



Monza, 15 marzo 2011

Prof. Giuseppe Angelini

IL COMANDAMENTO, CIFRA DELL'ALTERITÀ DI DIO

Il tema del comandamento è poco frequentato dalla riflessione teorica; da quella filosofica, ma anche da quella teologica. L'omissione pare strana; l'idea di comandamento appare assolutamente essenziale alla lingua cristiana. Di fatto, teologi, vescovi e pastori parlano assai più di legge che di comandamenti. Di più, la nozione di legge è usata assai più nell'accezione greca o latina, che in quella biblica di *torah*.

Non affrontiamo qui il tema del comandamento a tutto campo, ma nell'ottica più precisa definita dall'emergenza del tema dell'altro o dell'alterità nella stagione recente. Per precisare il senso del tema mi pare indispensabile situarlo sullo sfondo appunto del tema più generale scelto per il corso di quest'anno, *L'altro tra minaccia e promessa*.

Questo tema, a sua volta, trova la sua definizione sullo sfondo di una *vague* che interessa tutto il pensiero europeo tra fine Novecento e inizio del XXI secolo. Il tema dell'*altro* infatti, o – come anche si dice con terminologia più astratta e rarefatta – dell'*alterità*, è molto frequentato nella stagione recente; esso diventa, specie in Francia, una sorta di parola d'ordine dal pensiero postmoderno.

Alla radice dell'interesse per il tema dell'alterità possiamo individuare diversi ordini di ragioni, ai quali corrispondono distinte comprensioni del tema stesso. In primissima approssimazione,

possiamo distinguere due grandi ordini di ragioni, che spiccano tra tutti gli altri.

a) L'ossessione dell'autonomia

Il primo ordine di ragioni è il bisogno, oggi avvertito in maniera sempre più diffusa, di correggere il tratto quasi ossessivo che assume l'istanza dell'autonomia, o addirittura il dogma relativo, in epoca moderna, dunque nell'epoca liberale, caratterizzata dall'apologia del soggetto individuale. Il progetto originario e qualificante della filosofia moderna, per preciso riferimento al tema morale, è di realizzare una morale *autonoma*. Che cosa vuol dire morale *autonoma*? Alla lettera vuol dire una morale che faccia del soggetto stesso (*autòs, ipse*) la norma suprema dell'agire, e anzi unica.

All'origine di tale programma stanno certo anche ragioni in certo modo pertinenti. Penso in particolare alla denuncia del carattere dispotico che assumeva l'autorità posta al fondamento della norma morale come definita a livello di vita sociale. Dispotica è l'autorità del sovrano, del despota; dispotica appare però anche l'autorità della Chiesa, e in generale della tradizione, delle generazioni precedenti, dei padri dunque, quando essa sia difesa con la spada. Soprattutto, dispotica appare alla cultura moderna l'autorità del Padre (eterno).

Contro il dispotismo della norma morale è difesa la tesi di una norma morale dell'agire che il soggetto stesso dovrebbe darsi. Una norma così

non può essere altra che quella costituita dalla identità stessa del soggetto. Il soggetto è poi identificato, secondo i diversi indirizzi teorici (razionalisti o empiristi), come la *ragione* oppure come *sentimento*. La ragione può aspirare a valere come rappresentativa del soggetto a motivo del fatto che essa conosce a priori, conosce dunque senza necessità di dipendere da *altro* da sé, e dunque dalla esperienza, dai referti imprevedibili dei sensi, dell'esperienza passiva in genere. La sensazione stessa, dunque la percezione sensibile, d'altra parte può aspirare a valere come identica al soggetto, nel senso che essa propone un criterio di giudizio che pare "immediato", precedente rispetto alla parola, e quindi anche a pretese leggi sociali; dell'esperienza è arbitro soltanto il soggetto.

