



Monza, 7 febbraio 2006

Mons. Giuseppe Angelini

“Fa come Dio, diventa uomo”

La crisi della morale

1. Giustificazione dei temi scelti

La scelta dei due temi di profilo teologico morale per questo ciclo della scuola di teologia mi è stata suggerita dal titolo generale: “Fa come Dio, diventa uomo”. È un titolo un po’ criptico. L’ho interpretato come una sollecitazione a correggere l’inclinazione esoterica propria della religione postmoderna. Che proprio questa sia l’inclinazione della religione postmoderna, e del ritorno stesso della religione nella stagione postmoderna, mi pare indubitabile. Tale inclinazione alla religione esoterica, d’altra parte, riflette una sorta di stanchezza degli uomini per la loro condizione umana, temporale e finita, segnata dalla nascita e dalla morte, in genere dalla distensione temporale. La religione esoterica esprime il disegno di un’uscita di sicurezza dal tempo. La religione postmoderna è tipicamente, una religione *mistica*. La concezione mistica della religione si oppone a quella profetica ed etica, che in realtà è quella propria del cristianesimo. Essa ha al suo centro appunto il mistero dell’incarnazione, della scelta dunque di Dio di diventare uomo. Considerare i motivi della fuga dalla morale (stasera) e quindi poi (la settimana prossima) la figura della sequela di Gesù quale imitazione della scelta di Dio di farsi uomo, mi pare consenta uno svolgimento pertinente e interessante dell’assunto generale del corso.

Occorrerebbe certo precisare il senso di questa qualifica della religione postmoderna quale religione esoterica. Non posso dilungarmi. Rimando a molti contributi da me prodotti in tal senso. In specie al breve articolo *La fede, altrove? Lo spiritualismo, un’insidia per il cattolicesimo oggi*, in «La Rivista del Clero Italiano» 85 (2004/2) 87-105; e ai due contributi al convegno della Facoltà del 2003, *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, *l’Introduzione*, pp. 7-20; e la relazione *La fede e la figura della coscienza*, pp. 193-225.

La religione, e la stessa fede cristiana, assume oggi sempre più diffusamente la fisionomia di una cosa dell’*anima*, di una cosa dunque soltanto interiore e sognante, piuttosto che quella di una *pratica* suscettibile d’essere definita in termini obiettivi, a tutti accessibili. Il cattolicesimo condivide in tal senso il destino generale della religione nella società secolare: essa assume i tratti prevalenti di una *religione invisibile*, fatta di pensieri, immagini e sentimenti, assai più che di comportamenti. Questa religione invisibile diventa alla fine una religione immaginaria. Il difetto facile della proposta pastorale corrente mi pare proprio quello di ignorare la figura soltanto immaginaria della religione effettiva; di limitarsi quindi ad offrire alla coscienza sempre nuove immagini, delle quali poi l’*anima*, sola e clandestina, farà poi quello che vuole, o che può. In tal

senso è consistente il rischio che l'iniziativa pastorale produca di fatto soprattutto altro rispetto a quello che essa si propone. Si moltiplicano le forme di aggregazione cristiana che hanno la forma di gruppi di preghiera; hanno crescente seguito i movimenti di carattere carismatico e pentecostale; si moltiplica nelle università la letteratura esoterica o gnostica su Gesù e sempre minore attenzione ha la tradizione ecclesiastica della fede.

Le cause che premono nella direzione della declinazione spiritualistica del cristianesimo sono complesse. Esse trovano in ogni caso alimento appunto nella rimozione della questione morale, e addirittura nel disprezzo di questo profilo della vita umana. Di questo ci occupiamo questa sera.

La crisi della morale

La crisi della morale è un aspetto assolutamente cruciale, a mio giudizio, per la comprensione del nostro tempo, e quindi anche della situazione religiosa attuale, e di quella stessa del cattolicesimo. Questo giudizio trova però scarso riscontro nelle forme del pensiero più accreditate. La percezione della crisi della morale quale problema dell'epoca pare impedita dalla persistente *cattiva fama della morale* (vedi G. ANGELINI, *Ascesa e declino della morale nella vicenda moderna*, in *La cattiva fama della morale*, Glossa, Milano 2005, pp. 19-86). Lo dico in termini un po' brutali; il pensiero contemporaneo pare esprimere un giudizio di questo genere: "La morale è in crisi? Meglio così". L'auspicio segreto è che essa finisca del tutto.

