

Charles André Bernard

Teologia affettiva

Edizioni Paoline

Titolo originale dell'opera:

Théologie affective

© Les Editions du Cerf, Parigi 1984

Versione integrale dal francese,
interamente rivista dall'Autore, di
Maria Giovanna Muzj e Benedetta Papasogli

Imprimatur

Frascati, 7 giugno 1985

Mons. Carlo Meconi, *Vic. Gen.*

© EDIZIONI PAOLINE s.r.l. 1985

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (Milano)

Distribuzione: Commerciale Edizioni Paoline s.r.l.

Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

ISBN 88-215-0969-9

PREMESSA

Non appena si volge l'attenzione ai problemi affettivi, si rimane colpiti dalla loro estensione. Per esempio: non c'è bisogno di essere grandi amici degli animali per riconoscere nel cane o nel gatto movimenti di gioia, di attesa o di aggressività; essi poi sanno pure interpretare il tono della nostra voce. All'altra estremità del campo psichico, poeti e mistici hanno saputo esprimere poderosi sentimenti di contatto col cosmo e col divino. E le comuni opere letterarie o artistiche occupano l'immenso spazio delle pulsioni e dei conflitti che qualificano la nostra affettività.

Se teniamo presente l'importanza di questo campo affettivo, si ha l'impressione che la teologia recente non abbia consacrato molti sforzi a studiarlo. Diverse possono essere le motivazioni di tale reticenza.

Prima di tutto e soggettivamente: non è facile che il teologo si senta pronto ad affrontare l'analisi del mondo instabile e fluido dell'affettività. Abituato a maneggiare concetti e piuttosto incline a determinare norme di azione, come potrà attardarsi a soppesare le reazioni emotive per valutarne il senso spirituale?

D'altro canto l'indeterminazione stessa del vocabolario affettivo indica l'esistenza di una difficoltà oggettiva. Non che il vocabolario concernente il conoscere e il volere raccolga un consenso unanime, ma la situazione del vocabolario affettivo è incontestabilmente più discussa: la parola « passione », ad esempio, ha cambiato senso tra l'età della scolastica e la nostra. Il termine « affettività » nel suo senso globale è recente e poco definito. Noi gli daremo l'accezione più estesa. Intenderemo per affettività l'insieme dei movimenti psichici che presentino un momento di passività: tale è infatti la caratteristica comune indicata dall'etimologia e che si incontra tanto nel bisogno di bere come nel desiderio di Dio: l'uno e l'altro si impongono alla nostra coscienza. A questa istanza affettiva ricondurremo sia le pulsioni studiate dalla psicoanalisi sia i sentimenti mistici. Ecco

il vasto campo che si presenta al nostro sguardo e di cui vogliamo tentare l'esplorazione.

È una esplorazione che si rivela tanto più necessaria al teologo dal momento che egli sceglie come campo del proprio studio l'uomo nella sua relazione concreta a Dio. Non appena infatti uno affronta la teologia pratica, la riflessione sull'istanza affettiva diviene inevitabile.

Così se la teologia morale vuole considerare il proprio soggetto nella sua condizione esistenziale, è obbligata ad affrontare i problemi affettivi: san Tommaso per esempio li affronta nel trattato *De passionibus*, che occupa un posto notevole nella parte morale della *Summa theologiae*.

Di fatto l'etica, introducendo le nozioni di dovere, di obbligo, di precetto, costringe la persona a ordinare la propria affettività per inserirla tanto in un ordine oggettivo quanto in un progetto personale. A un primo sguardo l'attività etica appare sempre antagonista della spontaneità affettiva: non c'è moralista che non si ponga il problema di una gerarchia di valori cui deve accordarsi la condotta della persona. Non siamo così ingenui da credere che oggi si possa fare a meno dell'istanza morale! Quale persona responsabile permetterebbe la liberazione di tutte le potenze di aggressività e di godimento? Le questioni affettive interpellano necessariamente il moralista.

A sua volta la vita morale e cristiana fa appello a una riflessione sull'affettività. Riassumendo tutta la legge nel doppio comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, Cristo invita a riflettere sulla natura di tale amore. Esso si identifica puramente e semplicemente con l'obbedienza alla legge riconosciuta dalla ragione, o implica altri fattori che giova ricondurre all'istanza affettiva? D'altronde, come vivere concretamente il precetto « Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente » (Dt 6,5; Mt 22,37)? L'integralità di questo amore non implica necessariamente una partecipazione affettiva? Quale? Cercheremo di determinarla. Ma fin d'ora notiamo questa nuova intrusione dell'affettività nel campo teologico.

Dal campo della teologia morale, il problema affettivo deve passare anche a quello della teologia dogmatica. È infatti caratteristico della Rivelazione cristiana designare Dio non solo come essere eterno e dominatore della storia — « Io sono Colui che sono », dice Dio a Mosè; « Io-Sono mi ha mandato a voi...

il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe » (Es 3,14-15) —, ma anche come amore: « Dio è amore » (1Gv 4,8.16). E attraverso il racconto degli interventi di Dio nella storia noi sappiamo che tale amore è benevolenza, pietà, misericordia. Se dunque ci atteniamo a queste categorie, dobbiamo applicare a Dio nozioni affettive. Esse sono troppo presenti nei libri della Bibbia, perché una riflessione autenticamente teologica possa trascurarli.

Ma porre in Dio operazioni che risalgono all'istanza affettiva introduce un problema teologico nuovo: poiché abbiamo qualificato l'affettività come essenzialmente passiva, bisogna domandarsi come e in quale misura una tale nozione possa applicarsi a Dio.

Ancora: se da una parte Dio si definisce come amore e misericordia, e se dall'altra parte la legge morale fondamentale si riassume nell'amore, è giusto chiedersi: queste due proposizioni non saranno unite da legami intelligibili profondi? In altri termini: bisogna domandarsi se una teologia conseguente non debba includere una riflessione approfondita sul senso e la funzione di una teologia affettiva.

L'interrogativo è tanto più impellente se consideriamo non solo i principi della vita cristiana ma anche il suo sviluppo concreto. La partecipazione alla grazia divina, che è il primo effetto dell'amore di Dio in noi, non implica forse una trasformazione della coscienza dovuta all'introduzione di elementi nuovi, appartenenti all'istanza affettiva? Citiamo alcuni esempi che stimolano immediatamente la riflessione: i doni dello Spirito Santo ci arricchiscono di sapienza, di forza, di timore e di pietà e così si inseriscono nella nostra affettività spirituale; similmente l'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni spirituali, di cui sant'Ignazio ha codificato le regole di discernimento, somiglia all'esperienza dei momenti depressivi o euforici. Tutte queste osservazioni ci invitano a porre il problema teologico di una affettività spirituale.

Di fatto una riflessione approfondita sull'affettività s'impone soprattutto nel campo della teologia spirituale. Che cosa intendiamo per teologia spirituale, se non una riflessione sistematica sulla vita dello spirito (che, per noi cristiani, è simultaneamente una vita nello Spirito) e dunque su una certa esperienza di un mondo trascendente? È abbastanza evidente che una esperienza del genere si sviluppa in un clima affettivo: a partire

da quel cambiamento del cuore che è la conversione fino a quella consumazione in cui uno gusta i frutti dello Spirito ed è anticipata la beatitudine, si operano trasformazioni profonde che coinvolgono i sentimenti e le disposizioni fondamentali dell'uomo in cerca di Dio. Se il teologo dogmatico tende a rinchiudersi nelle questioni attinenti la riflessione su strutture universali, il teologo spirituale si trova confrontato con l'esistenza stessa e con le sue implicazioni affettive.

Ma la teologia spirituale non può considerare una istanza puramente soprannaturale senza tener conto dell'inserimento di tale realtà nello psichismo umano. Tanto più che suo scopo principale è condurre la persona all'unificazione interiore. È dunque suo compito studiare come, nell'unità della coscienza, l'affettività soprannaturale entri in rapporto con la dimensione affettiva naturale in tutta la sua complessità. Il problema è reso più urgente dal fatto che, appunto nel campo affettivo, l'unità della coscienza s'impone con forza. Chi non ha notato che una leggera indisposizione o contrarietà basta a introdurre un turbamento in uno stato morale o spirituale che pure sembrava saldo? I padri spirituali sanno perfettamente che i problemi loro sottoposti comportano una dimensione affettiva notevole, quando addirittura non siano puramente affettivi.

Poiché in questo studio ci proponiamo di affrontare l'insieme del problema affettivo quale si presenta al teologo, e particolarmente al teologo spirituale, nella *prima parte* ci soffermeremo a definire l'istanza affettiva in tutta la sua ampiezza. Non ci limiteremo solo al livello psicologico, ma, come abbiamo accennato, esamineremo il problema affettivo anche nel suo applicarsi a Dio e sotto le forme di cui si riveste nella vita cristiana partecipante della vita divina.

In una *seconda parte* ci sforzeremo di presentare un insieme di riflessioni sul problema dell'unificazione affettiva. Evidentemente tali riflessioni riguarderanno il problema spirituale, ma anche il problema morale, intimamente legato al primo. Si tratterà dunque di delineare una specie di pedagogia dell'affettività: come sviluppare un'affettività sana e ordinarla in funzione di un progetto personale? Affinché tale progetto abbia successo occorre tener conto di tutti gli strati affettivi che compongono la psiche umana. Ciò significa che faremo appello tanto alle nozio-

ni psicoanalitiche quanto ai concetti fenomenologici e ai dati teologici. In questo campo non si può trascurar nulla a priori: giova invece operare un continuo discernimento.

Inoltre — e sarà l'oggetto della *terza parte* — la teologia affettiva deve interrogarsi sulla funzione spirituale dell'affettività: quale ruolo svolga l'affettività nella vita cristiana, specialmente nel processo di trasformazione che caratterizza la vita spirituale evoluta.

Per illuminare quest'ultimo aspetto ci rifaremo agli antichi teologi che hanno cercato di definire il ruolo dell'amore nella vita spirituale. Ci riferiremo particolarmente a sant'Agostino, ma anche ai rappresentanti della teologia monastica che si ispirano a lui. Questi ultimi già sistematizzano la loro riflessione sulla teologia affettiva, e allo scopo utilizzano la propria esperienza spirituale. A partire dalla teologia scolastica, questa teologia affettiva — pur senza essere assente dalle opere dei grandi maestri — ha trovato un rifugio privilegiato presso gli spirituali ed i mistici. Ricorreremo dunque anche a costoro per fondare solidamente le nostre conclusioni.

Disegnare le linee di una teologia affettiva, suggerendo al tempo stesso una pedagogia della formazione spirituale che possa integrarla: tale è il nostro intento.

PARTE PRIMA

L'ISTANZA AFFETTIVA

La prima difficoltà che si incontra allorché si tenta una riflessione teologica sull'affettività è quella di stabilire un punto di partenza che sia comunemente accolto. Sotto questo aspetto è ben più privilegiato un trattato sulla conoscenza (*De veritate*, per esempio) o sulla volontà (*De bono; De malo*): in questo caso infatti la riflessione teologica può poggiare su una metafisica o, almeno, su una formulazione del problema generalmente accettata.

Per quanto riguarda l'affettività, invece, tale procedimento risulta impossibile. Roldán lo ha tentato nel suo saggio sulla metafisica del sentimento¹, ma non sembra abbia avuto seguaci. La ragione del suo insuccesso consiste essenzialmente nella scelta di una prospettiva ontologica: assegnando ad una facoltà affettiva un oggetto trascendentale — il piacevole, il *gratum*, analogo al vero e al bene — egli lasciava troppo nell'ombra l'aspetto di passività, che è comune a ogni coscienza affettiva e che pur occorre mettere in rilievo. In realtà, dato che l'affettivo implica la recettività di un soggetto, diviene impossibile conferirgli di primo acchito una dimensione trascendentale. L'affettivo rimanda alla condizione biologica come a suo primo supporto; la trasposizione alla sfera spirituale, e poi a quella divina, non può essere considerata come acquisita, al contrario: è problematica.

Per precisare la nozione di affettività siamo dunque rinviiati alla psicologia. Questa sola può guidarci nella via di una elaborazione concettuale che considera la realtà concreta e fonda una comprensione dell'esperienza.

D'altronde, non volendo pregiudicare il senso e l'estensione della nozione di affettività, in questo studio impiegheremo l'espressione poco usuale di «istanza affettiva». L'idea di istanza affettiva si oppone a quella di facoltà distinta, come la concepiva Roldán; risulta infatti che, più ancora che negli atti di cono-

¹ ALEJANDRO ROLDÁN, *Metafisica del sentimento*, Madrid, 1956.

scenza o di volontà, nel campo dell'affettività è il soggetto intero che sente: soffre fisicamente o moralmente senza poter veramente oggettivare la propria sofferenza. Inoltre l'uso della suddetta espressione ci permette di lasciar completamente aperta la questione del suo campo di applicazione: possiamo riferirla all'affettività animale come all'affettività umana; e vedremo se sia possibile applicare tale nozione a Dio stesso.

Ma — ed è la seconda difficoltà — a quale forma di psicologia ricorrere per elaborare la nozione di istanza affettiva?

Sarebbe naturale seguire qui le indicazioni della psicoanalisi. Non si può negare che, sotto l'influenza decisiva di Freud, sia stata riscoperta l'importanza fondamentale dell'affettività nel comportamento umano. Elaborando il concetto di libido, il padre della psicoanalisi cercava di definire la pulsione originaria radicata nella realtà biologica. Dimostrava così che la storia personale, fin dai primi istanti, condiziona non pochi comportamenti adulti. Certamente offriva una chiave per una comprensione più unitaria del comportamento umano.

Tuttavia, per lo scopo che ci proponiamo in questo studio, partire da una prospettiva psicoanalitica presenta inconvenienti. Se infatti ci atteniamo all'approccio ordinario della dottrina freudiana, la sua insistenza sull'importanza della pulsione sessuale — la libido — è tale, da fare di questa il punto di riferimento quasi esclusivo per ogni comprensione dell'affettività. Certo, la pratica clinica conferma tale importanza nei casi di turbe di comportamento della persona. Ma ridurre l'energia affettiva alla libido sessuale sembra un a-priori discutibile a chi vuol precisare la nozione stessa di affettività.

D'altronde Freud stesso è arrivato a riconoscere, accanto al principio di piacere o *eros*, un principio di distruzione, *thanatos*, che corrisponde praticamente alla pulsione di aggressività. Bisognerebbe tener conto anche del dato fondamentale che agisce nello sviluppo della psiche, cioè dell'importanza dei rapporti parentali o sociali; il bambino reagisce a questo ambiente personale cercando di armonizzarsi con esso o manifestando la propria ostilità. Siamo già ben lontani dalla semplificazione corrente della dottrina freudiana! Approfondiamone ulteriormente la presentazione e ci renderemo conto come la sua complessità esiga una riflessione sulle basi stesse dell'istanza affettiva.

È possibile infatti distinguere nella dottrina freudiana due diversi piani di comprensione. Da un lato, un insieme di nozioni

illumina vivamente il comportamento della persona. Si tratta in primo luogo dei principi dinamici dell'affettività che, fondati sulla realtà fisiologica, governano i movimenti di fondo: il principio di economia dell'energia psichica, o il principio di ripetizione, che portano il soggetto rispettivamente a ridurre le tensioni psichiche o a riprodurre le esperienze vissute. In secondo luogo si tratta delle strutture della psiche che si costruiscono di pari passo con la crescita dell'individuo: nella sua relazione con l'ambiente il soggetto sviluppa un Super-Io che agisce sulle manifestazioni spontanee della sua affettività, mentre egli stesso passa attraverso diversi stadi definiti dall'organo fisiologico che diviene sede del piacere dominante: stadio orale, anale e fallico. Comunque si giudichi il rigore e il valore di queste distinzioni, è difficile prescindere totalmente da esse, se si vuol comprendere l'uomo.

Ma d'altro lato tali nozioni appaiono derivate rispetto al piano dell'istanza affettiva come tale. Questa va concepita in modo che da una parte la si possa applicare tanto alle pulsioni della libido come a quelle dell'aggressività; e dall'altra possa essere — se così si può dire — la materia prima nella quale operano i principi di economia dell'energia psichica e di ripetizione. Per rimanere nella prospettiva freudiana, diremo che l'istanza affettiva è questa stessa energia psichica in quanto, nel contatto del soggetto col proprio ambiente, la sua reazione è avvertita dal soggetto stesso e si integra nella psiche di lui, sia che divenga cosciente sia che rimanga inconscia.

Ora, la domanda che ci poniamo è la seguente: questa capacità affettiva ha senso soltanto se considerata nel suo sviluppo quale lo ha descritto Freud, oppure interviene anche in altri campi, come le sfere dello spirito e della relazione a Dio? Se Freud considerava le manifestazioni dell'affettività spirituale come epifenomeni di cui egli poteva dar ragione grazie alla sua dottrina della sublimazione, non altrettanto hanno fatto i suoi discepoli: Jung, per esempio, o Baudouin, Desoille, Frankl, o anche psicoanalisti della scuola freudiana come Beirnaert o Denis Vasse, i quali hanno ritenuto che il problema dell'affettività spirituale fosse autonomo.

Noi cercheremo di dar ragione dell'esistenza e del senso di quei campi affettivi che comprendono il senso morale, la creazione artistica o l'attività religiosa. Perciò noi proporremo una descrizione diversa da quella della psicoanalisi.

CAPITOLO I
SIGNIFICATO DELL'AFFETTIVITÀ

Poiché il problema essenziale che solleva l'istanza affettiva è quello di determinare una nozione sufficientemente aperta di essa, in modo che possa applicarsi tanto alla sfera dello spirito come all'ambito della coscienza animale, sembra più pedagogico chiedersi previamente quale sia la funzione e dunque il significato dell'affettività. Perché proviamo piacere e dolore?

Se la risposta sul senso del piacere è abbastanza facile, ben più difficile è elaborare la risposta sul senso del dolore. Non è esso assurdo all'occhio della ragione? Perché la malattia ci fa soffrire? O il pensiero della morte? O la perdita di un amico? Ammettiamo facilmente che il piacere adempie alla funzione di segnale vitale; ma perché una sofferenza può indurre al suicidio?

Per rispondere a queste domande, il miglior metodo sembra quello di tentare di discernere come e perché compaiano sensazioni di piacere e di dolore. Una volta compresa più profondamente la funzione di questi affetti fondamentali, afferreremo meglio il senso delle affezioni umane più elaborate.

Faremo riferimento soprattutto alla psicologia genetica di Maurice Pradines¹. Secondo questo Autore, « la specializzazione *funzionale* è il vero carattere psicologico attraverso il quale si stabilisce una demarcazione di fatto, e non più soltanto di valore — cioè di apprezzamento — tra funzioni che appartengono a tutti gli esseri dotati di vita psichica e funzioni considerate *superiori* perché appartengono solo all'uomo »². Che tale sia il caso dell'affettività, le pagine precedenti lo hanno dimostrato sufficientemente. E possiamo scoprire un segno della convenienza di questo metodo con il caso particolare dell'istanza affettiva: fra i trattati di psicologia generale quello di Pradines assai più

¹ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, 3 voll., P.U.F., Parigi, 3^a ed., 1948ss.

² *Ibid.*, t. I, p. XV.

di ogni altro attribuisce all'affettività grande importanza e attenzione.