La scelta di perseguire questo programma dell'autonomia del soggetto condurrà alla fine al commiato puro e semplice dall'interrogativo morale. La diagnosi di tale dissoluzione inesorabile del pensiero morale in epoca moderna è stata descritta con grande precisione didattica in un saggio di A. MACINTYRE divenuto famoso (*Dopo la virtù*, del 1981). Ma era stata descritta prima ancora da molti autori, anche italiani. Ricordiamo in particolare Giulio PRETI; secondo lui il pensiero filosofico sarebbe passato nella stagione tardo moderna dalla *filosofia morale* alla *filosofia della morale*:

... la quale si differenzia dalla precedente in primo luogo per questo: che il compito pratico, cioè normativo, della filosofia morale cede il campo ad un compito, che almeno in via provvisoria, diremmo conoscitivo. Non si tratta più di armonizzare il mondo delle esperienze morali, del costume, dei sentimenti e dei valori secondo la prospettiva di un ideale, ma di scoprire le strutture e le leggi di svolgimento dell'esperienza morale stessa; la quale non è più qualcosa che il pensiero abbia preciso compito di generare, o anche semplicemente di armonizzare e regolare, ma un presupposto, un dato di fatto che deve venir analizzato nelle sue condizioni, nelle sue strutture e connessioni.¹

Un pensiero a proposito dell'uomo, il quale semplicemente abbandoni l'interrogativo morale, dunque l'interrogativo a proposito della verità nascosta nell'esperienza della coscienza morale, che addirittura rifiuti come un pregiudizio indebito l'assunto secondo il quale la coscienza

morale sarebbe gravida di una verità, appare assai improbabile.

Di fatto, spesso sono proprio alcuni timidi tentativi di un ritorno al pensiero morale che suggeriscono di valorizzare appunto l'istanza dell'*altro* o dell'*alterità*; soltanto ricoprendo l'altro il soggetto potrebbe rimediare al suo solipsismo autonomo, e addirittura autarchico. Pensiamo in tal senso prima ai molti indirizzi di pensiero personalistici (M. Scheler, M. Buber, G. Marcel, E. Mounier, e simili) o poi alla filosofia dell'alterità appunto (la filosofia del volto di E. Levinas, o la teoria del dono proposta alla scuola di Mauss in alternativa ad una etica utilitarista). Il rischio che minaccia questi indirizzi è che al paradigma dell'auto-nomia semplicemente si sostituisca un paradigma *etero* altrettanto problematico. L'altruismo infatti, tratto certo qualificante della morale cristiana, non può certo essere inteso quasi fosse l'abdicazione del soggetto alla cura della propria identità.

Il pensiero moderno dell'autonomia - pure dichiarato obsoleto dal pensiero postmoderno, continua a plasmare fino ad oggi il lessico familiare del nostro tempo; si direbbe anzi che soprattutto oggi esso ha plasmato la coscienza diffusa, L'impronta macroscopica dell'autonomia nella sensibilità culturale diffusa è il tratto ossessivo assunto che assume l'ideale della cosiddetta auto-realizzazione.

b) L'apologia dello straniero

Un secondo ordine di motivazioni, che preme in maniera potente nel senso di raccomandare l'istanza dell'altro e dell'alterità, è quello legato all'apologia dello "straniero"; si tratta in tal caso di un'istanza di carattere civile o politico.

Sullo sfondo di tale istanza sta la fine della stagione eurocentrica; determinata a sua volta da una pluralità di fattori: (a) la fine del colonialismo, (b) il processo di emancipazione dei paesi emergenti, (c) le migrazioni internazionali e la nascita della società multi-etnica. L'abitante del terzo mondo non ha più la figura del selvaggio da addomesticare o del barbaro da civilizzare; assume invece in forme sempre più decise la figura di un *altro*, appunto, di uno "diverso", che si tratterebbe di comprendere e rispettivamente con il quale occorrerebbe dialogare.

La figura simbolica di *altro* assume poi non soltanto lo straniero nel senso etnico e culturale; ma è anche chi che nella vita sociale è marginale, è "diversamente abile" (come si dice), o magari è omosessuale, o più semplicemente rappresenta il giovane o forse l'altra faccia della luna, e cioè la donna.

¹ G. PRETI, *Alle origini dell'etica contemporanea*. Adamo Smith, La Nuova Italia, Firenze 1977 (¹1957), pp. 17s. L'introduzione del libro, da cui appunto è tratta la citazione, è intitolata dal tema generale *Il problema morale nella filosofia contemporanea*.