La cattiva fama della morale è, per una parte cospicua (la più importante), conseguenza delle nuove forme pratiche del rapporto sociale in epoca moderna; all'emancipazione del soggetto individuale dal corpo sociale corrisponde il sospetto nei confronti delle norme espresse dai *mores*, e dunque dalla *morale*. Per un'altra parte tuttavia essa è il riflesso della cattiva qualità dei discorsi teorici che di fatto caratterizzano la tradizione del pensiero filosofico e teologico a proposito della morale stessa. Le ragioni intellettuali della cattiva fama della morale sono più facili da capire delle ragioni antropologico culturali. Cominciamo dunque da esse.

2. La cattiva fama della morale e le forme del pensiero morale

a) Per riferimento alla *teologia*, la cattiva fama della morale è propiziata dalla forma casistica che ha assunto la teologia morale dal XVII secolo in poi. Appunto nel '600 è nata la teologia, a margine del confessionale, per aiutare sacerdoti e penitenti a riconoscere i peccati. La teologia morale supposeva la *legge* come scontata; solo si occupava delle sue applicazioni, e cioè precisare i confini tra lecito e illecito nei singoli casi di scelta. La pretesa ovvietà della legge trovava espressione nella tesi secondo la quale la legge sarebbe addirittura un'evidenza di *ragione*; la tesi ignorava il nesso, che invece è obiettivo, che lega l'evidenza morale [l'evidenza dunque della legge] con la qualità dei rapporti umani effettivamente vissuti. La coscienza morale dell'uomo infatti è obiettivamente legata alla storia: alla vicenda psicologica del singolo soggetto, e rispettivamente al costume del contesto civile in cui il singolo cresce.

L'idea che la legge morale fosse un'evidenza di ragione poteva apparire plausibile, fino a che il costume condiviso effettivamente propiziava la strutturazione della coscienza dei singoli. Nel momento presente, in cui il costume non basta più a garantire la formazione della coscienza personale, il difetto della teoria razionalista appare in tutta la sua evidenza.

b) Per riferimento alla *filosofia* il discorso è decisamente più complesso. Il grande progetto, che sta all'origine del pensiero moderno a proposito della morale, è stato in prima battuta quello dell'*illuminismo*; esso metteva in dubbio l'autorità della tradizione, riconosciuta come il fondamento della coscienza morale effettiva del soggetto; perseguiva quindi il programma di sospendere il consenso alla tradizione e di cercare mediante l'esercizio del dubbio metodico la

verità indiscutibile della legge. Il dubbio sulla tradizione colpiva anzitutto la predicazione della Chiesa, massima interprete della tradizione morale. Il progetto illuministico ha conosciuto ormai il suo fallimento, e non da poco tempo; pressappoco, già dal tempo di Kant, massimo fautore della tesi che identifica l'imperativo morale col l'imperativo espresso dalla ragione a priori. A procedere dal momento in cui il progetto illuministico entra in crisi, i filosofi paiono progressivamente disinteressarsi di questioni morali. Al massimo, si occupano di *spiegare* questo fatto strano, che è la coscienza morale degli uomini; non cercano più di comprendere la verità, in ipotesi nascosta nelle forme immediate della coscienza; solo cercano le cause di questo *monstrum* (cosa incomprensibile) che è la coscienza morale dell'uomo. La *spiegazione* non cerca la verità della coscienza morale, nella quale ormai non crede più, ma la sua origine. In tempi recenti, il compito di una tale *spiegazione* passa dai filosofi agli psicologi e ai sociologi. I loro discorsi sono decisamente più interessanti di quelli dei filosofi.

c) Qualche *criterio di valore assoluto* pare per altro irrinunciabile per rapporto alle esigenze della vita concreta, in particolare della vita comune o politica. Tale criterio è cercato nel valore della *persona*, in ipotesi (irreale ipotesi) definito a monte rispetto alla considerazione delle forme pratiche del rapporto; e quindi poi nei cosiddetti *valori* (pensiamo tipicamente alla triade della rivoluzione francese: libertà, uguaglianza e fraternità), essi stessi pensati come evidenze ideali o trascendentali della coscienza individuale.