Applicato al problema dell'affettività, il metodo genetico ci porta ad una prima affermazione semplice e capitale: l'affettività appartiene al vivente come tale. Man mano che il vivente evolve verso la complessità, diviene più capace di allontanare da sé ciò che lo minaccia: il contatto diventa toccare, poi diventa odore, infine diventa suono e segnale ottico; la minaccia è percepita più da lontano, come, correlativamente, la preda manifesta la sua presenza da una distanza maggiore. Per il fatto di questo allontanamento progressivo, piacere e dolore, che sono le affezioni elementari, a poco a poco appaiono non più incitazioni immediate alla reazione vitale, ma segnali per un comportamento differito. In tal senso riconosciamo, con lo stesso Pradines, che « il piacere e il dolore sono certamente i motori fondamentali dell'attività psicologica elementare: il dolore dà all'animale, incondizionatamente, il segnale della difesa; il piacere, appena conosciuto, diviene il segno infallibile dell'oggetto del bisogno e, da quel momento, tende a rimpiazzare l'oggetto stesso. L'allenamento anche più sapiente può soltanto utilizzare questi dinamismi, senza giungere mai ad aggirarli. Il piacere e il dolore, con le anticipazioni che la memoria ne permette e le emozioni che ne risultano, dominano tutta l'attività dell'animale, che potremmo chiamare molto semplicemente l'attività affettiva »³. L'esperienza mostra tuttavia che tali segnali sono caratterizzati da una certa approssimazione: il segnale doloroso non è proporzionato alla gravità oggettiva della minaccia e il piacere del possesso presuppone comportamenti che, negli animali superiori, raggiungono una grande complessità e sono talvolta sottoposti, specie nell'attività sessuale, a ritmi variabili.

Se per maggior chiarezza teniamo presente l'immagine dell'animale già provvisto di una reale autonomia di comportamento e di spostamento — per esempio la volpe non ancora addomesticata dal *Piccolo Principe* —, discerneremo in esso due tipi di tendenze. Adottando anche qui il linguaggio di Maurice Pradines, distingueremo la *tendenza a un'azione* (espressa con un verbo), dalla *tendenza verso un oggetto* che definisce un'attività specifica (oggetto espresso con un sostantivo). La prima designa l'impulso vitale: a fuggire, a mettersi in movimento, a nutrirsi;

³ M. PRADINES, *op. cit.*, t. I, p. 183.

la seconda designa lo slancio del soggetto verso un oggetto concreto: il nutrimento, il partner sessuale, la preda⁴. In questo senso, evidentemente, la *tendenza verso* è sempre un uscire del vivente verso qualcosa di esterno a lui, mentre la *tendenza a manifesta* il dinamismo endogeno dell'animale⁵.

Insistiamo ancora sul dinamismo intrinseco al vivente. Esso ci è così familiare che non ne prendiamo più sufficiente coscienza. Invece dovremmo provar meraviglia di fronte allo slancio vitale che, a partire da un germe e secondo un ben definito programma di sviluppo, porta l'embrione verso la forma adulta. Ciò significa, prima di tutto, che l'animale possiede una tendenza radicale a perseverare nell'essere e a crescere; in secondo luogo che esso è in simbiosi costituzionale con un universo a lui connaturale. Evidentemente questo dinamismo si iscrive nel tempo secondo il ritmo del concepimento, della nascita, della maturazione, della generazione e della morte.

Spinto dunque da questa esigenza interiore di espansione e di sviluppo, ogni vivente entra in relazione col mondo che lo circonda. Ma, come abbiamo detto, la tendenza non sempre raggiunge immediatamente il suo oggetto. Negli animali superiori la distanza tra lo slancio tendenziale e la sua soddisfazione aumenta. Qui, legato alla coscienza di tale distanza, appare un altro elemento caratteristico dell'affettività: il desiderio. Dal punto di vista della coscienza possiamo addirittura dire che l'istanza di desiderio è la prima ad apparire; è la tendenza divenuta cosciente.

D'altra parte il vivente sperimenta la necessità della lotta per conquistare certi beni e sottrarsi alle minacce che pesano sulla sua vita. Insieme con l'istanza di desiderio determiniamo anche un altro tipo di movimento affettivo: quello legato ai bisogni della difesa e dell'aggressività.

La distinzione appena fatta tra desiderio e aggressività è tanto comune da apparire quasi banale. La si trova in Aristote-

⁴ *Ibid.*, t. I, pp. 153-160.

⁵ La tendenza così definita corrisponde abbastanza bene all'*appetitus* degli scolastici. In san Tommaso, per esempio, l'*appetitus* concerne anche l'inorganico (*appetitus naturalis* del fuoco verso l'alto). Per lui tutto il creato è provvisto di un dinamismo fondamentale, che lo rende analogo a un vivente; così la tendenza appare come qualcosa d'universale. In più, san Tommaso contempla sempre un universo gerarchizzato dotato di unità profonda. Perciò la sua prospettiva è risolutamente oggettiva. Ogni essere tende a trascendersi nell'universo, come l'uomo tende a trascendersi verso Dio. In questo senso l'*appetitus* è sempre, secondo l'etimologia del termine, *tendenza verso* (*Summa theologiae*, I, q. 80, aa. 1-2).

le, e san Tommaso si limita a riprenderla quando con la consueta chiarezza tratta dell'affettività sensibile: « Nell'affettività legata ai sensi vi sono due facoltà appetitive. Una mediante la quale l'anima tende semplicemente ad inseguire gli oggetti che le convengono nell'ordine sensibile ed a fuggire ciò che le nuoce: è la facoltà di desiderio (*concupiscibilis*); l'altra mediante la quale l'animale resiste agli attacchi di chi gli contrasta il possesso di ciò di cui ha bisogno o di chi gli nuoce: è la facoltà di aggressività (*irascibilis*) »⁶. La distinzione corrisponde a quella più moderna fra libido e aggressività. La differenza risiede nell'ambito della problematica più che nelle nozioni stesse. Per Freud la nozione di libido si riferisce all'attività umana nel suo divenire temporale: se egli la considera soprattutto sotto l'aspetto sessuale, di fatto v'ingloba tutte le varietà dell'amore⁷. Jung è ancora più decisivo: per libido intende l'energia psichica stessa⁸. Quanto all'aggressività, si può discutere sul posto da attribuirle nello psichismo, ma non si può negarne l'esistenza: donde nascerebbero le violenze e le guerre?

In base a queste prime riflessioni proponiamo una definizione dell'affettività. Nel suo senso generale, essa può essere applicata alla condizione animale che finora ci è servita da paradigma — è bene infatti, in uno studio sull'affettività, insistere sul radicamento biologico di essa —, ma beninteso noi adesso ne consideriamo la dimensione umana, la sola di cui abbiamo una conoscenza diretta. Diremo dunque che *l'affettività è la risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l'ambiente e del suo proprio stato vitale*.

Ci potremmo chiedere: quale termine deve avere la priorità nell'espressione « risonanza attiva »? Dicendo che l'affettività è risonanza nella coscienza, si dà rilievo al fatto che questa coscienza è coscienza-al-mondo e che nei riguardi di esso si trova in stato di ricettività: il neonato ha bisogno della madre e dell'ambiente prima ancora che la sua coscienza si desti; è addirittura probabile, secondo la psicoanalisi, che la nascita costituisca un primo affetto più o meno avvertito. Ma d'altra parte, non appena varcata la soglia della coscienza, bisogna riconoscere che questa non può essere una pura camera di registrazione, bensì

⁶ *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 2.

⁷ SIGMUND FREUD, *Essais de psychanalyse*, Payot, Parigi 1970, p. 100.

⁸ CARL GUSTAV JUNG, *Types psychologiques*, Librairie de l'Université, Ginevra 1950, p. 478.

una potenza di reazione. Ciò si verifica fin dall'istante della percezione, di fronte alla quale la coscienza, guidata dagli interessi soggettivi, opera una selezione. Poi vengono, secondo le qualità dell'impressione, le reazioni di desiderio o di aggressività. Se poi si considera il settore importantissimo delle relazioni interpersonali, l'affettività appare addirittura un centro d'iniziativa: la simpatia fa appello a una corrispondenza.

Impossibile perciò, in una definizione dell'affettività, assegnare il primo posto alla ricettività o all'attività. Questa constatazione è gravida di implicazioni. In particolare essa dà ragione della complessità di ogni discernimento in base alla risonanza affettiva di una situazione: l'impressione provata deriva da condizioni oggettive? Oppure è effetto di un'emotività soggettiva? O, quasi certamente, di una combinazione di questi elementi? Ma allora chi valuterà le proporzioni estremamente variabili dei fattori oggettivi e soggettivi?

Ciò che vale per la relazione del vivente con l'ambiente, si verifica altresì nella coscienza dello stato vitale. In questo caso sembrerebbe che la coincidenza della coscienza affettiva e della coscienza di sé offra un dato incontestabile. Ma dimenticheremo — e lo spiegheremo più ampiamente in seguito — che la coscienza di sé introduce una distanza tra l'affetto e il giudizio oggettivo che essa stessa ne dà: altro è il mio dolore, altra la coscienza che ne prendo e altra l'interpretazione che ne do. Molière avrebbe mai potuto scrivere il suo *Malato immaginario* se il minimo turbamento fisiologico non fosse oggetto di una interpretazione soggettiva e, in certi casi, delirante? Da questo punto di vista ritroveremo una problematica complessa, specialmente nell'ordine spirituale: da dove viene la gioia che provo al pensiero di un progetto di azione? Dal progetto stesso e dal suo valore in sé, o semplicemente dallo stato euforico in cui mi trovo? Chissà, forse potrei giungere a discernervi un sentimento di compiacimento per ciò che sono chiamato a fare!

1. IL MOVIMENTO AFFETTIVO

Riportiamo l'attenzione sulla doppia dimensione che abbiamo riconosciuto all'affettività: orientata verso l'esterno, essa è anche espressione dello stato interiore del soggetto. Il movimen-

to affettivo appare dunque particolarmente complesso anche sotto questo aspetto: la complessità interessa ora non più l'interpretazione degli affetti ma l'atteggiamento del soggetto nei loro confronti.

Nell'animale, alle tendenze innate verso il cibo, verso il partner sessuale e verso il gruppo sociale corrispondono oggetti connaturali. Una volta appagata, la tendenza riposa; e il riposo è preceduto e accompagnato da una sensazione di piacere. In altri termini, diremo che l'attività dell'animale tende tanto alla soddisfazione dei bisogni quanto alla ricerca del piacere. Fra l'impulso interno del bisogno (o lo stimolo esterno che lo ridesta), la ricerca dell'oggetto che lo appaghi e il piacere che accompagna tale appagamento, passa una linea continua. Non sembra che l'animale possa, da sé, spezzare questo arco che definisce il movimento affettivo; su tale sequenza poggiano tutte le tecniche di ammaestramento. E il fatto che si possa far leva non sul piacere del possesso ma sulla reazione di fuga davanti al dolore, non cambia realmente la natura di questo schema.

Invece, quando si tratta dell'uomo, la situazione appare ben più complessa.

In primo luogo l'uomo è capace di spezzare la consecuzione vitale bisogno-soddisfazione. Con un atto di volontà egli può imporsi una rinuncia che arriva, per esempio, fino allo sciopero della fame. Più generalmente fra la tendenza e l'appagamento si inserisce di solito l'azione dei gruppi sociali ai quali l'individuo appartiene. Simile azione finisce per lo meno con l'imporre ritmi estremamente costrittivi: nutrimento, riposo, sonno, attività sessuale ecc. La soddisfazione di qualsiasi bisogno subisce condizionamenti sociali che precedono le determinazioni della volontà.

Inoltre mentre nell'animale l'energia investita nella soddisfazione dei bisogni è in proporzione alla loro urgenza e alla loro intensità, nell'uomo constatiamo spesso una sproporzione, in particolare nei casi in cui il soggetto ha dovuto reprimere una tendenza. Allora la tendenza non si desta più soltanto alla presenza del suo oggetto connaturale, ma anche sotto l'effetto di uno stimolo che rimanda all'oggetto per un'associazione talvolta casuale. Così si scatenano reazioni aggressive, o si manifestano turbe di comportamento. D'altra parte nel campo sessuale raramente il comportamento dell'uomo è misurato dalla condizione fisiologica: l'eroticismo è una creazione dell'uomo.

Esaminiamo adesso la relazione fra l'appagamento del bisogno e l'impulso della tendenza. Dal punto di vista del soggetto il piacere è il segno sia della soddisfazione del bisogno come del fatto che la tendenza ha raggiunto la sua finalità. Per riprendere il vocabolario di Maurice Pradines, la finalità della tendenza a mangiare coincide con la soddisfazione del bisogno tramite la consumazione del cibo che mi viene offerto.

Per meglio comprendere questa proposizione e mostrarne l'importanza, consideriamone l'applicazione nel caso dell'affettività umana. Effettivamente, finché l'oggetto che si presenta rimane connaturale all'appetito, la differenza è soltanto d'ordine logico: per l'animale non c'è distanza fra l'appagamento della sua tendenza a nutrirsi e la soddisfazione della sua fame: il leone sazio riposerà. Ma quando, come avviene all'uomo, la tendenza può trovare il suo appagamento in molteplici oggetti, nasce un problema pratico: occorre sempre appagare la tendenza, anche a costo di una deviazione dal suo oggetto connaturale, oppure attenersi strettamente alla soddisfazione connaturale al bisogno? In entrambi i casi si avverterà un piacere. E Freud ci ha insegnato l'importanza del principio di piacere: per lui esso è il fondamento, temporale e logico, di tutto il comportamento umano.

2. LA MUTAZIONE RAZIONALE

Come si vede, l'affettività umana non rimane nell'ordine dell'appetito naturale, almeno se con questa espressione intendiamo la manifestazione di un'esigenza univoca⁹. Le osserva-

⁹ La nozione di natura in san Tommaso differisce profondamente dalla nozione moderna. Per noi la natura si oppone contraddittoriamente alla volontà come il determinismo alla libertà. Invece san Tommaso considera la natura come l'essenza dinamica di ogni essere: è un centro di coesione e nel contempo un centro di diffusione. Così egli può scrivere: « L'amore naturale è nelle sostanze spirituali il principio del loro amore di elezione, poiché ciò che viene prima ha sempre ragione di principio; quindi, siccome in tutte le cose la natura viene prima, ciò che appartiene alla natura è anche principio, in qualsiasi genere di realtà... La volontà, com'è noto, tende al suo fine ultimo: ogni uomo infatti desidera per natura la beatitudine. Da questa volontà naturale procedono tutte le altre affezioni, poiché, come queste sono ordinate a fini particolari, tali fini sono ordinati al fine ultimo » (I, q.60, a.2); e altrove: « Come la natura è fon-

zioni che abbiamo appena proposto ci indicano indiscutibilmente che le tendenze dell'uomo godono di una grandissima plasticità. Né la coscienza obbedisce perfettamente alle loro ingiunzioni, né i loro oggetti connaturali si impongono necessariamente. Una tale situazione esige un approfondimento del senso dell'affettività.

Per determinarlo, rimanendo fedeli alla nostra posizione metodologica, esaminiamo lo sviluppo genetico dell'affettività. Essa nasce per permettere all'animale di garantirsi la propria sopravvivenza e autonomia; in questo senso essa comanda tutta l'attività vitale. Ma con lo spirito appare un altro principio di azione, fondato sull'intelligenza delle cause. L'uomo allora diviene capace di prendere una decisiva distanza dal proprio ambiente di vita; grazie a tale distanza egli impone il suo dominio al cosmo e, entro certi limiti, alla sua stessa natura. È appunto questa mutazione che si ripercuote nel campo affettivo e colloca l'uomo in una sfera distinta da quella animale. Riprendiamo le parole di Maurice Pradines: « Non sarebbe giusto fare [dell'affettività] il principio di tutta l'attività elementare? Lungi dal misconoscere l'importanza di questa obiezione, dovremo costantemente ispirarci ad essa. È ben vero che l'affezione non limita la sua giurisdizione ad un settore della vita ma ne domina parecchi. Andiamo oltre: essa governa senza contrappesi tutta l'attività psicologica fino all'uomo, nel quale il contrappeso si rivela nell'intelligenza delle cause e nella previsione degli effetti. È certamente un'eccezione di immenso significato: vedremo infatti che il comportamento specificamente umano non si distingue dai comportamenti anteriori se non per questa sola e decisiva superiorità: la capacità congenita dell'uomo — sia essa esercitata o meno — di sottrarsi nella propria condotta alle direzioni del piacere e del dolore. Questa sola eccezione ci conferma la regola per gli altri casi, cioè la sovranità dell'affezione come movente d'azione in tutto il campo dell'attività psicologica primitiva »¹⁰.

Se comprendiamo bene la portata dell'irruzione del pensiero nel campo affettivo, saremo indotti a distinguere, con certi

damento della volontà, così il desiderabile desiderato per natura è principio e fondamento degli altri desiderabili » (*De veritate*, q.22, a.5). Daremo spazio a questa prospettiva quando tratteremo della prospettiva ontologica dell'affettività. Qui partiamo dal suo radicamento biologico per giungere alla dimensione spirituale.

¹⁰ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, p. 184.

psicoanalisti¹¹, le nozioni di desiderio e di bisogno. Per bisogno s'intende qualsiasi tendenza che possa possedere un oggetto particolare: così io ho bisogno di denaro, di sicurezza, di pane. Il desiderio invece qualifica una tendenza costantemente aperta verso un altro, incommensurabile; in ultima analisi diremo che è Dio, ma questa dimensione illimitata la sperimentiamo già in ogni rapporto personale. La persona infatti — anche se vi acconsentisse — non può divenire oggetto della soddisfazione del bisogno e della cupidigia. Nella relazione col padre, con la fidanzata, con la moglie, c'è sempre qualcosa che va al di là delle soddisfazioni che posso trarne o delle proiezioni della mia cupidigia. Sempre emerge il desiderio di qualcos'altro. Ogni desiderio è superamento. E la coscienza di tale superamento si ravviva continuamente in funzione del rinnovamento del ritmo vitale. Che cosa significa veramente soddisfare un bisogno se io so che esso si rinnoverà? L'animale, certo, vive nell'istante del bisogno, ma l'uomo può mai essere sazio? Appena lo è, già anticipa la rinascita del suo bisogno e della soddisfazione di esso. Nessuno meglio dell'*Ecclesiaste* ha espresso l'insaziabilità legata al perpetuo ricominciare del tempo: « Il vento soffia a mezzogiorno, poi gira a tramontana, gira e rigira, e sopra i suoi giri il vento ritorna. Tutti i fiumi vanno al mare, eppure il mare non è mai pieno; raggiunta la loro mèta, i fiumi riprendono la loro marcia. Tutte le cose sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo. Non si sazia l'occhio di guardare né mai l'orecchio è sazio di udire » (Qo 1, 6-8). Insaziabile, il bisogno può soltanto aiutare l'uomo a prender coscienza di un desiderio più profondo.

Che cosa c'è dunque nel pensiero che lo fa diventare la matrice del desiderio umano come tale?

Abbiamo appena messo in luce la rottura operata dall'intelligenza nella continuità biologica che porta il bisogno alla sua soddisfazione. A rigore ciò è sufficiente per orientare l'uomo verso un continuo superamento. Ma non possiamo fermarci a questo aspetto negativo. Dobbiamo almeno domandarci se il vincolo tra pensiero e affettività non sia più positivo e più profondo.