Anche nel caso dello straniero e del diverso in genere, l'istanza, come ripresa dai filosofi, minaccia d'essere declinata in termini troppo radicali, tali da legittimare il puro e semplice abbandono del codice della cultura: di una qualsivoglia cultura propria, s'intende. Il singolo continuerà a servirsi, certo, dei singoli elementi della cultura dalla quale proviene, assemblandoli per altro secondo un programma suo proprio, senza riconoscere più a quella cultura un rilievo normativo. La tradizione culturale è ridotta in tal senso a repertorio di simboli, dei quali il singolo fa l'uso che crede.

In questo processo di decostruzione della cultura vittima privilegiata appare proprio la religione. Essa non finisce, come invece hanno pensato in maniera troppo precipitosa i sociologi della secolarizzazione o i teologi della morte di Dio degli anni '60; solo accade che i simboli religiosi conoscono una disseminazione inarrestabile; ciascuno se ne serve come crede, quando crede, combinandoli liberamente e così costruendosi un suo piccolo pantheon.

L'apertura accogliente al messaggio dello straniero è considerata dalla retorica pubblica dei nostri giorni, non soltanto come una necessità inesorabile, o come una fatalità sociologica alla quale non si può resistere, ma come una virtù; la si chiama meticcio².

Maestro eminente in tale materia è Jacques Derrida³. Egli ritiene che all'origine della nostra interrogazione più pertinente sulla verità debba stare proprio l'interrogazione a noi rivolta dallo straniero; «come se lo straniero fosse innanzi tutto colui che pone la prima domanda, o colui al quale si rivolge la prima domanda (...); pertanto lo straniero, ponendo la prima domanda, mi mette in questione». Lo straniero, «che viene da fuori» e «parla una strana lingua», produce inquietudine e sospetto, è il catalizzatore decisivo della ricerca; egli costringe a una salutare rottura della ripetizione dell'identico. «Lo straniero è in primo luogo straniero rispetto alla lingua giuridica nella quale sono formulati il dovere d'ospitalità, il diritto d'asilo, i limiti, le norme, i codici di polizia eccetera». Il tema

dello straniero per Derrida diventa, non solo metaforicamente, l'emblema di un'interrogazione che la società, ciascuna società, rivolge a se stessa: «come se lo straniero fosse la questione stessa dell'essere in questione». Grazie allo straniero la società non può fare a meno di interrogarsi sulla propria cultura, sulla lingua e le istituzioni giuridiche in vigore, in definitiva sul modo con cui attua una legge dell'ospitalità, «coinvolgendo l'ethos in generale». Contro l'ossessione autarchica, il pensiero europeo recente, spesso qualificato come postmoderno, ha dunque in molti modi enunciato il programma del primato dell'altro, o dell'alterità.

È da riconoscere un aspetto di pertinenza di questa apologia dello straniero; pertinente è la critica rivolta al preteso universalismo della ragione come pensato dal pensiero illuministico; l'universalità della ragione sarebbe garantita dal fatto ch'essa dice a procedere da nessun luogo, ch'essa è dunque u-topica.

In tal senso la pretesa della ragione europea moderna deve essere decisamente confutata. La ragione da nessun luogo è in realtà una ragione che non ha luogo, nel senso che essa non può dire in alcun modo a proposito delle cose che sono sulla terra.

E tuttavia l'apologia indistinta dell'altro e della alterità è, come si diceva, obiettivamente esposta al rischio dell'abdicazione pura e semplice del soggetto alla propria identità personale, dunque alla memoria, alla fedeltà, addirittura alla promessa e alla scelta.

Tra le virtù umane oggi più celebrate è certo la "versatilità", che è come dire l'attitudine e insieme la disponibilità ad essere versati in ogni contenitore.

In tal senso, appare come un'eloquente descrizione degli uomini post moderni un ritratto ferocemente critico che Nietzsche propone degli "ultimi uomini" nel *Così parlò Zarathustra*:

«Che cosa è l'amore? e la creazione? e il desiderio? Che cosa è una stella?»: Così chiede l'ultimo uomo, e ammicca.

La terra sarà, divenuta allora piccina, e su di essa saltellerà l'ultimo uomo che rimpicciolisce ogni cosa.

La sua razza è indistruttibile come quella della pulce; l'ultimo uomo vive più a lungo di tutti.

«Noi abbiamo inventata la felicità» - dicono gli ultimi uomini, e ammiccano.

Si lavora ancora poiché il lavoro è uno svago. Ma si ha cura che lo svago non affatichi troppo.