Appunto il tratto idealistico della morale (dei criteri di valore dunque che dovrebbero presiedere ai giudizi di bene e di male pronunciati sui comportamenti) alimenta il disprezzo della morale: essa appare *doveristica* e ignara delle concrete esigenze di realizzazione personale del soggetto. La *legge* o rispettivamente i *valori*, l'una e gli altri definiti a monte rispetto alla considerazione del soggetto concreto, appaiono alla coscienza di quel soggetto come velleitari, formali, e rispettivamente come prevaricanti nei confronti della spontaneità del soggetto, e addirittura patogeni. Freud ha proclamato per primo il teorema che proprio il codice troppo rigido della morale civile corrente sarebbe all'origine del *nervosismo* moderno.

Al ripudio della morale, compromessa da tale sua immagine doveristica, corrispondono modelli di vita alternativi e non più morali. Già Kierkegaard distingueva tre modelli di vita, tra i quali non sarebbe possibile decidere in base a criteri obiettivi; e tuttavia tra quei tre modelli il singolo deve di necessità scegliere. I modelli sono quello estetico, quello etico e quello religioso. Che i tre modelli siano rappresentati come alternativi dipende dalla concezione di ciascuno di essi come definito in maniera auto-referenziale.

a) La *forma estetica* della vita raccomanda di avvolgersi nell'attimo, di cancellare la memoria; soltanto a questo pezzo sarebbe possibile il godimento, e nel godimento la realizzazione di sé. Il sé realizzato nell'attimo però non è *io*; l'io ha bisogno di memoria, e insieme di speranza; di quella memoria che è memoria di una promessa; l'io vive dall'inizio di una promessa, la quale per trovare determinazione rimanda alla decisione, e quindi alla scelta; la scelta d'altra parte suppone la promessa di sé, e dunque il riferimento ad un'alleanza con l'altro, possibile unicamente sul fondamento della legge. Suppone in tal senso il rimando alla forma morale della vita.

b) La *forma etica*, pensata invece come alternativa a quella estetica, suppone per un lato il disprezzo del desiderio (*eros*) quasi fosse per se stesso egoistico e cattivo; suppone di riflesso la concezione della legge come determinata a prescindere dal riferimento a quelle forme dell'esperienza effettiva della relazione umana, mediante le quali soltanto il soggetto viene a coscienza di se stesso. La forma etica descritta da Kierkegaard diventa in tal senso forma legalistica del vivere.

c) La *forma religiosa*, a sua volta, come pensata da Kierkegaard, ha la figura di un paradossale salto fuori del mondo. Essa sarebbe raccomandata al singolo dalla malattia mortale, e cioè dall'evidenza

della morte ineluttabile alla quale conducono sia la forma estetica e che quella etica del vivere. In tal senso, la vita religiosa, o anche la vita secondo la fede (le due cose coincidono nella sua prospettiva), appare incapace di divenire principio dell'agire, e dunque di una formazione della coscienza dell'uomo.

Il compito che obiettivamente s'impone al pensiero cristiano nel nostro tempo è dunque anzitutto quello di superare questo scorporo reciproco tra *eros*, *legge*, e *fede*. L'*eros*, ossia il desiderio spontaneo dell'uomo, prende forma unicamente mediante le prime esperienze grate della vita; mediante quelle esperienze di sorprendente prossimità di altri a me, che istituiscono insieme la necessità della mia corrispondenza all'attesa di altri. La forma morale della vita umana è da intendere sullo sfondo della gioia e della meraviglia, dalle quali soltanto nascono le intenzioni, e quindi la possibilità per l'uomo di volere. E d'altra parte questa possibilità di volere, istruita dalla vicenda effettiva delle relazioni umane, rimanda per sua natura ad una pienezza escatologica della vita umana, che può essere sempre e solo creduta, non può essere verificata. La possibilità per l'uomo di effettivamente volere riposa sul credere. Sulla possibilità cioè per l'uomo di riconoscere nella promessa originaria della vita l'espressione dell'amore (*eros* e *agape* insieme) che Dio stesso vuole per me. Questo nesso appunto è illustrato dall'enciclica *Deus caritas est*.

3. "Fa come Dio, diventa uomo": morale e religione

In tal senso possiamo intuire il nesso obiettivo che lega il tema della crisi della morale con il tema che intitola questo ciclo di lezioni della scuola di teologia: *Fa come Dio*, solo così sarà possibile per te *diventare uomo*.