La funzione dell'affettività elementare è legata — come abbiamo visto — alla crescita e alla sopravvivenza dell'animale e

¹¹ DENIS VASSE, *Le temps du désir*, Le Seuil, Parigi 1969.

della specie: per raggiungere questo scopo l'affettività si inserisce nella continuità dell'arco biologico che va dal bisogno alla sua soddisfazione, di cui il piacere è il segno. Per rispondere alla medesima finalità l'intelligenza cambierà totalmente direzione: invece di seguire la natura, se ne distacca per conoscerla, dominarla e sfruttarla. In un primo tempo dunque l'intelligenza prende una forma tecnica. Per assicurarsi il controllo delle forze naturali essa rompe con le pulsioni affettive elementari e conquista la propria libertà rispetto al piacere e al dolore. Se vi fu una « guerra del fuoco » e se Prometeo rubò il fuoco del cielo, è perché l'uomo aveva intuito, al di là dell'ustione, l'energia che il fuoco conteneva.

Orientata interamente al dominio oggettivo sulla natura, la ragione tecnica ignora un'affettività che la vincoli a reazioni immediate. Dominare esige un distanziamento. Ma se la ragione tecnica è riuscita ad andar così controcorrente rispetto all'orientamento delle specie animali, non deve essa il suo successo ad un segreto dinamismo? Seguendo anche qui il pensiero di Maurice Pradines, diremo che « questi effetti di pensiero si ricollegano ad uno slancio tendenziale che si sottrae, in sé, all'analisi »¹². Per superare il primo orientamento dell'animalità, la vita si è appoggiata su un dinamismo vitale. Non poteva infatti rimanere totalmente estranea all'istanza affettiva, ma agiva in virtù di un'affettività nuova: rimaneva sempre vivo il desiderio di una liberazione dalle costrizioni legate all'affettività elementare; una speranza ancora oscura produceva un'aspirazione ad un'altra condizione di esistenza.

Andiamo oltre! A considerare bene la triplice tendenza fondamentale dell'animale verso il nutrimento, verso il partner sessuale e verso il compagno sociale, ci si accorge che si tratta di una tendenza essenzialmente conservatrice. Per l'animale si tratta sempre di perseverare, lui e la sua specie, nell'essere di cui ha ricevuto la forma. Il pensiero invece « è una rivoluzione permanente installata nella vita, perché è insito nel suo principio stesso rivoltarsi contro la routine ed organizzare un comportamento che ne è sempre liberato. L'essere pensante è l'essere sempre insoddisfatto che cerca continuamente di superarsi »¹³. Rovesciando così, paradossalmente, il senso primo del termine

¹² MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. II, 2, p. 234.

¹³ *Ibid.*, p. 236.

« tendenza », diremo con Pradines che soltanto nell'uomo — se intendiamo per tendenza il dinamismo transitivo in cerca di un superamento — si trova la tendenza: « Quasi mi piacerebbe porre questo paradosso: la *tendenza* vera è un fenomeno propriamente umano. L'uomo è il solo essere che *tende*, perché è il solo essere che aspira — o che almeno possa un giorno aspirare — a trascendersi »¹⁴.

3. L'EROS UNIVERSALE

Una tale prospettiva, fondata su un'analisi psicologica, si ricongiunge alla convinzione degli antichi filosofi greci. Per loro l'universo e lo spirito dell'uomo, che ne fa parte, sono percorsi da un dinamismo interiore: da un'immensa aspirazione che possiamo chiamare l'*eros* universale, uno slancio cosmico.

Per non arrivare fino a Platone, ad Aristotele, agli Stoici, basti qui invocare la testimonianza di Plotino che raccoglie e riassume la loro eredità, particolarmente per quanto riguarda la nozione di desiderio.

Molteplici sono i vocaboli che esprimono il desiderio¹⁵: segno incontestabile dell'importanza che i Greci attribuivano all'analisi di esso. Ci soffermeremo soltanto su due vocaboli. Il primo, la *hormé*, caro agli Stoici, esprime l'impetuosità propria dello slancio biologico. Ma Plotino le attribuisce un'estensione notevole: la parola non esprime più soltanto « l'affinità o lo slancio cieco iscritto nella legge degli esseri più materializzati e che costituisce il loro principio d'azione necessario, ma anche le tendenze che la ragione illumina e nelle quali risiede la libertà; non soltanto l'appetito degli animali, dei bambini e dei pazzi, le indegne condiscendenze in cui l'anima si lascia cadere ciecamente, ma anche la determinazione dell'uomo nel quale regna un "logos puro e senza passione", il solo ad essere veramente libero »¹⁶. Cogliamo qui, fondato sulla continuità dei diversi livelli

¹⁴ *Ibid.*, t. I, p. 167; sottolineatura dell'autore.

¹⁵ Cfr. RENÉ ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2^a ed., P.U.G., Roma 1967, pp. 59-64.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 60-61.

di vita, il passaggio senza fratture dall'una all'altra accezione.

Lo stesso avviene per la seconda nozione fondamentale di *eros*: l'amore, considerato in tutte le sue manifestazioni. L'amore, rispetto alla *hormè*, indica piuttosto il movimento dell'anima, mentre la seconda si riferisce al fondamento vitale. L'*eros*, dice Plotino, è « l'energia dell'anima che desidera il bene »¹⁷; sotto questo aspetto viene opposto abitualmente alla *epithumia* o desiderio dell'anima immersa nel corpo. Quale che sia la precisione di queste distinzioni, dobbiamo prendere familiarità con il pensiero degli Antichi, per i quali l'universo era mosso da uno slancio incoercibile e sempre rinnovato. Come dice eccellentemente p. Arnou: « Tutte [queste parole] esprimono il desiderio, il desiderio dalle molteplici forme, e come il desiderio stesso esse si dividono in due categorie, le quali a loro volta corrispondono alla grande divisione dell'essere intelligibile e sensibile. C'è il desiderio o l'amore che tende a salire, quello che è misto e quello che è puro, o, per usare le espressioni di Plotino (è la sola classificazione dell'amore che troviamo nelle *Enneadi*) quello che è una passione (*páthos*) o una malattia dell'anima amante a contro-senso, e quello che è un dio (*theós*). È più o meno la divisione fra appetito sensibile e appetito ragionevole, fra *epithumia* e *boulésis*, in cui Aristotele, e gli Stoici dopo di lui, riconoscevano due forme della *órexis* »¹⁸. Quest'ultima forma del desiderio, o appetito comune, può orientarsi o secondo il giudizio razionale oppure contro di esso.

Riprendendo queste prospettive greche scoperte in Aristotele, san Tommaso non poteva limitarsi ad accettare una constatazione puramente empirica: il desiderio vitale o segue il suo radicamento biologico o obbedisce alla ragione. Più fermamente del Filosofo, l'Angelico elabora la nozione di un desiderio radicato nella volontà.

Per lui infatti la volontà tende al bene universale, come l'intelligenza è ordinata al vero. E come distinguiamo fra un intelletto che coglie i principi per intuizione ed una ragione discorsiva, così distinguiamo fra una volontà che tende al Bene con un movimento semplice ed un libero arbitrio capace di scelte particolari; « volere, scrive san Tommaso, indica il desiderio semplice

¹⁷ Citato da R. ARNOU, *op. cit.*, p. 64. Abbiamo tradotto le citazioni delle *Enneadi* III, 5,4.

¹⁸ RENÉ ARNOU, *op. cit.*, pp. 63-64.

di una realtà; la volontà è dunque in relazione al fine voluto in se stesso, mentre scegliere è desiderare una cosa in vista di un'altra: riguarda dunque propriamente i mezzi in vista del fine »¹⁹. Considerare così la volontà come tendente al Bene è farla rientrare nell'istanza affettiva e, con uno stesso movimento, conferirle una dimensione infinita. Da una parte, infatti, è necessario introdurre nella natura spirituale come tale, l'idea di tendenza, poiché ogni natura implica il dinamismo di una sostanza e lo spirito come natura possiede questo dinamismo. Dall'altra, conviene non mettere limite a questo dinamismo, perché — secondo la parola del Filosofo — l'anima è in qualche modo tutto; tale principio, valido per la conoscenza, secondo san Tommaso si applica anche alla tendenza della volontà capace di desiderare l'essere e Dio stesso.

Questa complessità dell'istanza affettiva, che si estende dalle tendenze elementari alla volontà come tale, richiede uno sforzo di unificazione. Se consideriamo che a tutti i livelli si ritrova un elemento comune, differenziato per gradi, possiamo parlare di nozione analogica. Vediamo che cosa implica una tale analogia nel caso particolare dell'affettività.

Per quanto semplice, e anzi a causa della sua stessa semplicità, l'idea di vita che fonda l'istanza affettiva non è facile da delimitare. Possiamo dire che il vivente gode di una certa unità di cui difende l'autonomia ed al tempo stesso è provvisto di un'energia endogena la quale si esprime nell'agire. Questi due movimenti definiscono le grandi tendenze che, giungendo alla coscienza, costituiscono le due reazioni affettive fondamentali: aggressività-difesa e desiderio.

Quando passiamo alla dimensione del soggetto personale e dunque all'infinito dello spirito, le due reazioni affettive non riappaiono secondo la stessa modalità. Mentre il dinamismo del desiderio acquista una forma nuova nella volontà, la reazione di difesa-aggressività non può agire se non indirettamente, nella misura in cui consideriamo la coscienza incarnata come un tutto: lo spirito, aperto sull'infinito, non si sente direttamente minacciato.

Bisogna dunque fare appello all'unità della coscienza incarnata perché l'uomo, in quanto tale, avverta la doppia reazione costitutiva dell'affettività: voler perseverare nell'essere e tende-

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.83, a.4.

re all'espansione. Ma come abbiamo detto, la coscienza libera appare trascendente rispetto alle tendenze elementari: può deviarle e anche negarle. Questa trascendenza giustifica pienamente la nozione di analogia applicata all'affettività umana nella sua relazione con l'affettività animale, che essa tuttavia contiene in sé. Mentre nell'animale parliamo di condotte istintive, scopriamo nell'uomo sentimenti ed emozioni, fondati certamente sulla sua condizione incarnata, ma che superano la pura reazione biologica. L'uomo gode di una doppia vita, animale e razionale, ma nell'unità della coscienza. È in questa che è fondata l'affettività.

Questa situazione paradossale conferisce all'esistenza umana il suo carattere problematico. Una e duale, l'affettività esige una disciplina personale e una presa di posizione quanto al suo significato fondamentale; l'unità dell'esistenza deve prolungare il suo radicamento corporale oppure orientarlo in funzione di dinamismi razionali? L'uomo non sfugge alla necessità della scelta.

Ma bisogna andare oltre. Il paradosso opera addirittura all'interno delle tendenze affettive. Abbiamo visto che in noi coesistono un *eros* e un *thanatos* non soltanto orientati al godimento o alla lotta esterna, ma capaci di prendere per oggetto il soggetto stesso. Non potremo dunque definire il senso dell'affettività senza fare previamente un'opzione sul senso della vita: la vita è semplicemente buona o, invece, assurda? L'esistenza è una chance concessa alla persona o una disgrazia che questa tenta di superare?

Nella seconda ipotesi l'uomo diviene, secondo la parola di Sartre, « una passione inutile » e tutto il suo dinamismo interiore è votato al nulla. Spinta alle estreme conseguenze, una tale visione delle cose sfocia nella giustificazione del suicidio: è l'istinto di morte che ha la meglio, quell'istinto già operante nella violenza di cui la nostra epoca offre tante testimonianze. Chi rifiuta questa estrema conseguenza è votato al coraggio stoico di un Camus. E tuttavia non potrebbe uscire dall'infelicità della coscienza affettiva.

La prima ipotesi non ha veramente bisogno di essere giustificata. È quella della coscienza ingenua e si rinnova in ogni bambino che viene al mondo. Se la nozione di una vita che sia il bene supremo viene ad oscurarsi, non è detto che la vita in se stessa comporti questa negatività. La negatività è frutto dell'urto

con l'esistenza. Nella prospettiva della fede cristiana, non facciamo molta fatica a concepire la possibilità di un'evoluzione negativa del sentimento vitale. L'uomo è gettato in un mondo che non è più naturale ma ha subito una deviazione originaria. Da ciò deriva il carattere drammatico della sua esistenza. Ma questo non deve impedirci di cercar di capire come sia possibile sviluppare un'affettività giusta. Sarà l'argomento di tutto il nostro studio. Riconosciamo che esso presuppone una scommessa iniziale sul valore della vita.

CAPITOLO II

LA DIMENSIONE UMANA

In un primo passo abbiamo messo in luce il significato generale dell'affettività e le mutazioni che, in seguito all'intervento della ragione, le tendenze fondamentali possono subire nell'uomo. Adesso dobbiamo procedere a una descrizione più approfondita dell'affettività umana e specialmente cercar di precisare i diversi livelli ontologici che trovano in essa la loro espressione. Partendo dal livello più comune, quello biologico, per innalzarci fino al livello spirituale, scopriremo la complessità dell'istanza affettiva, sempre sottoposta, d'altronde, alla sua condizione paradossale e drammatica.

1. IL LIVELLO ORGANICO

Come già notava Aristotele, piacere e dolore sono gli affetti fondamentali che segnalano la convenienza o l'inadeguatezza della situazione vitale ai bisogni dell'animale. Ma come la sensibilità non si riduce ai sensi esterni, così questi affetti non servono soltanto come segnali in relazione all'ambiente di vita. Se ci atteniamo alle informazioni fornite dai biologi, esiste anche una sensibilità interna che attesta alla nostra coscienza circa lo stato del nostro corpo. Senza entrare qui nei difficili problemi che lo studio di tale sensibilità pone ai fisiologi, possiamo accontentarci — seguendo un'indicazione di Max Scheler — di registrare l'esistenza di sentimenti vitali come « stanchezza, freschezza, sensazione forte o debole della vita, calma e tensione, angoscia, sentimento di salute e di malattia »¹. Questi sentimenti appartengono all'organismo intero e al suo senso vitale; probabil-

¹ MAX SCHELER, *Le sens de la souffrance*, Aubier, Patigi s.d., pp. 6-7.

mente è vano voler localizzare i loro eventuali organi specifici.

Indubbiamente fra tali sentimenti converrebbe distinguere quelli che sembrano appartenere immediatamente alla sfera organica, come la stanchezza o il sentimento di malattia, e quelli che — come l'angoscia, la depressione o l'euforia — si avvicinano di più alla sfera dell'Io. Ma al livello ove ci poniamo non importa accentuare una tale distinzione. Conviene invece prender atto delle acquisizioni della medicina moderna che mettono in luce il concetto di malattia psicosomatica. A questo livello vitale di fondo, gli affetti psichici non presentano soluzione di continuità rispetto alle disposizioni organiche concomitanti. Spesso, d'altronde, risulta difficile assegnare un'antiorità temporale all'una o all'altra di queste componenti.

Occorre in primo luogo comprendere bene l'importanza di queste tonalità affettive di base. Non servono forse come punti di riferimento alle nozioni di felicità e di infelicità, di perdizione e di salvezza? In latino, lo sappiamo, il termine *salus* è passato dall'accezione primaria di salute a quella di salvezza religiosa. Un tale transfert è possibile soltanto grazie all'analogia della nozione di vita. Una certa continuità effettivamente esiste fra la vita corporale e la vita eterna; come nota san Tommaso, per rispondere alla domanda se la vita appartiene o no a Dio bisogna riferirsi all'esperienza vitale più umile: « Possiamo capire quali esseri sono viventi o non-viventi a partire dalla considerazione degli esseri cui manifestamente appartiene la vita. Ora, la vita appartiene manifestamente agli animali »². Da parte sua la liturgia, per darci un qualche anticipo di percezione su ciò che è la vita eterna, ce la descrive come il luogo del refrigerio, della luce e della pace³. Eccoci rimandati dal livello più alto ai simboli elementari che esprimono la vita e la coscienza che ne prendiamo.

In questa stessa linea si colloca la prospettiva freudiana, che non esita a ricollegare le reazioni affettive più elaborate alle esperienze primordiali del principio di piacere. Certo, resterà sempre incontrollabile l'affermazione di Freud che il senso della felicità si riferisca inconsciamente al calore e alla sicurezza della vita intra-uterina; comunque, nessuno può considerarla assurda.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.18, a. 1.

³ *Canone Romano*: « ...locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur ».

E bisogna riconoscere più d'una probabilità al principio generale che spiega geneticamente le diverse forme di malattia psichica; queste rimandano ai diversi momenti di fissazione, nel fanciullo, del principio di piacere. Più la regressione raggiunge gli stati primitivi della fissazione, più le turbe sono profonde. Senza entrare nella descrizione di questi fenomeni regressivi, generatori di nevrosi, basti notare l'importanza primaria dell'esperienza infantile come principio genetico del comportamento affettivo.

Ma se ci attenessimo al pensiero freudiano trascureremmo un'altra componente affettiva caratteristica dello stadio adulto: il senso del tempo. L'organismo umano infatti è sottoposto alla durata e questa si articola in due fasi: l'una di maturazione, l'altra di declino; prender coscienza di questa curva inesorabile della vita equivale a proiettare sull'affettività lo spettro della morte.

Il pensiero della morte non poggia su un'immagine semplice: come potrei anticipare concretamente la sua ora e il suo modo? Tale pensiero si forma dunque a poco a poco, con lo scorrere dell'esistenza. In questa formazione svolgono una funzione particolare da un lato l'esperienza della malattia annunciatrice della mia congenita debolezza, d'altro lato la morte degli altri: più questi mi sono vicini, più la loro scomparsa mi fa prendere coscienza della mia propria mortalità. Inoltre, converrebbe considerare — pur essendo ben complessa da analizzare — l'influenza della cultura, che contribuisce a formare un'immagine oggettiva della morte. Da questo punto di vista si può rilevare una estrema diversità: dall'esaltazione della morte in combattimento fino al sogno dell'annientamento definitivo della falce mortale.

Si potrebbe credere che questi strati elementari di sentimenti vitali s'impongano talmente all'uomo da poter essere soltanto subiti da lui. E certamente da essi dipende in gran parte il senso di passività iscritto nell'idea stessa di affettività. Infatti non si vede come sfuggire alle impressioni profonde derivanti dalla qualità del tono vitale. Ognuno di noi ha vissuto e vive, chi più chi meno, tali esperienze costringenti. Ma bisogna anche tener conto — particolarmente ai giorni nostri — della capacità, che l'umanità ha acquisito, di influire direttamente sulla tonalità vitale dell'organismo. Il fenomeno antico dell'alcolismo e quello per noi più moderno della droga trovano la loro ragion d'essere nella volontà di creare, per mezzo d'una rapida azione chimica, stati affettivi di soppressione del dolore o di euforia.

Se questa interpretazione è esatta, bisogna riconoscere tra le cause dell'espansione di tali fenomeni il sentimento di una mancanza di vitalità profonda e l'esistenza di molteplici frustrazioni affettive. La prima causa appare come il sintomo di decadenza di una società, le altre si diversificano e richiedono un'azione energica che renda più valide le relazioni familiari, amicali o amorose.

Restituendo valore alle relazioni interpersonali, renderemo anche meno onerosa la saggezza di attendere le maturazioni affettive. La capacità di supplire con mezzi artificiali alla soddisfazione connaturale dei bisogni, introduce l'illusione di poter ignorare il tempo. Al « tutto e subito » converrebbe sostituire la pedagogia di una soddisfazione graduale dei veri bisogni. Ciò supporrebbe inoltre la volontà generale di non moltiplicare in modo intempestivo e illusorio gli oggetti di consumo.