Non si diviene più poveri e ricchi: entrambe queste cose sono troppo opprimenti. Chi

² Il termine è molto usato dal card. Scola; vedi al riguardo P. GOMARASCA, *Meticcio: convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia 2009.

³ J. DERRIDA – A. DUFOURMANTELLE, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi; Mario PANGALLO, *Il problema filosofico dell'alterità. Saggio sul solipsismo e l'intersoggettività in Maurice Merleau-Ponty*, Euroma La Goliardica, 1989; M. P. PATERNÒ (CUR.), *L'idea e la differenza. Noi e gli altri, ipotesi di inclusione nel dibattito contemporaneo*, Editore Rubbettino 2008.

vuole ancora regnare? Chi ancora obbedire? Entrambe queste cose sono troppo opprimenti.

Nessun pastore e un solo gregge. Tutti vogliono la stessa cosa, tutti sono uguali: chi sente altrimenti, va da sé al manicomio. «Una volta tutti erano pazzi» dicono i più astuti, e ammiccano. «Noi abbiamo inventato la felicità», dicono, e ammiccano gli ultimi uomini -.

L'idealismo morale

La figura autoreferenziale della ragione illuministica moderna deve essere certamente corretta. Così come dev'essere corretta anche, e più in radice, quell'illusoria autarchia del soggetto che pareva promessa dalla visione idealistica della norma morale. Di questo genere appunto appare l'immagine della norma morale assolutamente dominante nella storia del pensiero occidentale.

Fiat justitia et pereat mundus: quest'antico detto latino bene riassume la visione idealistica della morale; essa suppone che la qualità di quel che è giusto possa essere determinata ignorando il mondo, e il corso delle cose del mondo; in particolare, ignorando le conseguenze concrete che scaturiscono dal nostro agire. Mentre in verità le cose vanno esattamente in direzione contraria: per giudicare di ciò che è giusto è assolutamente indispensabile la considerazione del senso che il mio comportamento assume agli occhi di altri. In tal senso, si può dire che appunto l'altro è testimone del significato e del valore morale del mio comportamento. Soltanto grazie al senso che il mio comportamento assume ai suoi occhi sono in grado io stesso di capire quello che faccio, e anche di giudicarlo la qualità.

Critica della morale idealista

Per rendere un poco più perspicuo il senso di queste affermazioni mi riferisco ad un idealtipo concreto, che tutti possono facilmente realizzare nella loro immaginazione – spero. Mi riferisco più precisamente all'idealtipo dell'uomo *moralista*: si tratta di quel tipo umano che di fronte ad ogni contestazione si appella sempre e subito alla propria coscienza; egli appare assolutamente refrattario ad ogni considerazione del giudizio che altri diano dei suoi comportamenti. Gli basta essere in pace con la sua coscienza – dice. Gli altri gli contestano che dovrebbe avere qualche attenzione in più all'obiettivo d'essere in pace, non solo con la sua coscienza, ma anche con loro. Mi riferisco anzitutto agli altri più vicini, ai famigliari dunque, al coniuge, ai figli, ai fratelli. La protesta d'essere in pace con la propria coscienza assomiglia spesso a un pretesto per non dare retta all'altro. La difesa nei confronti

del prossimo mediante l'appello agli ideali è particolarmente frequente ed evidente negli adolescenti; e oggi l'adolescenza è interminabile.

La critica aspra del soggetto moralista, dell'uomo dunque che protesta di disporre di una voce interiore che lo dispenserebbe dall'ascoltare le voci esteriori, è proposta in maniera esplicita da un grande filosofo come G. W. F. Hegel, in polemica con Kant.