La formula suona paradossale. La lingua della tradizione cristiana attesta, in maniera certo più sicura, un'altra formula, quella che comanda all'uomo di diventare come Dio, e non semplicemente umani. Secondo un testo di *Giovanni*, Gesù avrebbe addirittura proclamato che gli uomini sarebbero come dei. I Giudei lo vogliono uccidere perché egli, essendo solo uomo, si fa invece come Dio; Gesù risponde: *Non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dei?*

I Giudei portarono di nuovo delle pietre per lapidarlo. Gesù rispose loro: «Vi ho fatto vedere molte opere buone da parte del Padre mio; per quale di esse mi volete lapidare?». Gli risposero i Giudei: «Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per la bestemmia e perché tu, che sei uomo, ti fai Dio». Rispose loro Gesù: «Non è forse scritto nella vostra Legge: Io ho detto: voi siete dei?¹ Ora, se essa ha chiamato dei coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio (e la Scrittura non può essere annullata), a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio? Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere, perché sappiate e conosciate che il Padre è in me e io nel Padre». (Gv 10, 32-38)

La pretesa inaudita per la quale Gesù suscitò l'opposizione dei Giudei fu dunque quella d'essere come Dio. La ragione del successo plebiscitario che Gesù fino ad oggi conosce è invece connessa alla sua umanità. La sua pretesa di essere Dio, d'altra parte, è qui connessa alle opere che Gesù compie; appunto quelle opere rivelano l'amore efficace di Dio per gli uomini; credere a quelle opere è la condizione per conoscere il Padre, e dunque diventare figli; solo se figli, uomini davvero. Nel Figlio che si è fatto uomo ogni uomo può e deve riconoscere la possibilità per sé di diventare uomo davvero.

La verità cristiana tutta si riassume in questo principio: l'uomo può diventare se stesso soltanto a procedere dalla fede nel precedente amore di Dio per lui; solo rinascendo da Dio. L'amore di Dio per l'uomo d'altra parte ha trovato la sua rivelazione escatologica appunto nella vicenda umana di

¹ A che passo della Legge allude Gesù? Il riferimento letterario più prossimo è un versetto di un Salmo: *Io ho detto: «Voi siete dei, siete tutti figli dell'Altissimo»* (Sal 82,6), che si riferisce ai giudici di Israele.

Dio in Gesù Cristo. Molto esplicita al riguardo è l'enciclica recente di Benedetto XVI, *Deus caritas est*:

Abbiamo creduto all'amore di Dio — così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva.

La stessa verità della forma morale della vita trova la sua rivelazione soltanto nel tempo disteso, che trova il suo compimento escatologico nell'incarnazione del Figlio di Dio. Nella tradizione biblica fin dall'inizio la norma morale, della quale è questione da sempre nella vita umana, è interpretata attraverso la figura dell'alleanza, che la vita umana assume fin dai suoi inizi.

Al principio non sta il desiderio informale (*eros*), al quale l'uomo stesso dovrebbe in ipotesi dare forma. Al principio sta invece la forma che il desiderio umano riceve grazie alle forme della sua saturazione anticipante e sorprendente. Pensiamo al rapporto uomo/donna, al rapporto genitori/figli, e rispettivamente al rapporto fraterno. Il singolo si sveglia alla coscienza grazie alla prossimità grata di altri alla sua vita. Questa prossimità grata non dura però, se non a condizione che si creda in essa. Riconoscere le leggi dell'alleanza e tenere fede ad essa: questo è il senso sintetico della forma morale della vita. Riconoscere quelle leggi d'altra parte è possibile unicamente a condizione di credere nel disegno buono che ci precede. La verità dell'alleanza è legata alla fede nella buona volontà che da sempre Dio ha avuto nei confronti degli umani.

Che si dia per l'uomo una legge da rispettare nell'agire è un dato di fatto da sempre noto ad ogni coscienza. Ma come intendere questa legge? Essa è il riflesso dell'amore di un padre, oppure è il riflesso dell'invidia di un padrone? Già Nietzsche proponeva una idea della coscienza come frutto dell'arbitrio:

Contenuto della coscienza. — Il contenuto della nostra coscienza è tutto ciò che negli anni dell'infanzia ci veniva regolarmente *richiesto* senza un motivo da persone che veneravamo o temevamo. Dalla coscienza viene dunque stimolato quel senso del dovere («questo lo debbo fare, e non fare quello») che non chiede: *perché* debbo? — In tutti i casi in cui una cosa viene fatta con un 'perché', l'uomo agisce *senza* coscienza; tuttavia non perciò contro di essa. — La fede nelle autorità è la fonte della coscienza; questa non è dunque la voce di Dio nel cuore dell'uomo, ma la voce di alcuni uomini nell'uomo. (*Umano, troppo umano*, II, § 52)