2. IL LIVELLO PSICHICO

Insieme con lo sviluppo della coscienza razionale, si effettua un passaggio affettivo dal livello vitale al livello psichico. Prendendo a poco a poco coscienza del suo Io, il bambino oggettiva gli stimoli che eccitano la sua affettività; riconosce le cause della sua gioia e della sua tristezza, della sua paura e della sua speranza. Allora si costruisce un edificio affettivo che s'iscrive nello spazio della sua coscienza normale. Tale è il livello psichico, oggetto di studio da parte non soltanto dello psicologo ma anche del pedagogo e del moralista.

È il campo dei sentimenti e delle emozioni. Senza entrare negli infiniti particolari della loro analisi, possiamo limitarci qui a mettere in luce l'importanza della funzione rappresentativa nella genesi di queste affezioni. In tal modo accentuiamo il loro aspetto propriamente umano e ci prepariamo a situare meglio i livelli affettivi che ricollegheremo alla vita dello spirito; comincerà anche a delinearci già una pedagogia dell'affettività.

Seguendo il filo conduttore tracciato da Pradines nella sua psicologia genetica, concepiamo il sentimento come l'affezione che accompagna la condotta razionale, quella che si distacca dal-

l'immediatezza del contatto oggettivo per elaborare una risposta vitale adeguata.

Questo distacco non deve essere tale da lasciare come sospesa nel vuoto la reazione vitale del soggetto. In realtà, nota Pradines, la percezione che è all'origine del comportamento umano conserva sempre qualcosa del dinamismo affettivo, ma a titolo d'immagine e non più solo di affetto immediato di piacere o dolore. Così, « la percezione non agisce tramite il dinamismo tutto intellettuale delle anticipazioni che ci offre, ma anche tramite il dinamismo affettivo di certi stati che accompagnano tali anticipazioni. Questi stati affettivi non sono le *affezioni semplici* di piacere e dolore fisici precedentemente studiate, poiché queste ultime sono legate ad affezioni di contatto anche piuttosto intimo, mentre le immaginazioni di cui parliamo ci prefigurano soltanto la presenza — sempre distante — di cose che non possiamo toccare. Si tratta dunque di affezioni legate a figurazioni di quei piaceri o dolori psichici. Ma ciò non significa che esse non serbino in sé nulla di tali piaceri o di tali dolori. La percezione sarebbe priva di ogni azione, se non lasciasse in noi qualcosa della dinamicità inerente alle affezioni da essa sostituite »⁴.

Concepiamo dunque, più precisamente, il sentimento come « un'*affezione complessa* nel senso che appartiene, sotto la sua forma autonoma, a un piano di comportamento più alto e più complesso che non l'*affezione semplice* »⁵. Molteplici sono i sentimenti che si formano in funzione delle tendenze elementari, i cui aspetti si ramificano man mano che l'essere umano sviluppa le sue relazioni: pensiamo semplicemente alla moltitudine di aspetti implicati nei rapporti interpersonali che cominciano ad annodarsi fin dall'infanzia!

Di questa istanza sentimentale mettiamo in rilievo due caratteristiche, la cui importanza pedagogica s'impone all'evidenza.

Da una parte, staccandosi dalla percezione immediata, i sentimenti perdono un poco del dinamismo delle tendenze: la loro carica propriamente affettiva s'indebolisce. In questo senso il sentimento, controllato dalla ragione, può sembrare pallido a coloro che apprezzano soltanto l'impeto della spontaneità. Ma,

⁴ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, I, p. 660; la sottolineatura è dell'autore.

⁵ *Ibid.*, la sottolineatura è dell'autore.

come nota Pradines, « la dispersione di energia così sperimentata è compensata, nel *sentimento*, da elementi che provengono da un'altra fonte, cioè appunto dagli apporti propri della percezione. La percezione infatti è associativa, e non associa soltanto delle idee: associa anche delle forze. L'associazione è cumulativa di energia »⁶. Se comprendiamo bene questo processo, non attribuiamo al sentimento minor dinamismo, ma facciamo risalire la responsabilità della coscienza personale nella formazione e nell'intensificazione dei sentimenti.

D'altra parte, l'integrazione del sentimento nella condotta razionale ha per conseguenza che dobbiamo considerare il sentimento stesso quale fattore di regolamentazione del comportamento. Quest'ultimo, come abbiamo visto, trova il suo fondamento nella tendenza. Ora lungo lo sviluppo della vita la tendenza ha adottato due tipi di condotta: l'istinto e la condotta razionale. Quindi, secondo l'espressione di Pradines, « il sentimento è, alla tendenza illuminata dalla percezione, ciò che l'istinto è alla tendenza senza luce del comportamento automatico »⁷. In questa prospettiva, lungi dall'opporre sentimento e condotta razionale, bisogna insistere sulla loro compenetrazione. La ragione illumina la condotta ma non passa all'azione se non in virtù del dinamismo derivato dall'affettività.

Dunque il sentimento come tale non rende ciechi. Al contrario, esso rinnova lo stimolo ad un'azione che la ragione illuminerà. Ma in tal modo l'istanza sentimentale acquista una grande plasticità, il suo orientamento qualifica e precisa quello della tendenza che gli fornisce l'energia — in un certo senso — bruta. Sempre secondo Pradines, « è un orientamento *circostanziale, oggettivo e adattativo* »⁸. Così il sentimento è fattore di stabilità psichica. Ma non per questo è esente da vicissitudini talvolta strane: poiché il suo adattamento rimane elettivo e dipende dalle molteplici associazioni percettive individuali che contribuiscono a formarlo e a fissarlo, non ci possiamo stupire del fatto che i cambiamenti, oggettivi e soggettivi, di circostanze, influiscano sulla sua evoluzione fino a trasformare, per esempio, l'amore in odio. Torneremo su questa versatilità a proposito dell'amore umano.

⁶ *Ibid.*, p. 661.

⁷ *Ibid.*, p. 664.

⁸ *Ibid.*, p. 665: le sottolineature sono dell'autore.

La riabilitazione del sentimento che — sulle orme di Pradines — proponiamo, può sembrare eccessiva; e lo è effettivamente, poiché abbiamo deliberatamente concentrato il nostro studio sulla prima modalità affettiva, quella appunto del sentimento. Ma accanto ai sentimenti regolatori, dobbiamo considerare altre modalità, specie quella dell'emozione, che è invece regolatrice.

Per spiegarne il meccanismo, bisogna tornare alla relazione fra rappresentazione e sentimento: allontanando l'oggetto che si offre alla tendenza, la funzione rappresentativa permette all'affettività di subordinarsi alla condotta razionale. Ora, se supponiamo che l'allontanamento dell'oggetto sia impossibile — il pericolo è imminente, per esempio, o il contatto immediato —, assisteremo a reazioni emotive. E non è nemmeno necessario che la prossimità sia reale; basta che sia immaginata come tale e che la condotta riflessiva rimanga inibita. In questo caso, secondo Pradines⁹, la reazione immediata allo stimolo si sostituirà alla reazione riflessiva che la semplice rappresentazione dello stimolo permetteva. Invece di trovare il modo giusto di parare il pericolo o di controllare l'impressione immediata, l'emozione porta spesso ad una risposta inutile, prematura, talvolta addirittura pericolosa o ad una resa della volontà davanti alla tentazione. Lo scatenamento di riflessi impulsivi e stereotipi soffoca il pensiero ragionato e adattativo.

Invece di far riferimento alle categorie spaziali, potremmo volgerci a quelle del tempo; incontreremmo allora un processo simile e in qualche modo complementare. Infatti, mentre la prossimità dello stimolo scatena l'emozione, l'emozione nascente a sua volta abolisce gli intervalli cronologici che permetterebbero di mettere in gioco condotte razionali. Tale è l'analisi di Pradines: « L'emozione ha come effetto di mettere in giuoco, anticipando col carattere allucinatorio delle rappresentazioni gli avvenimenti la cui imminenza la fa nascere, un meccanismo di reazione prematura che previene, abolisce e respinge le combinazioni di adattamento appropriate, priva il soggetto emozionato del beneficio del tempo e della preparazione, sostituisce il riflesso alla riflessione, e riporta tutta l'attività dallo stadio della memoria allo stadio dell'automatismo »¹⁰. Ciò che viene meno

⁹ *Ibid.*, p. 720.

¹⁰ *Ibid.*, p. 723.

è il senso dello spessore del tempo. Responsabile di tale disordine è l'immaginazione, il cui potere non può essere misconosciuto. L'esperienza della paura lo mostra con particolare chiarezza; ma lo stesso processo agisce nelle emozioni di desiderio: l'oggetto immaginario impone la sua presenza. Si verifica sempre una certa vertigine che, nota ancora Pradines, «sposta e interpone i piani della durata e, confondendo l'avvenire col presente, sconvolge i dati dell'azione»¹¹.

La paura è certamente l'esempio migliore della condotta emotiva appena analizzata. Approfondiamone ora l'analisi paragonandola soprattutto all'angoscia; ciò permetterà di tornare sulla funzione della rappresentazione nei sentimenti psichici e di distinguere questi dai sentimenti vitali già studiati.

La paura attuale nasce normalmente da una situazione pericolosa. Essa si muta in apprensione quando il pericolo s'impone alla coscienza come futuro; allora la distanza temporale sembra sparire e questa abolizione del tempo innesca i processi emotivi. In entrambi i casi, si tratta di una rappresentazione particolare. La paura diviene panico quando la situazione globale è percepita come priva di ogni principio di soluzione; una tale rappresentazione acceca la coscienza e sconvolge tutte le reazioni che, in previsione dell'avvenire minaccioso, il soggetto forse aveva preparato accuratamente.

Quando opponiamo ai sentimenti psichici i sentimenti vitali, per esempio alla paura l'angoscia che le corrisponde, la differenza concerne ancora l'ordine della rappresentazione. Nell'angoscia, qualsiasi rappresentazione particolare sparisce davanti alla coscienza globale dell'esistenza. Seguiamo in merito l'analisi di un commentatore di Heidegger: «La paura è una reazione — inadeguata, del resto — di fronte a qualcosa o a qualcuno che ci sembra minacciare la distruzione del nostro proprio *Dasein*. L'angoscia invece — recante in sé l'annuncio del pericolo — non è mai provocata da un esistente determinato o determinabile. La cosa di fronte alla quale tremiamo di angoscia non è mai un *questo* o un *quello*»¹². Non spetta a noi, qui, determinare la natura precisa dell'angoscia. Basta al nostro intento pedagogico e spirituale ricollegare l'angoscia al sentimento della nostra condi-

¹¹ *Ibid.*, p. 724.

¹² A. DE WAELENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, éd. de l'Institut supérieur de Philosophie, Lovanio 1942, p. 121; le sottolineature sono dell'autore.

zione vitale, mentre la paura, come le altre emozioni, presuppone una rappresentazione particolare.

Da questa presentazione della sfera emotiva e soprattutto sentimentale appaiono chiaramente certe caratteristiche le quali fanno di essa il perno di tutta l'istanza affettiva dell'uomo.

In primo luogo, la sfera affettiva si arricchisce continuamente di tutte le rappresentazioni che il soggetto conserva consapevolmente o che si sovrappongono per associazione.

Questo secondo caso, nella sua componente inconscia, è stato largamente studiato dalla psicoanalisi; vi torneremo su. Ma forse non si è tenuto sufficientemente conto della funzione che svolgono le associazioni dipendenti dall'azione deliberata dell'ambiente. La formazione dei sentimenti morali e religiosi, per esempio, non è il puro prodotto delle istanze affettive superiori, che considereremo un po' più avanti, ma dipende largamente da tutto il contesto affettivo che li accompagna. Tanto la famiglia quanto la scuola e la chiesa svolgono in ciò una funzione estremamente importante, controbilanciata in gran parte dall'influenza dei mass-media. Certo, queste istituzioni si propongono sempre di esercitare una influenza positiva. Ma non si può escludere che, quando il soggetto — nel suo sviluppo — accede ad una maggiore autonomia, non tenda a respingere il clima affettivo che qualificava la formazione morale e religiosa e in tal modo a svalORIZZARE il loro contenuto ideologico. Quanti genitori manifestano una dolorosa sorpresa davanti agli adolescenti in fase di reazione o di ribellione! Generalmente questo processo non è definitivo né determinante per l'avvenire. Secondo la nostra analisi, può a sua volta subire una inversione; questa si verificherà sotto la pressione di nuovi contesti affettivi: quando saranno dimenticate le costrizioni un tempo avvertite o quando la maturazione personale inclinerà lo spirito ad una considerazione più attenta dei valori morali e religiosi¹³.

Tale è infatti l'altro decisivo aspetto della formazione affettiva: bisogna che il dinamismo delle tendenze incontri il senso dei valori e che questo sia interiorizzato, per dotare la coscienza affettiva del peso della convinzione riflessiva e delle associazio-

¹³ Bisogna dunque trattare con circospezione il problema della « perdita della fede », poiché è difficile distinguere tra la fede come adesione personale al messaggio di Cristo e il sentimento religioso che la faceva passare nella sfera affettiva. Ugualmente, non c'è da meravigliarsi che la soppressione delle costrizioni sociali abbia come contraccolpo un indebolimento del risentimento e delle reazioni negative che esso suscita.

ni ricercate liberamente. La formulazione di questo principio si colloca evidentemente nella prospettiva positiva della vita morale; ma essa vale anche sotto il profilo negativo: i cattivi sentimenti si formano allo stesso modo, tramite un'acquiescenza volontaria e la loro attuazione progressiva.

Se l'emozione è vissuta solo nel presente, il sentimento si struttura e si consolida nella durata. Suppone un consenso continuo e si sviluppa in funzione della frequenza di risposte e dell'arricchimento di motivazioni. Saremo facilmente d'accordo, per esempio, nel riconoscere che la simpatia si trasforma in amicizia grazie all'arricchimento della comunicazione reciproca; più gli elementi della comunicazione saranno validi e numerosi, più l'amicizia acquisterà in peso e solidità. Ma lo stesso processo si verifica in tanti altri campi: l'amore per la famiglia, o per la patria; i sentimenti di benevolenza e di generosità ecc... Come si vede, il sentimento ha bisogno di manifestarsi per rinnovarsi ed arricchirsi. Sotto questo aspetto dovremo dunque notare che non basta un'intenzione profonda per formare un sentimento tale da arrivare al cuore; se l'intenzione non si esprime concretamente, s'indebolisce e si trasforma in velleità superficiale, e sarebbe un grave errore credere che una « opzione fondamentale », coesistente con azioni oggettivamente contraddittorie, possa essere affettivamente vissuta e mantenersi a lungo! Il cuore deve essere semplice, altrimenti diventa tenebroso e s'indurisce.

Comprendiamo meglio, in tal modo, la relazione tra affettività e libertà. Quale che sia l'origine del movimento affettivo, esso non diviene veramente umano se non integrandosi nella vita volitiva. Il movimento affettivo suscita l'adesione o il rifiuto della libertà. A sua volta questa successione di atti liberi contribuisce a formare i sentimenti; e, come abbiamo detto, tali sentimenti contengono l'energia delle tendenze che la ragione deve illuminare. Nell'affettività si annoda il vincolo tra vita e condotta morale.

3. I SENTIMENTI INTERPERSONALI

L'affettività passa nella sfera razionale e morale grazie alla sua integrazione nel tempo. Un simile principio generale si concreta con particolare forza quando i sentimenti psichici acqui-

stano la dimensione propriamente interpersonale: la vita sociale moltiplica infatti le occasioni di arricchire con svariate associazioni i nostri sentimenti e di sollecitare la nostra libertà.

Già solo a questo titolo i sentimenti interpersonali s'imporrebbero all'attenzione dello psicologo e del moralista. Ma essi meritano di fatto un'attenzione specifica: non ho paura dell'uragano allo stesso modo in cui temo il mio nemico; non amo un'altra persona come un bel paesaggio. Lo sguardo anche meno preparato scopre presto la differenza essenziale: i rapporti personali possono essere soltanto reciproci. Di questa caratteristica dobbiamo approfondire lo studio.

Anziché tentar di ricondurre il sentimento interpersonale al sentimento psichico nato dal rapporto col mondo, non sarebbe meglio considerarlo come fondamento di un ordine a sé? Tale è l'opinione di Scheler e dei filosofi personalisti. Per loro non è affatto l'Io la misura dell'altro, ma è l'altro che suscita la coscienza dell'Io¹⁴.

Ci troviamo di fronte a ciò che Pradines chiama una questione di fatto, « cioè il problema se la nostra percezione non sia altrettanto naturalmente "alterna" come è "esterna", se non ci proiettiamo altrettanto spontaneamente negli altri come nelle cose »¹⁵. A considerare la genesi della personalità, la risposta è indubbia: il bambino vive dapprima nello sguardo dei genitori, avanti di vivere per sé. E non si insiste mai troppo sull'importanza dello scambio nella formazione della nostra comprensione dell'uomo e di noi stessi. Sarà sempre difficilissimo tradurre la forma di penetrazione psicologica e spirituale che si fonda sulla comunicazione reciproca degli sguardi. Una tale esperienza può soltanto essere considerata originaria e fondatrice. E d'altronde, non fosse per l'abitudine che rende banale il meraviglioso, dovrebbe essere continuo motivo di stupore il fatto che la personalità traspaia nello sguardo e che gli occhi siano lo specchio dell'anima! Quale alchimia agisce fra il cuore e questo specchio? Fra il mio sguardo e quello degli altri?

¹⁴ Su questo punto seguiamo ancora PRADINES, *op. cit.*, II, 1, pp. 570-588.

¹⁵ *Ibid.*, p. 172; su questo punto, cfr. MAURICE NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, Parigi 1942, pp. 67-68. Secondo J. M. BALDWIN, « lo sviluppo mentale passerebbe per tre fasi. Allo stadio iniziale o proiettivo il bambino conosce gli altri prima di distinguerli da se stesso. Poi, alla tappa soggettiva, acquisisce un senso distinto della propria esistenza; infine sotto forma "eiettiva" concepisce gli altri in base a se stesso ».

Se la persona come tale va naturalmente verso gli altri, l'alterità penetra l'idea di esistenza personale. Mentre l'«altro» del mondo suscita reazioni affettive in funzione dei bisogni e delle minacce di cui è uno dei poli, l'alterità personale appare come pura posizione dell'altro, che non soddisfa una particolare tendenza. Se accettiamo di parlare ancora in termini di bisogno, diremo che gli altri soddisfano il bisogno dell'altro come tale, condizione della presa di coscienza dell'Io.

Per conseguenza, anziché parlare di bisogno dell'altro, è meglio enunciare il seguente postulato: l'esigenza più profonda della persona umana è di essere riconosciuta dagli altri. Una tale proposizione implica, di fatto, una vera mutazione dell'affettività umana in rapporto al suo sostrato biologico.

Se cerchiamo nuovamente un punto di confronto con la tendenza biologica sempre in cerca dell'oggetto complementare che soddisfi il suo bisogno, ci accorgeremo che l'esigenza dell'altro «va verso l'oggetto *differente* e addirittura opposto»¹⁶. Ciò che normalmente dovrebbe suscitare l'inappetenza o persino l'avversione, diviene il termine di una esigenza interiore. Un tale rovesciamento deriva dall'avvento del pensiero. Poiché solo nella misura in cui la coscienza ha bisogno di un'altra coscienza per esistere come persona, l'alterità appare come un valore fondamentale e fonte di valorizzazione. In breve — ed è una conclusione di Pradines — «è inevitabile che ci attacchiamo a questo *altro* da cui il nostro pensiero dipende, e la cui assenza sarebbe la nostra stessa negazione»¹⁷. Non potremmo sopravvalutare l'importanza di una tale proposizione: essa significa che ogni coscienza esige l'altro per compiersi o, in altri termini, che il pensiero implica un rapporto fra le persone: esso è all'origine dell'amore interpersonale.