In prima battuta la critica che Hegel oppone alla dottrina kantiana dell'imperativo categorico assume la forma della critica romantica proposta da J. Ch. F. Schiller; accusa cioè la supposta antitesi tra dignità della legge e spontaneità del desiderio; essa compromette la grazia dell'ideale morale, realizzata invece ad opera dell'*anima bella*. Quest'anima realizza una conformità spontanea alla legge, tale da superare quella persistente eteronomia interiore che è invece implicita nella costrizione che la ragione dovrebbe esercitare nei confronti del sentimento, e delle forme native del desiderio in genere secondo Kant. La figura dell'anima bella è il risultato di un'educazione estetica che corregga la scissione interiore dell'uomo. Tale scissione è alimentata nella civiltà moderna dalla divisione sociale del lavoro, che comporta appunto la scissione tra identità privata dell'anima e opera sociale. L'ideale dell'anima bella è descritto mediante la ripresa della figura greca dell'armonia tra il bello e il buono. L'ideale etico è descritto in Schiller - anche in questo rappresentativo dello spirito destinato ad affermarsi nell'epoca seguente - come ideale estetico. Al punto di vista di Schiller è assai vicino Hegel nel *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798): la legge della ragione differisce da quella dei prelati europei che reggono Chiesa e Stato soltanto perché rappresenta un signore dentro piuttosto che fuori; ma sempre di un despota si tratta. La realizzazione dell'autonomia effettiva esige non rispetto per la legge, ma amore per ciò che la legge prescrive, e dunque il venir meno della legge stessa quale comando. Questa riconciliazione tra l'inclinazione del cuore e la legge nella forma del bel sentire diventa oggetto di una critica caustica nella *Fenomenologia dello spirito* (1807). Dell'anima bella e della sua cura per la propria armonia viene denunciato il tratto scadente: quella cura opera nel senso di trattenere da ogni forma di oggettivazione storica, e dunque da ogni agire effettivo. All'anima bella «manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e sopportare l'essere. La coscienza vive

nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno; e per conservare la purezza del cuore fugge il contatto con l'effettualità»; «un'infelice anima bella, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vacua caligine che si dissolve nell'aria».

Tale critica prospetta dunque la necessità per la libertà dell'uomo di misurarsi con l'effettualità storica. La coscienza, quando sia intesa quale presenza immediata del soggetto a se stesso costituisce soltanto un momento astratto dello spirito; la stessa figura della coscienza morale, quando sia intesa come pretesa conoscenza della legge che si realizzerebbe a monte di ogni riferimento empirico, appare ad Hegel come un momento soltanto astratto della esperienza morale. Dal momento astratto della *moralità* proprio dello spirito soggettivo distingue l'altro momento astratto, del *diritto*; e dei due cerca la sintesi nella forma superiore dell'*eticità*. Soltanto quest'ultima consente di togliere definitivamente le scissioni che il pensiero illuministico rappresentava come tragiche.

Alla critica hegeliana all'uomo della coscienza si deve riconoscere un indubbio aspetto di verità: l'imperativo morale (o categorico) non ha affatto la fisionomia dell'*idea*, di una *legge* universale enunciata da nessun luogo o anche di *valori* definiti in termini idealistici; l'imperativo categorico prende invece forma attraverso l'esperienza, e più precisamente attraverso l'esperienza pratica del rapporto di prossimità con altri. L'altro non è certo il Messia, io il Signore, come minaccia di essere il volto nell'ottica di Levinas; l'altro è piuttosto colui che pro-voca, che chiama al posto di un Altro, che è testimone dell'Altro.

Occorre per altro subito precisare che questa prossimità si realizza in prima battuta anticipando la scelta del soggetto, anticipando la sua libertà; proprio attraverso tale anticipazione essa poi anche suscita la libertà; più precisamente, impone un imperativo, a fronte del quale il singolo deve risolversi, deve decidere, se credere e obbedire o sospettare.

La libertà non consiste – come pensano i più – nella possibilità di fare quel che si vuole; consiste assai più nella possibilità di volere quello che si fa. Consiste nella possibilità di legarsi all'agire, e dunque alla vita effettiva.

La malattia maggiore dell'uomo moderno è appunto quella di non saper volere, di non sapersi riconoscere come legati alle proprie scelte. Tale malattia è aspramente denunciata da Nietzsche (anche nel brano sopra citato). Tale

malattia condanna il soggetto a rimanere sempre sospeso alla rinnovata esperienza del *piacere*, del *sentirsi*, dunque della saturazione sensibile e passiva del desiderio; che condanna per altro verso a rimanere sempre sospesi al consenso ammiccante degli altri.

Per essere libero, e cioè per divenire capace di volere, l'uomo dev'essere in grado di promettere. La promessa d'altra parte non può essere il risultato di un semplice atto di arbitrio, di un'ostinazione della volontà; essa è possibile soltanto a condizione che sia a sua volta autorizzata da una speranza.