In tempi più recenti, Freud ha inteso *la legge* come imposizione che procede dall'invidia di padre padrone; la coscienza stessa, intesa come super-Io, sarebbe l'introiezione dei divieti arbitrari di questo padre. L'unica legge "razionale" riconosciuta da Freud è quella imposta dal principio di realtà. Il desiderio (meglio, la pulsione, la *libido*) è per se stesso senza legge. Ma perché gli uomini possano coesistere è indispensabile fissare dei limiti; la morale civile appunto il complesso delle leggi che consentono la composizione delle pulsioni individuali.

Questa concezione della legge, rispettivamente della coscienza morale, è superficiale. Non affronta l'interrogativo circa le condizioni che sono necessarie perché l'uomo possa volere davvero, e dunque promettere. Perché volere davvero quello che facciamo, legarci ai nostri atti, è possibile unicamente a condizione che si possa promettere. La visione di Freud è superficiale. Ma tutta la nostra cultura pubblica è superficiale. Nei discorsi pubblici la comprensione della verità iscritta nella forma morale dell'esperienza è rimossa.

L'immagine della legge morale, che sopra ho suggerito in termini molto sommari, non intende la legge stessa come opera della ragione, ma della fede nel disegno annunciato mediante le forme

originarie dell'esperienza. Una legge così intesa non si può conoscere se non mediante la fede. Il peccato, così suggerisce la tradizione della fede cristiana, prima ancora che trasgressione delle leggi, rifiuto del regime della legge. Corrisponde al sospetto che la legge sia data all'uomo per invidia di Dio, o comunque di un padrone. Così suggerisce il racconto del primo peccato, del peccato universale.

Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. La sua astuzia si oppone alla sapienza. La sapienza nasce dal timore di Dio, l'astuzia invece dal sospetto. La sapienza cerca la via della vita attraverso l'obbedienza; l'astuzia la cerca mediante la prova. Il serpente dunque *disse alla donna: «E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?»*. Dio non ha proibito tutti gli alberi, ma uno solo; e lo ha proibito per amore nostro; la donna risponde che *del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete.* L'albero che sta in mezzo al giardino è ovviamente un albero metaforico; si chiama albero della conoscenza del bene e del male e rappresenta il progetto di cercare la via della vita attraverso la prova di tutto; s'intende, di tutto quello che appare attraente agli occhi e alla bocca. *Il serpente disse dunque alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male»*. La suggestione del serpente apre gli occhi alla donna ed ella *vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò.* Effettivamente *allora si aprirono gli occhi di tutti e due*, ma non per conoscere la via della vita, piuttosto per conoscere *di essere nudi*, di essere dunque senza risorse per vivere.

Possiamo riassumere il senso del racconto in questi termini: la vita dell'uomo è possibile unicamente a condizione di credere. La vita è possibile solo a prezzo di un miracolo, e quel miracolo può compiersi unicamente a patto che noi ci crediamo. La pretesa di trovare quello che serve alla vita mettendo tutto in bocca conduce all'evidente impossibilità della vita, dunque all'evidente necessità della morte. Mi limito a questo breve cenno per suggerire il nesso stretto tra la fede e la morale.

4. Ragioni civili della presente crisi della morale

Non si possono però esagerare la responsabilità di filosofi e intellettuali in genere, per ciò che si riferisce alla crisi della morale. Se l'uomo del nostro tempo vive di fatto *come se...*, arrendendosi per ciò che si riferisce agli apprezzamenti di valore necessari al suo agire alla necessità di un *bricolage* congetturale, senza disporre di convinzioni abbastanza forti e sicure, da autorizzare risoluzioni incondizionate, se oggi la flessibilità a fronte del variare imprevedibile delle circostanze pare diventata addirittura una virtù, ciò è da intendere alla luce delle forme civili del vivere, prima e più che alla luce del pensiero degli intellettuali.

È vero però anche che, proprio a seguito del difetto pratico del *costume*, la voce degli intellettuali assume nella vita dell'uomo contemporaneo un rilievo sconosciuto nelle epoche precedenti. Il difetto del costume – dei *mores* dunque da cui prende nome la morale, o dell'*ethos*, da cui prende nome l'etica – a cui alludiamo non è quello, da sempre denunciato dai moralisti, di un degrado del costume e dal diffondersi di pratiche di vita moralmente eccezionali. È invece quest'altro: nella società contemporanea stenta a prendere forma una qualsivoglia forma di costume. Stenta cioè a realizzarsi in qualsiasi forma la oggettivazione sociale delle forme della vita buona.