Dal principio astratto e generale dell'esigenza dell'altrui riconoscimento, bisogna scendere alla sua attualizzazione. La vita stessa provvede a ciò; nasciamo da una famiglia, partecipiamo alla società, formiamo delle amicizie; infine, la persona sceglie il suo partner.

Senza entrare nell'analisi approfondita di tutte le forme di rapporti interpersonali, insisteremo semplicemente sull'importanza della comunicazione nella creazione di tali rapporti.

¹⁶ M. PRADINES, *op. cit.*, II, 2, p. 229.

¹⁷ *Ibid.*, II, 1, p. 570.

Potremmo credere, in primo luogo, che la comunicazione si fondi sull'affinità biologica: così accadrebbe per il vincolo parentale o per quello della razza.

Il vincolo parentale poggia certamente su tali affinità. Pur essendo estremamente difficile precisarle, non si può negare che i casi di somiglianza fisica presuppongano qualche trasmissione di caratteri fisiologici comuni. Ancor più generalmente ammetteremo che il tempo della gestazione, seguito dall'allattamento, produce una specie di osmosi. Non dimentichiamo tuttavia che anche in questo caso l'embrione è già un organismo individuale al quale occorre riconoscere, biologicamente e moralmente, un'autonomia rispetto alla madre.

Nel solco di quest'ultima osservazione conviene insistere sul fatto che il rapporto tra genitori e bambino deve arricchirsi di tutte le forme di comunicazione che trasformano il legame biologico in relazione interpersonale nel pieno senso della parola. Dalla parte dei genitori, infatti, l'arrivo del bambino costituisce sempre una sorpresa e un dono, poiché non c'è vincolo meccanico infallibile tra una particolare espressione sessuale dell'amore e la sua fecondità. Così l'amore parentale comincia con l'accettazione del frutto della vita; continua e si completa nelle molteplici forme dell'educazione e della comunicazione familiari. Il problema più difficile rimane quello di riconoscere e di promuovere gradatamente l'autonomia del bambino. Ciò suppone che i legami affettivi primari, fondati sulla tenerezza e la protezione, si trasformino a poco a poco in legami interpersonali caratterizzati dal gioco reciproco delle libertà. Ove viene a mancare questa pedagogia della personalità, la rivalità degli istinti possessivi e delle rivendicazioni di autonomia produce fenomeni di rigetto e di ostilità. Allora si verifica la legge di cui abbiamo già parlato: quando si trasformano i contesti che sostenevano il sentimento, questo s'indebolisce, si corrompe o addirittura inverte la sua direzione. Il fanciullo che credevamo di trattenerne con vincoli fondati biologicamente, sfugge a questa presa che, in fondo è poco solida e persino aleatoria. Per evitare tali disillusioni, bisognava che il fanciullo passasse a poco a poco dallo stadio in cui ha bisogno dei genitori, a quello dell'autonomia riconoscente. La sua crescita personale esige infatti la multiforme presenza dei genitori, ma al tempo stesso un progressivo svincolamento. Da qualunque parte si consideri la relazione familiare, questa deve orientarsi sempre al riconoscimento delle persone,

in modo che i legami fondati sulla legge di crescita si trasformino a poco a poco in accettazione reciproca e gratificante; essa adotta infine le vie dell'amicizia.

Se già il legame parentale dev'essere riconosciuto e assunto per accedere al suo significato pieno di relazione interpersonale, a quanta maggior ragione bisogna usare un'estrema cautela nel valutare il legame razziale! Una razza forma un popolo non già in ragione della comunità biologica (anch'essa ben aleatoria), ma in ragione delle molteplici forme di comunicazione annodate in una storia comune e per la volontà di forgiare un unico destino. Come ha ben mostrato Renan in una celebre conferenza, né la comunità di razza né quella di religione o di lingua formano la nazione, bensì la volontà di vivere insieme una medesima storia.

Lungi dunque dal considerare l'amore come un qualcosa di per sé ristretto ai gruppi biologici che poi si allargherebbe a tutta l'umanità, è più giusto considerare l'amore personale come di per sé universale, e la sua attuazione privilegiata in gruppi ristretti come una conseguenza delle necessità vitali. Il comandamento dell'amore per i genitori o per la patria poggia su un dovere più generale di riconoscenza verso quell'«altro» che permette di accedere alla dignità pienamente personale.

Le fissazioni affettive fondate sulla comunità di destino sollecitano progressivamente una libertà d'adesione che conduce, per dir così, ad una scelta retrospettiva. Ma soltanto nelle forme di amicizia si manifesta pienamente la libertà dell'incontro delle coscienze. L'amico o la sposa sono scelti; con loro, entriamo in un ordine affettivo nuovo.

Rispetto agli amori derivati da tendenze biologiche, l'amicizia si qualifica per un appello alle profondità dell'essere. Secondo le parole di p. Lotz, nel suo saggio sulle varie forme dell'amore, «la *philia*, amore spirituale e personale, sgorga dalle medesime *ultime profondità* da cui sgorga la vita spirituale e personale nel suo insieme, cioè da quella profondità che significa scoperta di sé e libertà, e perciò non è sottomessa alla necessità naturale». Nell'amicizia «si apre dunque il *sé più profondo* dell'uomo»¹⁸.

¹⁸ JEAN-BAPTISTE LOTZ, *Pour aimer. Désir, amitié, charité*, coll. *Christus*, essais, Desclée de Brouwer-Bellarmin, Parigi 1974, p. 40. Notiamo che per Aristotele (*Etica Nicomachea*, VIII, 1115a, 16ss) esiste amicizia tra genitori e figli come tra gli uomini in generale.

In accordo con una problematica estremamente antica, p. Lotz imposta a sua volta il problema dei rapporti fra *eros*, *philia*, *agape*, desiderio, amicizia, carità. Non ripercorriamo qui la sua argomentazione solida e ricca di sfumature, ma vorremmo fare alcune osservazioni sulla situazione dei primi due movimenti affettivi (studieremo in seguito il terzo): per noi non si tratta, certo, di considerare delle essenze, ma di esaminare il soggetto concreto che prende coscienza della sua situazione vitale.

Come abbiamo già notato¹⁹, così come la sfera biologica si riferisce alla coscienza, similmente l'istanza affettiva elementare rimane interna alla coscienza riflessa. Pur riconoscendo dunque che, in sé, l'*eros* o pulsione biologica fondamentale appartiene al mondo impersonale dello slancio vitale, non possiamo esiliarlo dalla coscienza spirituale. Anch'esso fa parte dell'esperienza vissuta.

Concretamente, che cosa accade nell'amicizia? Questa considera l'altro come tale, gli riconosce un valore di fine-in-sé e addirittura cerca la sua promozione nell'ordine del compimento umano. Ma tutto ciò si effettua attraverso una comunicazione reciproca. E su quale piano si stabilirà la comunicazione, se non su quello dell'attuazione delle tendenze, tanto biologiche quanto spirituali? Posso essere indifferente alla salute del mio amico, al suo successo, alla sua crescita morale e spirituale? Per quanto disinteressata e pura sia la mia amicizia, essa è vissuta sul fondo delle tendenze naturali, anche se queste sono percepite in funzione dell'amico. Per contraccolpo prendo pure coscienza che la comunicazione amicale poggia sulla mia stessa vitalità e sulle mie tendenze che — grazie alla reciprocità costitutiva dell'amicizia — il mio amico percepisce in me.

Non possiamo dunque rimproverare agli antichi filosofi, quali Aristotele e Cicerone, di aver constatato che tante amicizie hanno trovato i primi supporti nei valori dell'utile e del piacevole: tale è infatti la condizione umana! Ma essi hanno pure visto che l'amicizia poteva basarsi su affinità più spirituali, per esempio sulla compiacenza del bene morale, e — aggiungerei oggi — su una cooperazione nell'azione. Comunque sia, saremo d'accordo con Cicerone nel valutare che un'amicizia totale si attua attraverso « un accordo su tutte le cose umane accompagnato da benevolenza (*benevolentia*) e da affezione (*cari-*

¹⁹ Cfr. pp. 21-23.

tas) »²⁰. Più la comunicazione e l'accordo saranno larghi, più l'amicizia sarà ricca e arricchente; più le sue motivazioni saranno spirituali, più essa sarà elevata. Il punto decisivo rimane sempre che la comunicazione sfoci in uno sguardo verso la persona accettata e voluta per sé.

La breve descrizione dell'amicizia che abbiamo appena proposto si ricongiunge alle dottrine che concepiscono l'intersoggettività come costitutiva della persona. Fra tali dottrine, il sistema di Maurice Nédoncelle appare uno dei saggi più fermi e rigorosi. Sforzandosi di superare la contingenza delle comunicazioni psicologiche, egli giunge a concepire un « noi » come pura comunione dell'« io » e del « tu ». « Nella comunione, egli scrive, il compito oggettivo è subordinato all'intenzione intersoggettiva, e questo rovesciamento di orientamento qualifica la vera reciprocità. Di colpo, la relazione costituisce in essa un aspetto totale e irreversibile. Il noi ha risalito la china dell'io incarnato. Non può essere paragonato ad un elemento intermedio separabile, come lo sarebbe un oggetto meccanico. Considerato a prescindere dal tu e dall'io, non avrebbe senso; ma tutto il suo senso sta precisamente nel contrastare la forza centrifuga degli psichismi, che unisce, e nell'opporli al ritorno dell'insufficienza anteriore. Poiché esso è il giungere delle coscienze ad una pienezza personale, la sua nascita è con pieno diritto al di sopra della natura, pur potendosi verificare grazie alla natura. Ma esso è soltanto l'incontro delle intenzionalità dell'io e del tu; la sua essenza non è altro che la reciproca unità dell'io e del tu »²¹. In questa prospettiva, la reciprocità delle coscienze costituisce uno stato-limite dell'incontro personale. Di là dalla relazione fra due « io » empirici, si stabilisce una diade, un essere collegiale non sostanziale ma tale da definire un nuovo modo d'essere dei soggetti che lo compongono.

Dal punto di vista dell'affettività non è necessario che noi ci subordiniamo a questa concezione metafisica. Basta che ne riconosciamo la legittimità sul piano speculativo. Non possiamo, infatti, uscire dalla coscienza concreta e dobbiamo considerare che qualunque comunione fra persone comporta un minimo di

²⁰ Citato nell'articolo *Amicitia* del *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 503, a firma di G. VANSTENBERGHE. Sull'amicizia vedi cap. VII, pp. 305-314.

²¹ M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, Parigi 1942, pp. 80-81.

comunicazione. Riduciamolo pure questo minimo allo scambio degli sguardi. Rimarrà che il sentimento di amicizia lo si sperimenta come comunione di persone vive. Viva è la co-presenza; vivo anche l'incrocio di due libertà spirituali che si compiacciono l'una dell'altra e rinnovano ad ogni istante il dono che ciascuno fa di sé all'amico.

E neppure è necessario che tentiamo di stabilire una scala di valori fra le idee di vita, di persona, di spirito, di coscienza. La coscienza del soggetto è sempre indissolubilmente quella di una persona viva e spirituale. Quando nell'amicizia si compie l'incontro con l'altro, ciò avviene sempre in seno ad una coscienza affettiva che si esprime su un fondo di tendenze vitali.

Più complesso dell'amicizia, anche l'amore eterosessuale mette in giuoco due libertà e tende alla creazione di un « noi ». La grande differenza concerne evidentemente la relazione corporale che normalmente si esercita in esso e la prospettiva generatrice che questa richiama.

Non è il caso di esaminare qui tutte le componenti empiriche di questa forma d'amore; cercheremo soltanto di definirne la struttura affettiva fondamentale e a tal fine ci riferiremo di preferenza alla nostra analisi dell'amicizia. Se già nell'amicizia abbiamo riconosciuto un intrecciarsi costante dei principi di *eros* e di *philia*, a maggior ragione imposteremo tale problema nell'analisi dell'affettività basata sull'*eros*.

Questa parola prima di tutto evoca per noi il godimento sessuale. Ma ci si può chiedere se una tale concezione, profondamente inerente al nostro tipo di civiltà, non riduca l'amore alla sua efflorescenza superficiale. Le società primitive sentivano le cose ben diversamente: per loro la vita cosmica percorreva l'universo e l'attività genitale era solo la manifestazione più chiara di questo slancio universale e per conseguenza serviva ad esso come riferimento simbolico privilegiato. Non c'è bisogno di addurre molte testimonianze su questo dato culturale²².

Non indugiamo in questa interpretazione simbolica la cui universalità ne attesta il fondamento concreto. E tuttavia occorre mettere in rilievo il nesso fra l'intensità del piacere sessuale

²² Su questo punto si veda il capitolo di M. ELIADE sulla terra, la donna e la fecondità, in *Traité d'histoire des religions*, Payot, Parigi 1959, pp. 211-231; in particolare pp. 226-228 (trad. it. *Trattato di storia delle religioni*, Ediz. Scientifiche Einaudi, Torino 1957).

e il significato dell'attività genitale. Scheler ci offre una presentazione di questo nesso che pochi rifiuteranno: « Incomparabilmente più grande è il godimento del creatore, del "genio" (genitor) nel processo stesso della creazione, più grande di quello che può dargli il prodotto che ne risulta, tanto che egli giudicherà l'opera compiuta soltanto quando la gioia inerente al processo creatore comincerà a inaridirsi. Solo Dio non è mai stanco di creare, ed ecco perché solo la sua opera è infinita. Ma è nella produzione della vita attraverso la vita, nell'atto di generazione, che la natura ha posto il piacere sensuale più profondo della vita. Situandola così sotto il segno di fuoco della voluttà, la natura le ha dato un significato incomparabilmente superiore a quello degli stati di piacere che annunciano soltanto la semplice conservazione della vita (per esempio, l'appagamento della fame o della sete). L'atto stesso di procreazione [...] è stato dalla natura giudicato degno del piacere più profondo »²³. Così si manifesta un aspetto essenziale della sessualità: grazie ad essa l'uomo s'inserisce nel processo vitale che garantisce la sopravvivenza della specie.

Nessuna meraviglia, dunque, che la pulsione sessuale possieda caratteristiche originali, tali da classificarla a parte tra le tendenze.

In primo luogo essa gode di una grande autonomia fisiologica. Questa si manifesta non solo attraverso un complesso processo di crescita, ma anche in funzione di variazioni di tensione organica, secondo ritmi sui quali la volontà non ha presa diretta. Ogni educazione sessuale implica dunque un'azione di controllo non tanto sulle manifestazioni fisiologiche ma sul contesto psicologico e morale dell'attività organica. Là ove manca un sano intervento della famiglia e dei vari gruppi sociali, deve supplire una disciplina personale illuminata e spesso onerosa. Questa è tutt'altro che impossibile. La funzione sessuale infatti si integra nel progetto personale. Orientata alla fondazione di una famiglia, essa ne accetta le condizioni-di-attuazione psicologiche e anche socio-economiche. Ancor più, l'integrazione in un progetto propriamente spirituale può condurre la persona ad una decisione di astinenza totale: in questo caso, beninteso, alla potenza dell'*eros* che si manifesta nell'amore sessuale deve sostituirsi il desiderio spirituale del Regno dei Cieli, o almeno quello di una

²³ MAX SCHELER, *Le sens de la souffrance*, Aubier, Parigi s.d., p. 23.

vita consacrata a Dio e agli uomini, nella ricerca di un compimento personale superiore.

La disciplina sessuale deve tener conto in secondo luogo della forma particolare che assume il radicamento biologico della tendenza. Finalizzata alla ricerca di un partner, la pulsione riceve le eccitazioni dalla rappresentazione concreta e da stimoli di origine fisiologica; perciò essa si mostra ben più sensibile alla presenza fisica e alle immagini che alle evocazioni astratte. Ogni pedagogia deve tener conto di questo fatto e misurare specialmente l'impatto degli spettacoli e delle iniziazioni concrete ai problemi sessuali. Se essi sfuggono ad ogni integrazione cosciente divengono fonte di perturbazioni.

Per quanto importante sia il suo aspetto biologico, non per questo la sessualità può essere ridotta a tale aspetto. Bisogna anche esaminare come, tramite la sessualità, si attua il rapporto all'altro come persona, e studiare la sua componente intersoggettiva.

Uno dei temi più importanti della relazione uomo-donna concerne l'idea di complementarità. La troviamo già, sotto una forma generale, nel *Convito* di Platone. In questo dialogo interamente centrato sulla dialettica della bellezza, il discorso di Aristotele può sembrare il più comune, se non volgare: evocando il mito dell'androgino, egli suppone che Zeus, per abbassare l'orgoglio degli esseri umani, li tagliò in due metà in modo che ognuno di noi è frammento di uomo ed è costantemente in cerca del frammento a lui complementare²⁴. Una tale visione delle cose sarà superata nei discorsi seguenti, di tipo metafisico. Ma nei riguardi del problema uomo-donna essa contiene indubbiamente un punto di vista decisivo che si ritrova nella rivelazione ebraica.

Nei primi capitoli della *Genesi* due testi fondamentali definiscono il rapporto uomo-donna. Il primo afferma l'unità radicale dell'umanità: « Elohìm creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Elohìm lo creò. Maschio e femmina li creò » (Gn 1,27). Dal punto di vista della dignità essenziale della persona, creata a immagine di Dio, non si può dunque rilevare nessuna differenza fra l'uomo e la donna. A questa umanità duale spetta l'onore e il compito di prolungare l'attività creatrice. Il secondo testo invece si sforza di definire l'articolazione essenziale di tale

²⁴ PLATONE, *Convito*, 190d-191d.

dualità: mentre l'uomo, « nominando » gli animali, manifestava il suo potere su di essi, « non trovò un aiuto che gli fosse simile. Allora Jahvé Elohim fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Jahvé Elohim plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo » (Gn 2,20-22). Attraverso questo testo appare ancora una volta la fondamentale uguaglianza tra l'uomo e la donna, ma anche la loro complementarità. Ricevendo un aiuto simile a sé, l'uomo può instaurare un rapporto interpersonale in funzione di un compito comune. Soltanto dopo il peccato il rapporto di uguaglianza nella differenza acquista una componente di subordinazione e la relazione interpersonale di due esseri formati a immagine di Dio è gravata dal peso delle pulsioni biologiche rivendicanti la propria soddisfazione autonoma.

Per quanto turbata sia ormai la relazione fra l'uomo e la donna, non per questo potremmo considerare abolita la costituzione primitiva della coppia segnata dalla complementarità dei suoi membri. È questa che il matrimonio riconosce e consacra, è questa che viene avvertita più o meno coscientemente non appena le persone di sesso differente si incontrano e comunicano, anche solo nei giochi infantili.

Da quale punto di vista considerare tale complementarità? Per scoprirlo è certamente necessario situarsi a monte della prospettiva culturale. Non si può negare infatti che la cultura (o piuttosto le diverse culture nello spazio e nel tempo) impone una certa immagine femminile, il più delle volte proveniente dalla mentalità maschile. Perciò il problema rimane difficile. Proponiamo soltanto alcune prospettive teologiche e simboliche: grazie a un parallelismo con la figura maschile, forse eviteremo l'ira sempre incombente delle femministe!