L'evento della prossimità dell'altro

Nell'evento sorprendente della prossimità con l'altro è iscritta appunto una promessa. Per illustrare il senso e la verità di tale affermazione dobbiamo riferirci alle esperienze elementari di relazione con l'altro, agli incontri per così dire *archeo-logici* (e cioè, che stanno al principio) e quindi anche *arche-tipi* (quelli cioè che offrono il modello a tutti gli altri rapporti che poi si aggiungeranno).

L'incontro primo sotto il profilo cronologico è quello tra il bimbo che nasce e la madre. In effetti esso appare come un evento assai istruttivo per intendere in generale la forma propria di ogni relazione con l'altro; e tuttavia ha l'inconveniente d'essere un rapporto di prossimità assai asimmetrico. L'espressione più evidente di tale asimmetria è il difetto di parola del bambino (*infans*). In tal senso, l'articolazione del significato di cui è gravido l'incontro – e più precisamente, della promessa per un lato e del comandamento per altro lato istituiti dall'evento di quella prossimità – diventa possibile soltanto grazie alla lingua della madre, a una lingua nata altrove. Il luogo archetipo della nascita della lingua è indubbiamente l'evento della prossimità tra uomo e donna. Sotto tale profilo, l'incontro più archeologico, quello che assume valore archetipo più evidente, è appunto quello reso possibile dalla prossimità tra maschio e femmina. E tuttavia esso è anche quello del quale più difficile è dire. Ad esso risaliamo attraverso la considerazione dell'altro evento di prossimità, quello tra figlie e genitori.

L'altra che promette un mondo

Per il figlio senza parola l'*altro* è certo una promessa assai prima che una minaccia, e assai più che una minaccia. L'altro è anzitutto l'*altra*, la mamma. Essa in realtà non è subito un'*altra*, è prima di tutto un mondo, un *kosmos*. Essa appare ai suoi occhi come l'ambiente propizio e promettente, che solo mostra come sia possibile il cammino della vita. Il rapporto con la madre inizialmente non ha per il piccolo la forma del

dialogo, ma quella di un *reclamo*: la protesta alimentata dal bisogno prepotente suscita la risposta saturante della madre. La risposta della madre tuttavia ha una figura diversa dalla mera saturazione del bisogno; la forma della risposta a un'invocazione, a una domanda non espressamente formulata; la mamma intende la parola che il bambino non sa esprimere. Una tale fisionomia della risposta materna non è scritta soltanto nei sentimenti o nei pensieri della mamma, è detta dalle sue parole. Appunto attraverso le parole la mamma protesta il significato intenzionale che assume la sua risposta al pianto del bambino. E la parola già allora dice il *per sempre*: il per sempre della sua presenza, e dunque il carattere di promessa che assume la sua cura per il bambino.

Appunto in tal modo ella diventa *l'altra* per lui, e il bambino diventa *io*. Sarebbe certo esagerato dire che il bambino diventa soggetto grazie alla presenza intenzionale a lui della mamma; e tuttavia egli non accede alla coscienza di sé, dunque di quell'io che è dall'origine, se non grazie alla testimonianza della mamma; nella peggiore delle ipotesi, della mamma che egli stesso si inventa.

A misura in cui la mamma assume la figura di *altra*, il rapporto con lei assume la figura di una *alleanza*, in questo senso: il bambino non può essere se stesso se non (cor-)rispondendo all'attesa della mamma. A misura in cui la risposta della mamma al bisogno e al pianto del bambino assume la fisionomia di parola, cessa per il bambino la possibilità di chiedere piangendo; egli deve chiedere con la parola, deve addirittura chiedere *per piacere*, che è come dire appellandosi a quel regime di alleanza – di grazia, di piacere reciproco – che regge i loro rapporti.

La promessa *per sempre* che la mamma fa al figlio è vera? Oppure è soltanto un pio inganno, veniale certo, nel senso che ad esso la mamma deve ricorrere per rimediare alla provvisoria indigenza del bambino, ma pur sempre inganno? Il pensiero illuminista moderno pensa appunto che si tratti di pio inganno. Il bambino dovrà essere progressivamente educato al comportamento responsabile e non magico, autonomo e non eteronomo.