Concorre a determinare tale difetto di costume per un primo lato la *complessità sociale*; la scomposizione cioè dell'universo sociale in una pluralità di sistemi sociali parziali, senza riferimenti reciproci. La complessità determina le condizioni per la dominanza delle forme tecnologiche e rispettivamente burocratiche della normazione sociale. Tali forme sono per loro natura non idonee a propiziare l'evidenza morale, e dunque la strutturazione morale della coscienza del soggetto; quelle norme infatti sono *oggettive*, soltanto *materiali*, prescrivono cioè

comportamenti, ma non rimandano in alcun modo la coscienza ad un'istanza assiologica (a *valori*, come oggi si usa dire) di carattere incondizionato, dalla quale dipenderebbe la bontà o la cattiveria della vita umana.

I criteri di cui parla la teoria *etica* del nostro tempo (un prodotto soprattutto inglese) nulla hanno a che fare con tale istanza di carattere incondizionato. Sotto il nome di *etica* è posta oggi una riflessione che non riguarda in alcun modo la morale; riguarda invece subito e solo le forme della vita sociale, dunque della vita comune tra *soci*. Uso questa dizione, *socio*, per differenza rispetto alla figura del *prossimo*, riprendendo una suggestione proposta in anni ormai lontani da Ricoeur. *Socio* è l'altro (*alius*, e non *alter*) con il quale io intrattengo un rapporto a procedere dall'assunto dell'estraneità reciproca delle rispettive identità; *prossimo* è invece l'altro (*alter*, questa volta) che mi è a tal punto vicino, da non potere io trovare la mia stessa identità senza passare per il suo riconoscimento.

Appunto il rapporto di prossimità dà forma al costume. Il rapporto sociale invece trova la sua forma nel diritto. La cosiddetta *etica* di cui oggi tanto si discorre è fondamentalmente una teoria del diritto, assai più che una teoria della morale.

Per altro aspetto, concorre a determinare il difetto di costume della nostra civiltà il carattere *spettacolare* della cultura mediatica; essa si limita a rappresentare le molteplici possibilità esistenziali, ignorando invece sistematicamente il riferimento alla prospettiva morale della coscienza, e cioè all'indubitabile destino che impone al soggetto di volere per essere, di disporre di sé per trovare la sua sfuggente e irrinunciabile identità.

Che nella nostra esperienza esistenziale si dia un imperativo *morale*, come attestato dalla coscienza (*Gewissen*), è verità che oggi può essere ricordata soltanto a prezzo di esporsi al sospetto. Il sospetto è quello di *Pfaffentum*, di clericalume, di discorso cioè pedante e desueto che soltanto i preti possono ancora fare. E tuttavia si tratta di verità indubitabile. Il termine stesso di *coscienza* ha conosciuto nella lingua italiana uno slittamento semantico che pare irrimediabile; dal significato morale (*Gewissen*) esso è passato a significare la consapevolezza (*Bewusstsein*).

Il rapporto tra imperativo della coscienza arcano e indefinito da un lato, e norme pratiche a cui dà figura il costume dall'altro, pone una questione teorica, alla quale la filosofia non ha mai dato risposta soddisfacente. Si deve anzi addirittura dire che di tale questione la filosofia neppure s'è occupata mai in maniera consistente, neppure al tempo in cui essa di questione morale pure ancora si occupava. Il progetto intellettualistico sopra ricordato sembrava dispensare dalla necessità di affrontare tale questione; la ragione (o magari, in tempi più recenti, la cosiddetta intuizione emozionale dei valori) prometteva la qualità immediata del rapporto tra soggetto e norma, che dispensava dal riferimento al costume. Dispensava dunque anche dalla considerazione dell'esperienza psicologica, dunque di quelle figure pratiche della prossimità umana, attraverso le quali soltanto il soggetto realizza la sua identificazione psicologica.