Per la Scrittura, la differenza fondamentale tra l'uomo e la donna sembra esser rappresentata dall'opposizione fra azione esteriore e interiorità della vita. Mentre Adamo è installato da Jahvé Elohim nel giardino « per coltivarlo e custodirlo » (Gn 2,15), la donna è riconosciuta da Adamo come « la madre di ogni vivente » (Gn 3,20). Questa eminente dignità della donna offre a Cristo l'occasione di formulare una delle leggi più profonde della vita: « La donna, quando partorisce, è afflitta perché è venuta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che sia venuto al

mondo un uomo» (Gv 16,21). In nient'altro come in questa funzione materna si misura la profondità del vincolo che unisce la donna al senso dell'intimità vitale. L'uomo agisce, la donna vive. Questa differenza la ritroviamo in una doppia parabola evangelica sul Regno di Dio: nella forma maschile della parabola il Regno è simile al seme che l'uomo getta nella terra affinché cresca e divenga albero; nella forma femminile « il Regno dei cieli si può paragonare al lievito, che una donna ha preso e impastato con tre misure di farina perché tutta si fermenti » (Mt 13,33). Se prolunghiamo questa differenza nell'ordine dell'attività sociale, potremmo dire che l'uomo agisce per via di autorità e di disposizioni esterne, mentre la donna agisce piuttosto per influenza nascosta e trasformazione interiore.

Poiché l'uomo è orientato verso l'azione esterna, a lui appartiene propriamente l'attività tecnica cui corrisponde la razionalità logica. La donna invece si concentra più costantemente sulla propria vita. Nella sfera spirituale, la storia ci insegna che mancano quasi del tutto esempi di donne mistiche le quali abbiano saputo distaccarsi dalla propria esperienza: tutte hanno raccontato la loro vita, i loro pensieri, i loro slanci; anche una donna filosofo come Simone de Beauvoir non ha potuto fare a meno di scrivere i *Mémoires d'une jeune fille rangée*. In altri termini: la donna costituisce il polo affettivo dell'umanità, mentre l'uomo ne costituisce il polo razionale. Il rapporto fondamentale che abbiamo stabilito, all'inizio di questo studio, tra vita e affettività, trova il suo simbolo nella figura femminile.

Dal punto di vista affettivo l'uomo che si erge per la lotta e l'azione simboleggia il coraggio protettore e vittorioso. Alla donna appartengono piuttosto la pazienza e la fedeltà della volontà di vivere. A lei bisogna dunque associare anche i simboli della profondità e dell'inconscio informi²⁵. Più poeticamente, con Gertrud von Le Fort, tale interiorità sarà simboleggiata dal velo: « Il simbolo del velo, ella scrive, attribuisce alla donna in primo luogo l'invisibile: tutto ciò che appartiene alla sfera dell'amore, della bontà, della compassione, della sollecitudine e della protezione, dunque tutto ciò che è realmente nascosto e, il più delle volte, tradito nel mondo »²⁶. Come si vede, la pro-

²⁵ Si veda la nostra *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, 1984², pp. 48-52.

²⁶ GERTRUD VON LE FORT, *La Femme éternelle*, Cerf, Parigi 1968, p. 40 (trad. it. *La donna eterna*, I.P.L., Milano 1962).

fondità affettiva prende sempre la donna come punto di riferimento: l'uomo si riserva di simboleggiare l'azione efficace sul mondo e nella storia.

Potremmo spingere assai oltre l'analisi della complementarietà fra l'uomo e la donna. Altri l'hanno fatto; e ci possiamo solo stupire che s'insista così poco sul radicamento biologico di essa: non solo sui caratteri derivanti immediatamente dalla genitalità, ma anche sulla differenza dei riflessi muscolari, dei sistemi ormonali ecc. Sarebbe certamente possibile osservare molti parallelismi contrastanti.

Dal punto di vista — che è il nostro — dell'affettività, non si può passare sotto silenzio la teoria di Jung, secondo la quale l'uomo e la donna all'interno della propria psiche possiedono la loro immagine complementare; all'*anima* dell'una e all'*animus* dell'altro tengono silenziosamente compagnia un *animus* e un'*anima*. Come osserva una commentatrice, « l'*anima* è la personificazione di tutte le tendenze psicologiche femminili della psiche dell'uomo, per esempio i sentimenti e gli umori vaghi, le intuizioni profetiche, la sensibilità all'irrazionale, la capacità di amore personale, il sentimento della natura e infine, non ultime per importanza, le relazioni con l'inconscio »²⁷. Nella donna veglierà invece l'*animus*: « Esso compare piuttosto sotto forma d'una convinzione nascosta e "sacra". Quando una donna si mette a predicare una tale convinzione con voce forte, insistente, maschile, o quando cerca d'imporla con scene violente, riconosciamo facilmente la mascolinità sotterranea »²⁸. Saranno innumerevoli le modalità, le proporzioni e i dinamismi di questi aspetti complementari; ma, sempre presenti, essi vegliano — se si può dir così — per ricordare la complementarietà profonda fra l'uomo e la donna.

Le precedenti annotazioni bastano a stabilire il valore privilegiato dell'amore intersessuale. Da una parte infatti esso costituisce il riconoscimento più profondo della persona altrui, accettata in maniera esclusiva e nella totalità del suo essere. Dall'altra esso attua i molteplici modi di complementarietà di due esseri destinati l'uno all'altro fin dall'origine. E questa vita a due, in cui si coniugano le libertà, si apre a dimensioni ontologiche ine-

²⁷ MARIE-LOUISE VON FRANZ, *Le processus d'individuation*, in C.G. JUNG, *L'homme et ses symboles*, Laffont, Parigi 1964, p. 177.

²⁸ *Ibid.*, p. 189.

sauribili: cosmiche in ragione della vita che si manifesta nell'unione corporale, spirituali nella misura in cui riceve il sigillo del sacramento del matrimonio.

4. LE ASPIRAZIONI TRASCENDENTI

Le relazioni interpersonali che abbiamo appena analizzato coinvolgono tutta la persona come coscienza incarnata. D'altronde già quando si trattava di affezioni propriamente psicosomatiche la coscienza conferiva loro una dimensione umana integrandole al progetto della persona. Adesso dobbiamo considerare le mozioni affettive che derivano immediatamente dall'infinitudine e dalla trascendenza del pensiero. Incontriamo a questo punto temi della metafisica classica: l'amore del vero, il senso della bellezza, l'esigenza del bene, la ricerca dell'unità, il desiderio della beatitudine e della salvezza. Poiché tutte queste nozioni presuppongono un'accettazione della prospettiva ontologica, non c'è da meravigliarsi che esse siano parzialmente svanite nella moderna prospettiva esistenzialista interamente centrata sulla libertà. Ma non è neppure certo che abbiano sollecitato come avrebbero pur dovuto l'attenzione dei metafisici cristiani e dei teologi, piuttosto inclini a proporre determinazioni formali che non a scrutare lo spessore psicologico degli stati di coscienza.

Il desiderio di conoscere

Fra questi sentimenti trascendenti il più comune e il più difficile da analizzare è l'amore del vero. Per una prima descrizione rivolgiamoci al Filosofo per eccellenza, ancor vicino all'entusiasmo degli inizi: « Per natura, scrive Aristotele, tutti gli uomini desiderano la conoscenza: ne è segno evidente la gioia che provano nelle sensazioni, poiché queste, anche prescindendo dall'utilità che ne deriva, sono amate per se stesse, e più di ogni altra è amata quella che si esercita attraverso la vista »²⁹. Un

²⁹ ARISTOTELE, *Metafisica* I, 1, 980a20/25.

po' oltre il Filosofo spiega che la conoscenza empirica deve cedere il passo alla conoscenza scientifica e alla sapienza, le quali conoscono le cause e soprattutto il perché. Come si vede, già sono impostati vari problemi: il rapporto tra il vero e l'utile, la superiorità della conoscenza speculativa, l'aspetto estetico della percezione.

In accordo con la prospettiva genetica che, sulle orme di Pradines, seguiamo di preferenza, si può insistere più di quanto abbia fatto Aristotele sul rapporto fra l'amore del vero e l'utilità, o meglio: la necessità di rispondere ai problemi di vita. Se infatti consideriamo il dinamismo di questo sentimento capace di spingere gli uomini fino al rischio supremo, pur di allargare gli orizzonti del conosciuto, supereremo senza sforzo la nozione di utilità immediata. Proporremo dunque con Pradines un'altra ipotesi: « Forse l'amore della verità, nella sua scaturigine, è l'amore della potenza, esso stesso ricondotto originariamente al desiderio di dominare le forze che ci impediscono di vivere e di durare »³⁰. Considerato in particolare nella sfera delle scienze che sfociano normalmente nell'applicazione pratica, l'amore del vero apparirà facilmente come un rinnovamento dell'impresa prometeica. Il sapere tecnico manifesta una volontà di potenza: l'uomo vorrebbe manipolare tutto a modo suo e, secondo la parola di Bergson, vincere infine la morte.

Anche quando l'uomo si lancia in ricerche più speculative e apparentemente più disinteressate, non siamo certi che non si insinu in lui una inconfessata volontà di potenza. Anche qui, nota Pradines, « si stenta a credere che ciò non avvenga in vista di fissare il valore pratico della sua scienza »³¹, o almeno di potersi situare nell'insieme del mondo e nella totalità dell'essere. Anche se con la sua ricerca l'uomo finisce per stabilire l'assurdità della vita e l'ineluttabilità del nulla futuro, l'atto di accettazione di questa necessità sarebbe affermazione di libertà. Più spesso tuttavia si profila la speranza in un destino migliore.

Accettando come esatta l'analisi precedente e dicendo che l'amore del vero s'innesta fondamentalmente sul dinamismo vitale, abbiamo con ciò definito la sua essenza? Sembra di no. Al principio di ogni ricerca scientifica e di ogni speculazione metafisica opera la persuasione fondamentale che l'ordine dell'essere

³⁰ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, II, 2, p. 240.

³¹ *Ibid.*

gode di una armonia di diritto con lo spirito umano. Ogni volta che questo scopre o stabilisce legami intelligibili, sperimenta la gioia di tale armonia. Come già suggeriva Aristotele, la sensazione visiva, paragonata alle altre, suscita una gioia più grande; non è forse per questo che essa diviene il simbolo di ogni luce grazie alla quale lo spirito scopre il mondo? Lo scopre per servirsene, ma anche per contemplarlo ed esercitarvi la sua attività vitale. Ancor più, secondo un pensiero caro a san Tommaso, l'operazione dell'intelligenza costituisce il grado supremo di tale attività. Si accetti o meno questo giudizio di valore, rimane che il possesso del vero appartiene alla sfera vitale e si offre come termine di una potente mozione affettiva: il desiderio di conoscere. Il sapere ha la funzione di illuminare la vita.

Il senso della bellezza

Parlando, a proposito del vero, della percezione di un'armonia, avviciniamo la conoscenza alla contemplazione e scopriamo la sua parentela con la intuizione della bellezza³². Ma questa rimanda a una esperienza fondatrice che appartiene all'ordine della sensazione. Non parliamo forse di piacere estetico? Ora, secondo l'etimologia, l'estetica riguarda una particolare attività dei sensi.

Il primo problema posto dall'idea di piacere estetico concerne il suo rapporto con l'attività sensoriale. Questa di per sé è ordinata allo sviluppo e alla sopravvivenza dell'animale, alla consumazione e alla lotta: è essenzialmente utilitaria. Come può passare ad essere attività disinteressata e perseguire una finalità non ordinata ad alcun fine vitale immediato? Come può l'uomo — per riprendere una espressione di Pradines — divenire abbastanza « distratto » dalle necessità vitali per dedicarsi a un'attività estetica?

Proprio in questa « distrazione », così comune agli artisti come, d'altronde, agli speculativi, troviamo il segreto della funzione estetica. Durante lo sviluppo vitale, infatti, la sensazione subisce con l'uomo una mutazione radicale. Da legata al bisogno diviene ludica e disinteressata. Già il bambino sa distinguere i

³² Simmetrica alla parola di Aristotele, troviamo quella di san Basilio: « Per natura gli uomini desiderano il bello »: *Regulae fusius tractatae*, P. G. 31, 912 A.

rumori, segnali naturali di avvertimento che traducono i movimenti dell'ambiente circostante, e i suoni che lo incantano per se stessi. I suoni delle campane, della musica o anche della voce costituiscono avvertimenti di natura diversa dai rumori segnalatori; appagano e trasportano il bambino fuori dall'utilità immediata³³. Così nasce un'altra sfera, quella della sensazione estetica su cui si edificerà l'arte.

Lasciando da parte il problema del giudizio estetico e dell'opera d'arte, basti qui notare che quest'ultima possiede in sé la propria finalità; la si può asservire ad altri fini, specialmente ideologici, ma non è questo che ne costituisce la bellezza. Sforziamoci piuttosto di definire il senso estetico, cioè la risonanza affettiva prodotta dalla bellezza. Pradines chiama questo affetto il « rapimento » e ne fa la seguente descrizione: « Quando la sensazione, giunta al termine del suo sviluppo, ci alleggerisce dei bisogni donde aveva avuto origine, tale piacere di sollievo non è fatto di pura sensazione; è semplicemente il ristoro apportato da qualche sensazione alla fatica dell'aver bisogno: è la soddisfazione di una specie di appetito di inazione contemplativa. E tale elemento contemplativo della sensazione è un carattere morale estraneo all'impressione fisica prodotta dalla sensazione su di noi »³⁴. Dal livello dell'utilità vitale si passa a un livello contemplativo; lo spirito si sente trasportato in un'altra sfera.

Non tutti i sensi sono capaci di trascendersi esteticamente. Il tatto, l'odorato ed il gusto fanno talmente corpo con i bisogni vitali che non potrebbero accedere veramente al disinteresse estetico. S'impone una presa di distanza di cui solo i sensi dell'udito e della vista sono capaci. Abbiamo già esaminato il senso dell'udito; considerando la vista comprenderemo ancora meglio come si crea lo spazio estetico.

Il vivente doveva rispondere, come abbiamo visto, al problema dell'allontanamento del pericolo e della percezione lontana della preda; la soluzione risiede nei sensi dell'udito e della vista. Grazie ad essi, e soprattutto al secondo, l'oggetto minaccioso o attraente agisce non più per contiguità fisica, ma sotto forma di una rappresentazione che, come tale, non è un condensato o un'attenuazione dell'eccitazione che il contatto provoche-

³³ MAURICE PRADINES, *op. cit.*, II, 1, 253; l'autore consacra lunghi capitoli al problema della psicogenesi dell'arte dei suoni e dei colori.

³⁴ *Ibid.*, p. 251.

rebbe, ma un segno simbolico il quale colpisce la percezione viva: l'immagine lontana del leone non contiene nulla del peso di lui, né della sua carica aggressiva. La distanziamento è dunque tale da permettere un elaborato adattamento della risposta. Ancora più, ed è ciò che qui ci interessa, l'immagine diviene la possibile materia di una rappresentazione distaccata dalla sua utilità vitale. L'uomo in tal modo diventa capace di creare le arti plastiche combinando le forme e i colori. Egli può contemplare la sua stessa creazione estetica.

Se tale distanziamento permette la fondazione di uno spazio estetico, musicale e plastico, dal punto di vista dell'affettività introduce un altro problema. Un'idea direttrice di questo studio è di mettere in luce lo stretto legame tra affettività e sfera vitale. Ora, se noi affermiamo che il bello è tale solo perché si allontana dalla necessità biologica, non distruggiamo la base della nostra argomentazione?

La risposta a questa obiezione è semplice e ci permette di precisare le dimensioni dell'istanza affettiva di cui intraprendiamo la descrizione.

Conviene notare prima di tutto che è arbitrario ridurre la nozione di vita al livello organico. Concediamo che la vita animale offra il punto di partenza, ma l'esistenza delle aspirazioni trascendenti al vero e al bello indica precisamente che anche lo spirito umano costituisce una sfera vitale ove si sviluppa un tipo nuovo di affettività. Il godimento estetico come il desiderio di sapere si svincolano dalla funzione sensoriale pur poggiando su di essa. Tale godimento procede da essa per mutazione, così come lo spirito emerge per mutazione qualitativa dal lignaggio animale.

Ma questo svincolamento e questa trascendenza non perdono mai il contatto con l'esistente sensibile. Un simile contatto, per quanto tenue, non mancava neppure all'ordine del vero. Qui presenta una consistenza maggiore; la contemplazione estetica, infatti, non si separa mai dal sentimento di presenza tipico dell'attività sensoriale. Che io ascolti una sinfonia o contempli un quadro, sempre il godimento estetico si lega all'esercizio attuale del senso. Attraverso il canale della presenza percepita ritroviamo dunque il legame col dinamismo vitale che fonda ogni reazione affettiva. Per questo parliamo di un desiderio di sapere e di un godimento estetico: il loro carattere affettivo deriva dalla mediazione sensibile.

L'aspirazione alla pienezza

Nelle aspirazioni trascendenti al Bello e al Vero, l'infinito dello spirito imprime alla coscienza incarnata uno slancio nuovo che le permette di superare la sua funzione biologica e le fa presagire un altro modo di essere. Ma il senso intimo dell'unità del composto umano suscita un altro desiderio che potremmo definire un'aspirazione alla pienezza di vita. Un'aspirazione del genere, tuttavia, differisce profondamente dalle precedenti. Da una parte si appoggia su queste; ma dall'altra deve accordarsi con il sentimento dell'essere-votati alla morte. Un contrasto affettivo così profondo genera ciò che Miguel de Unamuno chiama il sentimento tragico della vita.

Nessuno meglio di lui ha espresso questa frattura dell'uomo. Ciò che il pensatore spagnolo desidera non è una qualche perseveranza dell'anima in un riposo incosciente, ma la continuazione nell'esistenza di quell'uomo di carne e ossa ch'egli ha coscienza di essere. In opposizione a questa immortalità certuni propongono solo il nulla. Meglio allora la vita nell'eterno dolore dell'inferno, piuttosto che la pace nel non-essere. Di fronte ad una rivendicazione così esacerbata dell'esistenza individuale è difficile proporre con Boezio una qualche consolazione filosofica; ma si può rimpiangere che Miguel de Unamuno abbia nutrito una concezione troppo schematica della proposizione di fede circa la vita eterna: questa riguarda tanto una sopravvivenza personale nella resurrezione dei corpi quanto una trasformazione dell'Universo che è già in attesa della sua Redenzione, e una unione personale con Dio che sarà perpetuo rinnovamento della pienezza ontologica.

Poiché il nostro proposito non è di giustificazione metafisica, contentiamoci qui di rilevare la testimonianza di Miguel de Unamuno. Per rinforzarla, possiamo fare appello a un filosofo d'ispirazione completamente diversa: Baruch Spinoza. La sua limpida razionalità, antitetica agli slanci veementi di Unamuno, nasconde tuttavia una segreta passione di eternità. Così egli scrive: «Lo sforzo col quale ogni cosa si sforza di perseverare nel suo essere non abbraccia nessun tempo finito, ma un tempo indefinito»³⁵; e aggiunge subito: «Lo spirito, in quanto ha

³⁵ SPINOZA, *L'Ethique*, 3^e partie, prop. 8 in *Oeuvres complètes*, éd. de La Pléiade, Gallimard, Parigi 1954, p. 477.

idee chiare e distinte, e anche in quanto ne ha di confuse (cioè in quanto esse si riferiscono contemporaneamente allo spirito e al corpo), si sforza di perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita, ed è cosciente del proprio sforzo»³⁶. Nella terza parte dell'*Etica*, che tratta «l'origine e la natura dei sentimenti», ci troviamo dunque davanti al dato primitivo di una coscienza affettiva desiderosa di durare. Si voglia o no, è difficile non tener conto di questo desiderio. È quello che già Socrate esprimeva nel *Fedone*, richiamandosi allora alla tradizione orfica: «Se questo è vero, compagno mio, c'è una immensa speranza, per chi è giunto a questo punto del mio stesso viaggio, di possedere laggiù — più che ovunque altrove, e nella maniera conveniente — ciò in vista di cui abbiamo compiuto un immenso sforzo nella vita trascorsa»³⁷. Qualunque sia la difficoltà opposta dall'esperienza della mortalità ad una concezione chiara della sopravvivenza oltre la morte, rimane dunque il fatto che alla radice dell'affettività umana emerge un desiderio incoercibile di eternità.