Gli psicologi dell'età evolutiva spesso descrivono la morale infantile appunto quasi fosse una morale *eteronoma*.⁴ La norma del bene e del

⁴ Mi riferisco soprattutto a Jean PIAGET (vedi di lui *Il giudizio morale nel fanciullo*, Giunti, Firenze 1993) e a Lawrence KOHLBERG (vedi su di lui R. VIGANÒ. *Lawrence Kohlberg, Vita e Pensiero*, Milano 1981).

male per il bambino è la mamma. Bene è quel che fa contenta la mamma e male è quello che la fa scontenta. Questa forma della coscienza morale deve essere effettivamente qualificata come eteronoma e provvisoria? Oppure essa esprime – certo in forma infantile – una verità che per essere detta sempre da capo deve appellarsi all'esperienza infantile?

Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite – dice Gesù ai discepoli, che tentano invece di allontanare i bambini da lui – *perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio*; e aggiunge questo impegnativo teorema: *In verità vi dico: Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non entrerà in esso* (Mc 10, 14s).

Il ricorso all'immaginario del bambino caratterizza già racconti antichi dell'alleanza. Penso a quella suggestiva immagine di Es 19,4: *Voi stessi avete visto [...] come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me*. L'esodo dunque è letto ricorrendo all'esperienza infantile e subito precisando come quel gesto precoce istituisce il fondamento dell'imperativo: *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli; perché certo mia è tutta la terra!* e tuttavia voi sarete miei a titolo particolare: *Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti* (19, 5-6).

Ascoltare la voce e custodire l'alleanza vuol dire obbedire alla legge, ai comandamenti di Dio. Soltanto attraverso l'obbedienza il popolo si appropria della parola iscritta nell'evento sorprendente dell'esodo. Il principio affermato per riferimento all'esodo vale anche per la vicenda biografica di ogni nato di donna. Egli viene al mondo come salvato dalle acque; la meraviglia che connota la prima schiusura del bambino allo spettacolo sorprendente della realtà annuncia la parola, che di fatto il bambino ascolterà dalla bocca della mamma. Appunto ascoltando la voce e praticando la fedeltà all'alleanza il piccolo diventerà figlio.

L'immaginario del bambino sarà ripreso dalla predicazione profetica. Il testo più eloquente è quello di Osea, che si riferisce e esattamente all'esperienza dell'esodo:

Quando Israele era giovinetto,
io l'ho amato
e dall'Egitto ho chiamato mio figlio.
Ma più li chiamavo,
più si allontanavano da me;
immolavano vittime ai Baal,
agli idoli bruciavano incensi.
Ad Èfraim io insegnavo a camminare

tenendolo per mano,
ma essi non compresero
che avevo cura di loro.
Io li traevo con legami di bontà,
con vincoli d'amore;
ero per loro
come chi solleva un bimbo alla sua guancia;
mi chinavo su di lui
per dargli da mangiare. (Os 11, 1-4)

Questo dunque è il primo volto dell'altro: egli è altro che mi accoglie, che mi promette la possibilità di vivere; ma – appunto – soltanto promette; egli è testimone di altri, che sta oltre di lui. La fissazione obiettiva della legge dell'alleanza è la condizione perché venga alla luce il valore testimoniale dell'altro per rapporto a Colui che è all'origine della vita mia e dell'altro. Perché l'altro non sia minaccia è indispensabile che appaia come testimone di altro, e non come signore di me.

L'altro come aiuto a lui corrispondente

Questo nesso tra accadimento sorprendente della prossimità, risonanza di una promessa e imposizione del comandamento è illustrato in maniera ancor più chiara dall'esperienza dell'incontro tra uomo e donna. In maniera ancor più chiara, nel senso che in quel caso appare molto evidente la reciprocità del rapporto. Non è da una parte sola la promessa, ma da entrambe le parti. Non c'è una parte che ami dall'inizio e mediante la sua iniziativa susciti la risposta del partner; entrambi sono sorpresi dalla prossimità reciproca quasi come dal risveglio da un sonno. Le parole rispettive non sono predisposte, ma sono come suscitate dalla meraviglia.