Il difetto di elaborazione teorica a proposito della figura del costume fa mancare alla filosofia in epoca moderna le risorse per realizzare una comprensione critica del processo civile nei suoi aspetti inquietanti. Penso appunto agli aspetti che si concretano in un processo di inesorabile estenuazione del costume. Fa mancare dunque le risorse perché la filosofia possa realizzare quel compito che pure per secoli – come ricordava Adorno – era considerato come appartenente al «campo proprio della filosofia», occuparsi cioè della «dottrina della retta via». Alle sue origini ateniesi prima (Socrate e alla sofistica in genere), poi anche – sia pure con altre caratteristiche – nella lunga stagione ellenistica, la filosofia fu principalmente *etica*. Lo stesso nome di *philosophia* indicava un programma di vita, prima e più radicalmente che un programma di conoscenza, come ci ricordano in anni recenti molti studiosi. Dopo i secoli nei quali l'*etica* fu trattata come capitolo

subalterno a quello della metafisica, con la caduta di questa, essa è stata semplicemente rimossa dal novero delle questioni rilevanti per la filosofia.

I filosofi che si occupano di cose pratiche (dunque gli inglesi, soprattutto), lo fanno certo anche, specie da trent'anni a questa parte, sotto il titolo dell'*etica*, ma di fatto attenti soltanto alla *politica*, e anzi meno del *diritto*.

Della questione del soggetto (una questione generalmente riconosciuta come seria, nel quadro della società complessa) si occupano ormai solo psicologi e psicosociologi. Ad essi dev'essere riconosciuto anche il merito di essere, non a caso, gli unici intellettuali che si occupano delle vecchie e noiose questioni del bene e del male, dell'innocenza e della colpa (ma soprattutto della colpa e del sentimento corrispondente), dell'odio e dell'amore, addirittura anche della nascita e della morte, della speranza e della disperazione, o più modestamente della fiducia e dell'angoscia. L'ottica del loro interesse per i temi (un tempo qualificati come) morali è però decisamente un'ottica post/morale. Si tratta, più precisamente, dell'ottica 'clinica'; il criterio assiologico pregiudizialmente adottato è quello del benessere, o magari più cautamente quello di rendere sostenibile un compito tanto inevitabile, e insieme tanto grave, qual è quello di esistere. È esclusa invece fin dall'inizio l'ipotesi che l'esperienza della coscienza intesa in accezione morale possa costituire il luogo di quella verità dell'umano, per rapporto alla quale soltanto è possibile all'uomo volere, e quindi anche decidere a proposito del proprio destino.

Come rimediare

Come può la filosofia rimediare alla dimenticanza della morale?

Un primo ordine di rimedi va cercato al livello di atteggiamenti del filosofo: occorre che egli abbia attenzione e cuore per la causa dell'uomo. Occorre *Ansia per l'uomo*, come suona il titolo di una raccolta di saggi di R. Guardini. Ansia anzitutto per l'innegabile crisi che il soggetto conosce nella civiltà tardo moderna; ansia quindi per l'innegabile difficoltà che quell'uomo incontra a volere. Troppo spesso e per troppi aspetti l'*homme blasé* della città moderna stenta a volere, e proprio per questo stenta anche a esistere. La crisi del soggetto ha la sua espressione più chiara, e insieme la sua causa più seria, appunto nella difficoltà di volere, e quindi di promettere.

Un secondo ordine di rimedi è di carattere propriamente teorico. Occorre in tal senso che la filosofia riconosca anzitutto le radici pratiche del pensare, che cessi di pensare da nessun luogo, *utopicamente*. Il luogo, dal quale occorre pensare, è certo il *cogito*. Non però rappresentato precipitosamente quale *res cogitans*; l'espressione è di Cartesio; ma l'idea corrispondente appare oggi ancora operante negli approcci psicologici o antropologico culturali alla 'cosa' umana. Il *cogito* è il luogo della manifestazione della verità. E la forma in cui la verità si manifesta è in prima battuta quella del *sensu*, della percezione significativa di tutte le cose. Occorre che la filosofia riconosca in questo profilo originario del *sensu* l'evento per il quale il soggetto si avverte come riguardato dal reale; e solo perché riguardato anche nelle condizioni di poter volere, e addirittura di dover volere. In tal senso il profilo morale appartiene appunto alle forme originarie della coscienza.

È possibile pensare gli aspetti qui accennati senza riconoscere per ciò stesso il profilo religioso dell'esperienza morale, e dunque dell'esperienza umana in genere? Non sarà per caso il pregiudiziale sequestro della questione morale da quella religiosa la circostanza che condanna la filosofia a cancellare la morale dal repertorio dei suoi interessi?

Su questo interrogativo sospendo il mio intervento.