Se il senso della morte spesso spinge a passare dall'immensa speranza — suscitata dal desiderio di eternità — alla disperazione esistenziale, altri sentimenti, questa volta di pienezza, possono diventare — come per un'anticipazione della dimensione assoluta — germi di speranza.

La simpatia cosmica

Una prima dimensione di tali sentimenti di pienezza riguarda il rapporto dell'uomo col Cosmo. Estremamente sentita fino all'epoca della rivoluzione industriale e tecnica, la parentela fra microcosmo e macrocosmo segna ancora la coscienza dell'umanità, ma nel nostro occidente l'avvenuta rivoluzione vi aggiunge un rapporto di dominio.

Nel suo libro *Natura e forme della simpatia* Max Scheler analizza appunto «l'identificazione cosmica, quale è stata attuata dai geni affettivi della storia»³⁸. Egli la vede realizzata in pri-

³⁶ *Ibid.*, prop. IX, p. 478.

³⁷ PLATONE, *Fedone*, 67b.

³⁸ MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Parigi 1950, pp. 121-147.

mo luogo nel Buddismo e, più generalmente, tramite le tecniche psichiche tra le quali lo Yoga, che « mira a sottomettere alla volontà dell'uomo i suoi processi automatici ed a rendere coscienti tutte le sensazioni organiche di cui si compone la sofferenza »³⁹. Contrariamente alla filosofia greca che considerava la natura come mossa da un *Eros* universale la cui sostanza era un *logos* razionale, il pensiero orientale risente sempre dello shock affettivo, irrazionale, del dolore, in modo che le tecniche psichiche, intimamente legate le une alle altre, perseguono un fine comune che consiste nell'attuare la fusione affettiva completa col dolore universale⁴⁰. Per il fatto stesso che il pensiero indù tende a sopprimere il dolore attraverso uno sforzo soggettivo, esso si oppone diametralmente alla persuasione occidentale che sia possibile sopprimere il male con lo sforzo tecnico, scientifico e socio-politico.

Nonostante la loro opposizione, il pensiero indù e il pensiero antico pagano si accordano su un punto fondamentale: il mondo è come un grande Vivente, beato per i Greci, sofferente per gli Indù. A questa natura naturante⁴¹ bisogna riferirsi per trovare il senso della vita. L'idea fondamentale è dunque che la beatitudine la si ottiene tramite la fusione con la natura. Ma, anche qui, affiora un'altra opposizione. Per i Greci la natura, nel suo intimo essere, è *logos*; la vita beata si compie dunque in una contemplazione del *Logos* fondatore del mondo; e rimarrà sempre difficile sapere se questa contemplazione non sfoci semplicemente in una fusione noetica. Per gli Indù invece la natura è sostanza vitale; la vita beata si compie nel Nirvana, serenità suprema ottenuta tramite la fusione dell'anima individuale con l'anima cosmica: un aldilà della persona individuale che forse è il suo annientamento.

Di fronte a queste forme di paganesimo che considerano la natura naturante come sostanza del mondo, la tradizione ebraica procede in un ordine di idee completamente diverso. Essa

³⁹ *Ibid.*, p. 215.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 126. « La tecnica del "Tattwamasi" ("Tu sei quello"), la tecnica "Netti" ("Io non sono quello", "quello non mi appartiene") e, infine, la tecnica "Yoga" » (*ibid.*, p. 125).

⁴¹ In Spinoza, la natura naturante non è altro che « Dio considerato come causa libera » (*Ethique*, 1^{ère} partie, prop. XXIX in *Oeuvres complètes*, p. 395). La prospettiva è dunque un po' diversa dalla nostra, poiché Dio è fondamento della natura, ma dotato di libertà.

pone infatti all'origine non una natura naturante ma un Dio personale, il quale agisce liberamente attraverso la sua parola.

Più importante che la nozione di creazione, per noi, è il suo corollario: la signoria di Dio sull'universo. Nulla le sfugge. La dipendenza radicale della creatura dalla volontà creatrice colloca la creatura stessa in un ordine radicalmente secondario, e questa situazione si riflette sulle disposizioni fondamentali dell'uomo. Sia o non sia impressionato dalle forze della natura, sia più o meno tentato di render loro omaggio, l'uomo sa che la fede in Jahvé implica un rapporto di sottomissione, di timore e di amore.

A dire il vero, il rapporto dell'uomo con la natura era già fissato sin dall'origine del mondo: «Elohim disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza! Abbia autorità sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (Gn 1,26). Facendo partecipare l'uomo al suo dominio sulla natura, Dio lo sottrae definitivamente alla fascinazione cosmica e taglia le radici di ogni culto naturalista. E l'attuazione di tale dominio acquisterà una dimensione nuova con l'avvento delle scienze e della tecnica; essa però era già iscritta nella creazione dell'uomo a immagine di Dio.

L'idea di dominio come rapporto esclusivo dell'uomo con la natura pecca certamente per eccesso di semplificazione. Dio infatti rimane il Creatore che giova riconoscere come tale, e la natura deve servire come supporto a questo riconoscimento. Senza rinnegare l'autorità dell'uomo sulla natura, il Salmo 8, per esempio, rivendica chiaramente la subordinazione dell'uomo a Dio e il suo obbligo di servirsi della natura per render grazie al Creatore:

« Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissate,
che cos'è l'uomo, perché te ne ricordi,
e il figlio di Adamo perché ti occupi di lui?
L'hai fatto di poco inferiore agli Angeli,
gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi;
...Jahvé, nostro Signore, com'è grande il tuo
nome su tutta la terra! » (Sal 8,4-7.10).

Nella prospettiva biblica non si può concepire un rapporto con la natura senza riferimento al Creatore.

Anzi questo rapporto con la natura è stato valorizzato incessantemente dalla tradizione cristiana. Certo si può notare una grande varietà d'intensità in questo senso della natura. Estremamente spoglio nell'arte delle icone, occupa maggior spazio nell'arte medievale, specialmente nel periodo gotico. Ma per farci un'idea giusta del suo possibile punto di arrivo, conviene esaminare con Scheler il posto di primo piano che san Francesco e il francescanesimo occupano nella ricerca di una unione affettiva alla natura.

Esprimiamo in primo luogo il contrasto paradossale che Scheler discerne fra lo spirito di san Francesco e il cristianesimo precedente: «Fu riservato ad uno dei più grandi modellatori d'anime e di spiriti nella storia dell'umanità europea osare il tentativo notevole di operar la sintesi fra la mistica amorosa acosmica, personale, della misericordia universale diretta non più in basso ma in alto, inaugurata dal cristianesimo e fusa con l'amore di Gesù, da una parte, e la fusione affettiva cosmico-vitale con l'essere e la vita della natura, dall'altra. Fu l'opera di san Francesco d'Assisi»⁴². Questo contrasto è vero in quanto definisce due possibili linee della vita cristiana; ma, di fatto, tale dualità non si è mai verificata totalmente. E d'altronde, sarebbe stata possibile? Bisognava che i Salmi non fossero la preghiera ufficiale della Chiesa, che il senso dell'umanità di Cristo si fosse sublimato in una concezione docetista dell'Incarnazione, che i sacramenti e specie l'eucaristia non svolgessero la funzione di segni sensibili portatori della grazia. La Chiesa storica non ha mai perduto il senso della creazione e neppure della sua trasformazione finale quale la descrive l'*Apocalisse*.

E d'altra parte è esagerato definire lo spirito francescano come una fusione cosmico-vitale con la natura. Chiamando fratelli e sorelle il sole, le stelle, la luna, l'acqua, il vento, san Francesco indicava un'unità di origine: Dio creatore. Dunque fin dall'intimo degli elementi naturali egli percepiva il loro rapporto a Dio: appaiono sempre come doni dell'Altissimo e sollecitano la lode. Lungi dal veder fondersi uomo e natura, san Francesco vede la natura come l'ambiente in cui sboccia la vita e lo scrigno da cui traspare la bellezza del « bon Signore ». Citiamo solo la prima lode del *Cantico delle Creature*: « Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature, spetialmente messer lo frate Sole, lo

⁴² MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 136.

quale è iorno, et allumeni noi per lui: esso è bello e radiante cum grande splendore, ca de te, Altissimo, porta significatione ». Lungi dal fondersi con un cosmo animato, san Francesco lo contempla e vi legge un messaggio di bontà da parte del suo Signore.

Se è vero che san Francesco non si ferma mai alla natura come tale, ma ne considera l'essere simbolico, non potremmo tuttavia minimizzare la carica affettiva che la sua prospettiva contiene e suscita. Unendosi a Dio tramite la natura fraterna, il Poverello di Assisi arricchisce il proprio amore e gli conferisce una modalità nuova: il suo canto non si esprime più solo in una spoglia melodia; si carica bensì di un'orchestrazione particolare, quella che manifesta l'armonia profonda tra natura e vita corporea. Possiamo raggiungere Dio in molti modi: una via d'accesso metafisica, per esempio, solleciterà la gioia derivata dall'amore del vero; la contemplazione cosmica invece raggiunge il desiderio profondo della bellezza, ma prolunga anche l'aspirazione di vita, comune al nostro essere corporeale e alla natura incessantemente rinnovata.

La speranza e la storia

Consideriamo dunque acquisito il senso cristiano della pienezza derivante dal contatto con la natura. Jahvé è il Dio vivente. A Lui si riferisce ogni vita e dunque ogni sentimento che nasce dalla presa di coscienza di tale vita.

Ma è chiaro che non si può limitare il sentimento cristiano di pienezza al rapporto con la natura. Se infatti c'è una nozione di Dio propria della Rivelazione giudeo-cristiana, questa è la nozione di un Dio signore della storia: dunque di un Dio non soltanto creatore della natura e dell'uomo, ma che interviene nel destino dell'umanità per farne una storia unica il cui compimento si colloca fuori del tempo. Se seguiamo lo sviluppo della Rivelazione dovremmo addirittura dire che Jahvé è in primo luogo il Dio che si manifesta storicamente salvando: e poiché dev'essere capace di una salvezza totale, abbraccia l'inizio e la fine della storia così come ne conduce il corso. Tale è l'insegnamento del Libro della Consolazione, attribuito per comune convenzione al Secondo Isaia. Jahvé è creatore: il verbo « creare » appare in piena luce nel corso del libro:

« Poiché così dice il Signore,
che ha creato i cieli;
egli, il Dio che ha plasmato
e fatto la terra e l'ha resa stabile
e l'ha creata non come orrida regione,
ma l'ha plasmata perché fosse abitata:
Io sono il Signore; non ce n'è altri » (Is 45,18).

Questo stesso Dio creatore che fonda l'inizio, determina anche la fine e nel corso della storia chiama i popoli, particolarmente Giacobbe:

« Ascoltami, Giacobbe,
Israele che ho chiamato:
Sono io, io solo, il primo
e anche l'ultimo.
Sì, la mia destra ha posto le fondamenta della terra,
la mia destra ha disteso i cieli.
Quando li chiamo,
tutti insieme si presentano.
[...] Dice il Signore tuo redentore,
il Santo d'Israele:
Io sono il Signore tuo Dio » (Is 48,12-13.17).

Se dunque volessimo raccogliere in una proposizione sola il messaggio capitale del Secondo Isaia, diremmo che il Dio dell'Alleanza e il Dio creatore sono un solo e medesimo Dio, l'unico:

« Poiché tuo sposo è il tuo creatore,
Signore degli eserciti è il suo nome;
tuo redentore è il Santo d'Israele,
è chiamato Dio di tutta la terra.
Come una donna abbandonata
e con l'animo afflitto, ti ha il Signore richiamata.
Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù?
dice il tuo Dio » (Is 54,5-6).

Non occorre affrontare fin da ora l'importantissimo problema del rapporto fra le nozioni di Alleanza e di creazione. Ma dobbiamo sottolineare l'impatto di questa rivelazione sul piano affettivo. Una tale insistenza s'impone tanto più in quanto, col

pensiero marxista, ritroviamo una concezione laicizzata del senso della storia; e, come diremo, nonostante i suoi dinieghi e la sua pretesa « scientifica » essa non è esente da ciò che il marxismo stesso considera contaminazione affettiva.

Dalla fede in Jahvé creatore e salvatore deriva, come primo movimento affettivo, una fiducia assoluta. Il Secondo Isaia, che deve confortare il popolo esiliato a Babilonia, lo sottolinea con vigore:

« Perché dici, Giacobbe,
e tu, Israele, ripeti:
La mia sorte è nascosta al Signore
e il mio diritto è trascurato dal mio Dio?
Non lo sai forse?
Non lo hai udito?
Dio eterno è il Signore,
creatore di tutta la terra.
Egli non si affatica né si stanca,
la sua intelligenza è inscrutabile.
Egli dà forza allo stanco
e moltiplica il vigore dello spossato » (Is 40,27-29).

Se Dio infatti ha dispiegato la forza del suo braccio nella creazione e nella liberazione del popolo, non può abbandonare quest'ultimo nelle mani dei nemici:

« Non temere, vermiciattolo di Giacobbe,
larva d'Israele;
io ti vengo in aiuto — oracolo del Signore » (Is 41,14).

Tale slancio di fiducia è illimitato, in colui al quale Dio lo concede. Illimitato anche in rapporto al suo termine che deve trascendere tutte le vicissitudini della storia. Nella speranza perciò affiora un secondo sentimento: la gioia, gioia della vittoria definitiva e della pienezza di vita. Seguiamo ancora il libro d'Isaia:

« Alzati, rivestiti di luce, perché viene la tua luce,
la gloria del Signore brilla sopra di te.
Poiché, ecco, le tenebre ricoprono la terra,
nebbia fitta avvolge le nazioni;
ma su di te risplende il Signore,
la sua gloria appare in te » (Is 60,1-2).

La liberazione del popolo d'Israele e il suo dominio futuro annunciano simbolicamente un'altra vittoria, questa volta definitiva e universale:

« Sì, come i nuovi cieli
e la nuova terra, che io farò,
dureranno per sempre davanti a me
— oracolo del Signore —
così dureranno la vostra discendenza e il vostro nome » (Is
66,22).

La speranza in Cristo

Continuamente rinnovata durante l'antica Alleanza, tale speranza acquista una dimensione nuova con la risurrezione di Cristo, primizia della trasformazione universale. Anche qui mettiamo l'accento sugli aspetti affettivi più caratteristici.

Erede della Rivelazione vetero-testamentaria e a contatto con la cultura ellenica, san Paolo sottolinea che la speranza nel Cristo è gioia della liberazione di un mondo storico sottoposto alla sofferenza e tentato dall'angoscia dell'annientamento. Scrive ai Romani: « Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo » (Rm 8,18-23).

Questo testo estremamente denso mette bene in rilievo tutte le articolazioni del discorso cristiano sulla speranza. Prima di tutto la solidarietà storica fra creazione e uomo, protagonisti di un unico disegno di salvezza. Ma anche il dramma di un mondo destinato alla corruzione; questo dramma profondo del mondo pagano ha sempre colpito san Paolo: lo descrive agli Efesini: « Ricordatevi dunque che un tempo voi, i pagani [...] eravate

senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza di Israele, estranei alle alleanze della Promessa, senza speranza e senza Dio in questo mondo » (Ef 2,11-12). Ciò che il Cristo ha portato, è la speranza e la gioia di condurre al suo termine il doloroso travaglio dell'universo mosso dal dinamismo originario. Notiamo infine che la trasfigurazione del mondo materiale nella potenza della Croce gloriosa del Cristo è correlativa alla nostra stessa risurrezione corporale. Ciò non può sorprenderci. La solidarietà dell'uomo con l'universo si attua attraverso il corpo e il processo di trasformazione operato dal lavoro; poichè quest'ultimo può essere considerato a sua volta come un prolungamento corporeo dell'uomo nella natura, l'uomo e il cosmo sono inglobati in un'unica storia.

La speranza marxista

Se tale è il rapporto fra uomo e natura, così come lo propone la fede e com'è vissuto nella « gioiosa fierezza della speranza » (Eb 3,6), dobbiamo ora esaminare la posizione marxista sulla speranza, in quanto essa — pur mettendo fra parentesi o negando il fondamento cristiano della speranza — pretende superare la disperazione cui i pagani erano ridotti. A questo scopo non intraprenderemo una critica del materialismo dialettico come tale, ma ci chiederemo semplicemente se non rimangano soggiacenti in esso dei postulati affettivi, come possiamo chiamarli.

Si ammetterà prima di tutto che il marxismo s'iscrive nella tradizione occidentale che vede nella scienza e nelle sue applicazioni tecniche lo strumento per ridurre e addirittura eliminare le cause della sofferenza umana. Grazie alle scienze un progresso lineare e indefinito si rivela possibile. Dove arriverà? Fino alla scomparsa di ogni miseria o forse anche della morte; e, ancora, fino a una repubblica universale. Una tale persuasione affettiva svolge una funzione non trascurabile nel marxismo popolare; i « domani che cantano » sono figli sperati del progresso scientifico ⁴³.

⁴³ Se si toglie la prospettiva del progresso, la rivolta contro la società prende la forma del nichilismo distruttore. Tale è certamente il caso del terrorismo anarchico. Del concetto di rivoluzione esso conserva solo il *primo momento distruttore*. Aggressività pura, in un certo senso.

Ma in realtà questa persuasione non appartiene propriamente al marxismo; il positivismo scienziasta l'ha fatta propria da tempo. Per entrare nella prospettiva marxista occorre unire lo spirito scienziasta all'aspetto dialettico dello sviluppo storico e alla considerazione della importanza fondamentale che assume il legame fra realtà socio-economica e cammino della storia.

Su quest'ultimo punto lasciamo agli esperti ed agli avvenimenti il compito di valutare le analisi dell'autore del *Capitale* e dei suoi discepoli. Fermiamoci soltanto sull'aspetto filosofico del marxismo dialettico per mettere in luce l'elemento affettivo della sua giustificazione.

Perché tra dei concetti vi sia un movimento dialettico, e orientato verso un « più », bisogna che i concetti stessi agiscano in un tessuto connettivo che permetta loro di reagire in relazione reciproca: lo si chiamerà materia o, nel sistema hegeliano, spirito. Ma perché questa materia non sia concepita cartesianamente come sostanza estesa ove le forze si giustappongono e si compongono senza entrare in relazione dialettica, bisogna pure che tale « materia » sia dotata di dinamismo. Non ritorniamo allora, come confessa Henri Lefèbvre, all'antico concetto di natura? « Il punto di partenza del nuovo materialismo? — scrive questo filosofo marxista indipendente — la sua affermazione? Il suo postulato iniziale, espresso con vocaboli diversi (essere, materia, realtà oggettiva)? È in fondo l'antica nozione di Natura, elaborata da tanti filosofi e filosofie »⁴⁴.