La meraviglia è interpretata dal racconto biblico di Gen 2, 18-25 come segno dell'anticipazione di Adamo e della sua compagna ad opera del disegno "notturno" di Dio. Fin dall'inizio Dio vide che non era bene per l'uomo essere solo; vide che, solo, l'uomo non avrebbe conosciuto alcun bene. Vide che per conoscere il bene, il bene capace di autorizzare la sua libertà, la sua dedizione, la sua volontà, l'uomo aveva assoluto bisogno di un aiuto a lui corrispondente. Fece cadere Adamo in un sonno profondo *tardema*⁵), gli tolse la costola e plasmò la sua compagna.

⁵ In Gen 15,12 è scritto che *Mentre il sole stava per tramontare, un torpore (tardema) cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì*; la parola designa il sonno torpido nel quale l'uomo cade quando avverte la prossimità di Dio; egli non può sostenere la visione di ciò che Dio fa; quando Dio opera, l'uomo dorme.

Appunto il disegno precedente di Dio consente all'incontro di apparire promettente. Non solo promettente per Adamo, ma promettente anche per la sua compagna. La promessa che Adamo le fa è, in prima battuta, ignota ad Adamo stesso. È così interpretata una legge evidente del rapporto tra uomo e donna: l'esperienza grata dell'incontro comporta che essi si esprimano l'un l'altro una promessa ancor prima di rendersene conto. Viene però il tempo nel quale la promessa può e deve diventare consapevole e deliberata.

La legge dell'agire come comandamento

Appunto la fedeltà alla promessa fatta è la forma radicale dell'impegno matrimoniale; quella fedeltà è la forma che sempre assume l'impegno morale, in ogni rapporto.

Mediante l'accadimento della prossimità di altri alla mia vita Dio stesso accade nella mia vita. Appunto attraverso tale accadimento si annuncia insieme il suo *comandamento*.

La norma dell'agire umano ha la forma del comandamento perché l'uomo non è artefice del proprio bene. Il bene che solo può giustificare il suo volere ha la figura di una promessa. Essa può, rispettivamente deve, essere creduta; non può essere verificata attraverso l'esperimento.

In tal senso appunto si dice che al centro del giardino era un albero della vita e/o un albero della conoscenza del bene e del male. I due alberi si contendono il centro; sono due visioni alternative del centro; danno figura alla scelta radicale di fronte alla quale noi tutti siamo posti (opzione fondamentale). Quella scelta deve essere descritta per un lato come scelta tra la fede e l'incredulità. Per altro lato essa deve essere descritta come scelta tra due figure opposte di sapienza. Appunto queste due figure opposte sono raffigurate dai due alberi. Il testo di Gen 2-3 è di genere sapienziale e l'immaginario al quale ricorre è appunto quello suggerito dalla tradizione della sapienza.

La definizione più "neutrale" della sapienza è appunto quella che vede in essa la forma del sapere che consente di conoscere la via della vita, la via dunque –ò la forma dell'agire – che consente di non pentirsi mai di ciò che è stato fatto. Esiste un tale sapere? oppure all'uomo esso è precluso, ed egli deve sempre procedere per tentativi ed errori?

La conoscenza della via della vita, e dunque la sapienza, è cercato dai saggi del mondo intero inizialmente attraverso la memorizzazione delle esperienze, delle molte esperienze. La possibilità di disporre di grandi statistiche consentirebbe di prevedere con sempre maggiore certezza come

andranno le cose in conseguenza delle singole scelte possibili. La sapienza è figlia dell'esperienza.

In tale prospettiva si comprende come possa accendersi nell'animo umano il progetto di provare tutto. S'intende, tutto quello che appare attraente, che accende il desiderio degli occhi, o della bocca, o di qualsiasi altra facoltà umana. Attraverso il test offerto dalla prova universale sarà possibile sapere che cos'è bene e che cosa è male, che cosa serve alla vita e che cosa no. Appunto questo progetto sapienziale è descritto nella Bibbia mediante l'immagine dell'albero della conoscenza del bene e del male. *Conoscere* vuol dire provare; *il bene e il male* vuol dire tutto; *s'intende*, tutto ciò che accende il desiderio. Ma Dio aveva detto: *Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti* (Gen 2, 16-17).

L'albero della vita rappresenta invece la vera sapienza. La sua figura non è espressamente descritta in *Genesi*, ma tutta la tradizione biblica la definisce come sapere che comincia dal *timore di Dio*, dalla memoria dunque della sua differenza rispetto a noi.