soprattutto onora il padre e la madre. Il quinto comandamento, primo della seconda serie, è motivato. Condivide questa particolarità con il quarto, ultimo della serie cultuale. Mentre la motivazione di quello è retrospettiva, quella di questo è prospettica: perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che ti dà il Signore, tuo Dio (Es 20, 12). La motivazione data per il quinto vale per tutti; essi sono dati perché si prolunghino i tuoi giorni nella terra che il Signore sta per darti.*

Nella sofisticata architettura del decalogo, il quinto comandamento è la consistenza di un fondamento e di una sintesi per rapporto agli altri: la legge è posta a tutela di un'alleanza che alla sua origine ha la prossimità realizzata a monte della volontà. Di tale alleanza espressione privilegiata è la relazione ai genitori. Appunto essa dà figura al profilo normativo dell'origine.

### **Il dono istituisce il compito**

Il principio vale non solo per i genitori, ma per tutti i rapporti umani. Il cammino è reso possibile

dall'anticipazione di altri. Essa suscita meraviglia, e quindi l'interrogativo: *Che cos'è?* Ad esso Mosè aveva risposto: *È il pane che Dio vi ha dato in cibo (Es 16, 15)*. Riconoscere nel cibo il segno di una cura preveniente equivale a riconoscere che ad esso è associata un'attesa. Proprio il tratto promettente del primo accadere della vita è all'origine dell'ordine morale. Che il cammino si apra in maniera sorprendente mostra che qualcuno di me si occupa, Nasce l'interrogativo: "Chi sono io? E che vuole chi mi precede? Soltanto grazie a tale interrogativo è possibile apprendere dal cammino che segue. Impara soltanto chi ha un interrogativo.

All'interrogativo è data risposta non con parole; ma con le forme dell'agire. Le prime risposte alla prossimità grata di altri si mostrano presto come anche impegnative; corrispondere all'impegno è possibile soltanto a condizione che si creda nella prossimità. L'imperativo assume poi anche forma di precetto. Anzitutto di un divieto. la norma mette in guardia dalla tentazione, di trasgredire all'impegno, per tentare altre vie. Il contenuto positivo dell'imperativo non è espresso da un precetto, ma dalle evidenze della vita comune, quindi dalla memoria. Il comandamento – a titolo di esempio – dice di *non commettere adulterio*; la norma che istruisce in positivo a proposito di quel che si deve fare è espressa dalla memoria del cammino percorso.

Al culmine della tradizione mosaica, la legge è espressa da Mosè nella forma del racconto della vicenda vissuta. Mi riferisco a *Deuteronomio*, che trova la sua redazione ultima già nel periodo successivo all'esilio babilonese. Nella finzione narrativa esso è immaginato come discorso di Mosè morente al termine dei quarant'anni, sulla soglia della terra promessa. Mosè scrive un nuovo testo della legge, una "seconda legge" (*deuteronomio*); meglio formula da capo l'unica legge. La nuova formulazione ha la forma del racconto: *Guardati dal dimenticare*.

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame, poi ti ha nutrito di manna, che tu non conoscevi e che i tuoi padri non avevano mai conosciuto, per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore. (Dt 8, 2-3)

Quel che è nel cuore dell'uomo, si può conoscere solo nel momento in cui la bocca è vuota. Quello che è nel cuore, nella lingua biblica, non è quel che l'uomo sente, ma quel che l'uomo vuole. Appunto attraverso il cammino già fatto, e quindi attraverso la memoria, la legge è scritta nel cuore; non è più eteronoma, non si oppone al desiderio, ma dà figura ad esso. Il cammino ha

dato forma al desiderio, al sentimento di fiducia acceso dal primo accadere della vita.

Così intesa, la legge non è tra me e gli altri, e non è eteronoma; ma è tra me e me, è al servizio della fedeltà mia a quell'identità promettente che mi è stata promessa dal primo cammino della vita.

### **La legge contro il desiderio informale**

L'opposizione tra legge e desiderio, tra legge e sentimento, in certo senso rimane, finché siamo in questa vita. Paolo scrive:

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. (Rm 7,7)

Questa sintesi breve della legge è suggerita dal decimo comandamento del decalogo. Esso non si aggiunge agli altri, ma ne esprime in maniera sintetica il senso. La legge si oppone al desiderio concupiscente, che non conosce il suo oggetto, ma attende il referto sul valore di tutte le cose dalla saturazione effettiva.

L'immagine del peccato come bramosia trova espressione sintetica nella metafora dell'*albero della conoscenza del bene e del male* (cfr. Gen 2,9.16-17; 3, 1-13), che rappresenta il progetto di vita di giungere alla conoscenza di che cosa è bene e/o male attraverso l'esperimento di tutto ciò che attrae il desiderio degli occhi e della bocca. Dio avverte Adamo: per questa via non conoscerà la differenza tra bene e male, ma conoscerà soltanto che la morte è senza rimedio.

Gen 2-3 è letto così dalla lettera di *Giacomo*:

Nessuno, quando è tentato, dica: «Sono tentato da Dio»; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte. (Gc 1, 13-15)

La legge si oppone al desiderio informale, senza memoria dell'origine, o del padre. Quel desiderio non è il costitutivo radicale dell'uomo. L'uomo è soggetto, è cosciente di sé, solo grazie a un evento che lo ha sorpreso. Per dare forma al nome, con il quale da sempre sono stato chiamato, è necessario un cammino. Appunto alla rettitudine di quel cammino provvede la legge.

La sua verità compiuta diventa nota solo attraverso il cammino del Figlio di Dio fatto uomo. Non a caso, Gesù, ripetendo la sintesi di Mosè, esprime il senso sintetico della legge rimandando al proprio cammino.

Quando dunque ebbe lavato loro i piedi e riprese le vesti, sedette di nuovo e disse loro: «Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate

Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. (Gv 13, 12-15)

Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. (Gv 13, 34)

A monte del suo significato precisamente cristologico, la sintesi riafferma un principio universale: la legge istruisce circa la fedeltà ai legami che dall'origine ci hanno costituito. La legge è imperativo espresso non dalla ragione, ma dall'esperienza della grazia. La grazia di Dio si realizza ed opera in noi non in maniera *mistica*, ma in maniera storica, nella forma della storia della salvezza e del suo riconoscimento attraverso le forme pratiche della fede.

+ *Giuseppe Angelini*