Tornando così al concetto di Natura e alla prospettiva cosmologica antica, non ci stupiamo di veder riapparire la nozione di compimento e, come dicevano gli Antichi, di felicità. Un testo famoso di Marx prende il tono di un annuncio profetico: « [Il comunismo] è la vera fine della lotta fra l'uomo e la natura, fra l'uomo e l'uomo, fra l'esistenza e l'essenza, fra l'individuo e la specie. Esso risolve il mistero della storia, e sa di risolverlo »⁴⁵. Questo « sapere » marxista dovrebbe piuttosto chiamarsi un postulato, e rimane soggetto alla prova dei fatti; i quali, si sa, sono testardi! Comunque si valutino le realizzazioni concrete, rimane — ed è quanto ci interessa — che il marxismo presuppone uno slancio e si pone nella linea affettiva della speranza.

⁴⁴ HENRI LEFÈBVRE, *Il materialismo dialettico*, in M. F. SCIACCA, *Le grandi correnti del pensiero mondiale contemporaneo*, Marzorati, Milano 1961, t. I, p. 648.

⁴⁵ Citato *ibid.*, p. 655.

Tale è del resto il pensiero di un altro filosofo marxista la cui speranza concreta, sempre delusa, rinasce sempre: Ernst Bloch, autore del *Principio-Speranza*. Uno dei punti sui quali egli rimane al margine del marxismo ufficiale riguarda precisamente la funzione dell'utopia che Marx, elaborando il suo socialismo scientifico, considerava una manifestazione infantile. Riabilitando l'utopia e dunque le sue risorse immaginarie così come il suo dinamismo simbolico, Ernst Bloch reintroduce massicciamente nella speranza delle componenti affettive.

Alcune brevi annotazioni basteranno al nostro assunto.

Notiamo in primo luogo l'importanza del desiderio come motore della storia. Per Bloch una delle radici della speranza affonda nel sentimento della fame⁴⁶. Il bisogno di nutrimento è certo fondamentale, come abbiamo sottolineato da un punto di vista psicologico; ma ciò che è nuovo qui è la presa di coscienza che l'umanità compie oggi riguardo al problema della fame. Ne segue una proiezione verso il futuro e la traduzione di tale coscienza in prassi politico-economica. Similmente «l'uomo non desidera soltanto mangiare, desidera anche un futuro migliore che ingloba una infinità di desideri particolari»⁴⁷. Alla radice della speranza concreta troviamo dunque il desiderio che fa di essa il principio dell'azione umana trasformatrice.

Nella prospettiva teologica il punto decisivo riguarda evidentemente il desiderio di vincere la morte. Ernst Bloch non ha eluso tale questione, ma la sua risposta appare ben insufficiente. Per lui un nucleo dell'esistenza umana è situato fuori dal territorio della morte. Ritorno al Platonismo? Bloch certamente non vorrebbe porre una sostanza immortale; è in funzione della speranza che tale nucleo, sottratto al divenire, un giorno si manifesterà. Può apparire ben incerto il suo argomento, secondo il quale «la coscienza animata da una solidarietà rivoluzionaria rappresenta — in funzione di colui che ne è portatore — l'elemento immortale nella persona, cioè l'elemento immortale delle migliori intenzioni e componenti della sua personalità»⁴⁸. Qualunque sia, infatti, il punto di partenza che permetta di sal-

⁴⁶ Cfr. PIERRE FURTER, *L'espérance selon Ernst Bloch*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 98 (1965) 291.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Citato da JURGEN MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Ed. du Cerf-Mame, Parigi 1970, n. 47, p. 386 (trad. it. *Teologia della Speranza*, Queriniana, Brescia 1970).

vaguardare un nucleo di esistenza, non c'è certamente differenza fondamentale tra i movimenti dialettici sfocianti in una tale posizione. Come osserva Jürgen Moltmann: « Siamo ancora in una dottrina dell'extraterritorialità o immortalità dell'anima o del nucleo di esistenza, pur se quest'ultimo prova la sua esistenza non contemplativamente, né nella riflessione, ma nella speranza. Per edificarsi, esso non deve negare la storia — la morte essendo l'abisso della storia — ritirandosi in una inviolabilità trascendentale e abbandonando tutto il resto al nulla, all'inesenziale e al perituro: e tuttavia deve negare la storia e la morte, proiettandosi nel "non-ancora" e cedendo alla morte la realtà della vita come un semplice "guscio" »⁴⁹. Come quella di Bloch, tutte le prove dell'immortalità dell'anima sono insufficienti nel senso che isolano, della personalità concreta, un elemento che si sottrae al divenire naturale. Se tuttavia esse appaiono come supporti della speranza totale, ciò avviene nella misura in cui la speranza di vincere la morte si fonda su un'aspirazione affettiva irriducibile. Prove, se vogliamo, ma per la coscienza ardentemente desiderosa di superare « la misteriosa separazione dell'anima e del corpo », secondo l'espressione di santa Teresa di Gesù Bambino.

Il desiderio della salvezza

La metafisica non è la sola a sfruttare e contemporaneamente a giustificare l'aspirazione verso la pienezza. Prima della metafisica, e accanto ad essa, la religione propone una via di salvezza. Fra i sentimenti di pienezza possiamo dunque porre i sentimenti religiosi.

Notiamo subito che usando il plurale ci teniamo fuori dalla prospettiva del discernimento di un sentimento religioso universale che andrebbe a confondersi col senso di Dio. Lo schema su cui poggia tale concezione sarebbe più o meno il seguente: l'idea di Dio sarebbe innata e perciò genererebbe un sentimento univoco. Poi questo sentimento cercherebbe la sua espressione più o meno pura, più o meno maldestra, in un insieme di credenze e di riti che darebbero corpo al senso di Dio, fundamentalmente metafisico.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 386-387.

Molto logica, troppo logica, questa concezione genetica del sentimento religioso sembra piuttosto allontanarsi dalla prospettiva attuale degli antropologi e degli storici della religione. Ciò che invece viene in luce è la molteplicità dei riti: di iniziazione, di matrimonio, di esequie, di fecondità ecc. Cosicché, secondo il pensiero di p. Goetz, « raramente le cerimonie dei Primitivi sono atti di "culto" nel senso di "*reverentia ad alium exhibita propter sui excellentiam*"; sono piuttosto "*actus quibus homo ad alium ordinatur*". Sono manifestazioni di quella volontà d'integrazione giusta di tutte le realtà e in tutte le realtà rivelate dall'esperienza umana, che è il fondo di tutte le religioni »⁵⁰. Anziché ridurre a un'unità schematica e teorica l'insieme delle manifestazioni religiose, è meglio dunque partire dal pluralismo. Ciò vale particolarmente nell'ordine affettivo.

Una prova *a contrario* che il senso metafisico di Dio non genera una vita religiosa può esserci offerta dagli stessi metafisici. Né Aristotele, né Plotino, né Kant, fanno derivare un qualunque atteggiamento culturale dalla loro concezione di Dio come primo motore, come Uno, come garante dell'ordine morale. La ragione è indubbiamente questa: l'idea di Dio, pur essendo trascendente, è raggiunta al termine di un'attività intellettuale; non può fondare un atteggiamento affettivo, perché qualunque manifestazione affettiva presuppone una fondamentale recettività.

È dunque necessario partire dalla situazione vitale per metterla in rapporto con degli esseri trascendenti o con un essere assoluto; o meglio: e con un essere assoluto. Perché niente indica che se i riti e le cerimonie si rivolgono esplicitamente a forze trascendenti, non implicino uno sfondo assoluto, quello appunto che la metafisica astrae dalla complessità originaria. Ne consegue che i sentimenti religiosi si caricano di tutte le reazioni nascenti dai rapporti esistenziali che l'uomo intrattiene con quanto lo circonda: il cosmo, il gruppo sociale (particolarmente gli antenati), ma anche i terreni di caccia e le terre da lavorare. L'uomo religioso esprimerà dunque sentimenti di riconoscenza, di sottomissione, di pentimento per le colpe commesse, di comunione ecc. Certo rimane sempre il diritto di voler gerarchizzare e unificare i diversi sentimenti religiosi, ma qui importano solo la loro esistenza e la loro funzione nella vita religiosa.

⁵⁰ JOSEPH GOETZ, *Spiritualité chez les Primitifs*, in A. RAVIER, *La Mystique et les mystiques*, DDB, 1965, p. 538.

Abbiamo appena indicato l'elemento di recettività che fonda le manifestazioni affettive. Nell'ordine religioso questo atteggiamento recettivo si esprime essenzialmente nella preghiera. Se infatti volessimo precisare la differenza essenziale fra il senso metafisico di Dio e il senso religioso di Dio dovremmo prendere come criterio l'assenza o la presenza della preghiera. Chi pensa Dio, anche partendo dalla fede, non attua necessariamente l'apertura di cuore che qualifica la preghiera. Invece, secondo l'espressione di Heiler, « la preghiera è il fenomeno centrale della religione »⁵¹; e Novalis già notava: « Pregare è per la religione ciò che il pensare è per la filosofia »⁵².

Innumerevoli sono le espressioni affettive che scaturiscono dalla preghiera. Qualunque antologia lo dimostrerebbe. Ma poiché abbiamo già citato il magistrale studio di Heiler, ce ne serviremo ancora per mettere in luce gli atteggiamenti principali della coscienza orante. D'altronde chi ha familiarità con i Salmi non avrà difficoltà a convincersi della ricchezza dei sentimenti che vi si esprimono.

Dedicandosi alla sua inchiesta presso i Primitivi, Heiler stesso fu sorpreso di constatare in loro tanta diversità, elevazione e delicatezza⁵³. Troviamo invocazioni « al Grande Spirito lassù » o ancora a Dio « tu mio padre e mia madre, Signore dei monti e delle valli ». Tali invocazioni aprono il campo infinito delle richieste e delle domande; si sa che in questa sfera la preghiera ingenua include tutte le situazioni esistenziali. « Perché mio figlio è malato? Rendigli dunque la salute! ». « Abbi cura che io faccia buoni affari ». Ma nella preghiera dei Primitivi troviamo anche l'intercessione per gli altri e, nota Heiler, « essa occupa maggior spazio di quanto ci saremmo aspettati »⁵⁴. Si aggiungono ancora i sentimenti di dipendenza, di fiducia e di sottomissione; senza dimenticare l'azione di grazie spesso accompagnata da una offerta.

Come caratterizzare la preghiera dei Primitivi? Seguiamo Heiler nella sua conclusione: « La preghiera del primitivo non è una meditazione, ma la frequentazione di un Dio presente e vivente. Qualunque preghiera spontanea possiede un realismo

⁵¹ FRÉDÉRIC HEILER, *La Prière*, Payot, Parigi 1931, p. 7.

⁵² Citato *ibid.*

⁵³ Sul contenuto della preghiera dei Primitivi, *ibid.*, pp. 62-102.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 73.

drammatico. I tre principali segni distintivi della preghiera primitiva — l'affettività, l'eudemonismo e il realismo — possono esser ricondotti all'ingenuità dell'uomo primitivo: la parola e il gesto della sua preghiera sono l'espressione immediata e autentica della sua esperienza vitale »⁵⁵. Si può dire, evidentemente, che tale effusione del cuore davanti a Dio è irrazionale. Ma il qualificativo negativo nasconde un elemento positivo: l'affettività sempre in rapporto con la vita. Ogni preghiera si crea una sfera propria di rapporti interpersonali, cioè di rapporti affettivi. Essa è, secondo l'espressione di san Tommaso, « l'interprete del nostro desiderio »⁵⁶.

In contrasto con quella primitiva la preghiera mistica, secondo Heiler, procede da un altro principio: non più le necessità della vita presente, ma l'aspirazione ad una trascendenza, una elevazione dell'anima a Dio, una comunione al bene supremo. Non occorre qui discutere la fondatezza di questa opposizione⁵⁷; basti notare che la preghiera contemplativa si muove in una sfera affettiva. Come esempio scegliamo Plotino. Se prima abbiamo detto che egli non prolungava la sua contemplazione in pratiche cultuali, tuttavia egli mette bene in rilievo il sentimento di pienezza che accompagna la percezione del sommo bene: « Nella sua ascesa l'anima supera tutto ciò che non è Dio fino a che essa sola veda nella sua verità, nella sua semplicità, nella sua purezza colui dal quale tutto dipende, al quale tutto aspira, dal quale tutto riceve l'essere, la vita, il pensiero, poiché egli è il principio del pensiero, della vita, dell'essere. Così quando lo si vede, quali trasporti d'amore! Quali slanci, quali desideri di unirsi a lui, quale rapimento, quale voluttà! Chi non lo ha ancora visto lo desidera come il Bene, ma chi lo ha visto lo ammira come la suprema Bellezza e, colmo insieme di stupore e di piacere, si sente afferrato in un modo che non ha niente di doloroso, ama di un amore vero, se la ride dell'aspra violenza dei desideri e degli altri amori e sdegna tutto ciò che un tempo gli sembrava bello »⁵⁸. Con la contemplazione dell'Uno noi raggiungiamo l'aspirazione trascendente alla Bellezza e all'Esse-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁶ « *Petitio est quodammodo desiderii interpres* » (*Summa theologiae*, II-II, q. 83, a. 1 ad 1; q. 83, a. 9). Su questo punto cfr. CH. A. BERNARD, *La prière chrétienne*, DDB, 1967, pp. 29-51.

⁵⁷ Cfr. il nostro libro appena citato *La prière chrétienne*, pp. 16-21.

⁵⁸ PLOTINO, *Enneadi* I, 6, 7, citato da HEILER, *op. cit.*, p. 341.

re. Si tratta sempre di una vita, ma della vita dello spirito che tende alla pienezza o, se si vuole, alla beatitudine.

Potremmo fermarci a queste due grandi direzioni della preghiera: o verso l'orizzontalità della vita concreta, o verso la trascendenza divina. La ricchezza dei sentimenti religiosi che vi si esprimono appare virtualmente infinita.

Ma Heiler introduce un'altra categoria: la preghiera profetica; anche se per lui essa forma una categoria a sé che può esser ritrovata in numerosi contesti spirituali, di fatto gli esempi che porta appartengono quasi esclusivamente alla sfera cristiana e, di preferenza, alla pietà della Riforma. A dire il vero, non è che le forme di preghiera che incontriamo qui siano totalmente assenti dalla spiritualità dei Primitivi. Tuttavia due differenze s'impongono ad un osservatore attento: da una parte l'accento è posto su temi privilegiati: la fiducia, l'implorazione per i peccati; dall'altra tutta l'attività orante si inserisce nel contesto di un Disegno di Dio che si attua nell'Antica Alleanza e finalmente in Cristo⁵⁹.

Dal punto di vista affettivo che qui ci interessa possiamo contentarci di riprendere alcune indicazioni di Heiler; basteranno largamente a mostrare con quale forza e varietà la preghiera esprima i sentimenti religiosi. Così egli scrive: «La preghiera profetica è la manifestazione spontanea di una emozione, uno sfogo affettivo, involontario. La pietà dell'Antico Testamento ha inventato questa espressione magnifica: "effondere il proprio cuore", di cui tutti gli uomini di preghiera di questo tipo si sono appropriati come della definizione della preghiera. Lutero dice: "aprire il proprio cuore o vuotarlo". Calvinò: "*totum cor effundere; interioris cordis affectum effundere et exponere*"⁶⁰. Notiamo la correlazione in qualche modo necessaria tra le nozioni di preghiera e di cuore. Parleremo per esempio, in conformità col linguaggio biblico, della preghiera del Cuore di Gristo. O ancora, se vogliamo opporre la preghiera vocale alla preghiera interiore, diremo come sant'Agostino: «La mia confessione, mio Dio, è davanti a te con e senza rumore di parole: senza rumore di parola esterna, ma con un grido del cuore (*clamat affectu*)»⁶¹.

⁵⁹ Tale è il tema sviluppato nel mio libro *La prière chrétienne*. Questa vi è definita come «un'adesione spirituale al Piano salvifico di Dio».

⁶⁰ FRÉDÉRIC HEILER, *op. cit.*, p. 381.

⁶¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, 10,2; citato da HEILER, *op. cit.*, p. 387.

Questo grido del cuore spesso non sa trovare parole adeguate. Che importa! Esso canterà nel giubilo o userà suoni che non formano più un discorso intelligibile. È il fondo del cuore ciò che si tratta di esprimere.

5. CONCLUSIONE: RICCHEZZA AFFETTIVA

Al termine di questa esposizione circa la dimensione umana dell'istanza affettiva, difficilmente il lettore eviterà un certo stupore: lo strato psichico dei sentimenti sembra compreso fra quello degli affetti elementari e quello delle aspirazioni trascendenti. È, riconosciamolo, uno stupore giustificato che esige una spiegazione.

Siamo così lontani dal negare l'importanza di quei sentimenti che occupano la nostra coscienza vigile, che essi saranno al centro del capitolo IV, dedicato allo studio della coscienza affettiva.

Ma nella prospettiva di una teologia affettiva occorre certamente reagire contro l'unilateralità della psicologia corrente, e specialmente della psicoanalisi. Questa insiste così esclusivamente sui rapporti interpersonali che l'espressione « problemi affettivi » finisce praticamente per designare soltanto i conflitti e le difficoltà che spesso accompagnano quei rapporti. Noi invece abbiamo valorizzato i sentimenti elementari e trascendenti affinché appaia più chiaramente l'ampiezza dell'istanza affettiva. D'altronde, per essere completi, nel prossimo capitolo dovremo impostare il problema dell'affettività propriamente spirituale, quella cioè che si verifica in Dio e nella comunicazione di vita di cui egli gratifica l'uomo.

Prima tuttavia possiamo attirare l'attenzione su una caratteristica dei fenomeni affettivi che chiameremo la loro coalescenza. Questa si verifica non solo tra i vari livelli affettivi, ma anche tra affezioni e rappresentazioni. Donde la ricchezza e la labilità dei complessi affettivi.

Gli affetti di base, infatti, si ritrovano a tutti i livelli: come il senso del piacere si applica all'attività estetica, così la pulsione di aggressività-difesa si traspone nei sentimenti di speranza. E, in via generale, tutte le situazioni interpersonali combinano

questi elementi in modo estremamente vario e originale. Persino i sentimenti religiosi si caricano di tutte le modalità affettive derivanti dalle situazioni vitali; di qui nasce la loro inesauribile ricchezza.

Abbiamo anche notato a varie riprese che più il livello del sentimento si eleva, meno esso attinge forza diretta nel dinamismo naturale. Anche gli affetti di base possono essere negati e deviati da un comportamento volitivo. Che dire allora dei sentimenti trascendenti? Poggiati su una aspirazione infinita dello spirito, devono necessariamente fare appello a delle rappresentazioni, o sensibili o razionali, per orientare e concretare il loro dinamismo. Il senso del vero, per esempio, si attua necessariamente attraverso un linguaggio; per formarsi una certa visione della vita non si può fare a meno della iniziazione parentale, poi dell'iniziazione culturale. A maggior ragione l'affettività religiosa si forma per tradizione e per libera disciplina.

Allora appare l'effetto di coalescenza. I sentimenti non prendono consistenza se non attirando su una linea direttrice diverse immagini e rappresentazioni razionali. Nemmeno l'amore filiale o parentale sfugge a questa necessità. Il processo di coalescenza si rivela ben più evidente e importante nella costruzione dei rapporti interpersonali: né l'amore né l'amicizia sono dati; essi vengono conquistati tramite la perseveranza e la fedeltà. In breve: tutta la vita affettiva richiama un impegno totale. Da questo principio derivano conseguenze pedagogiche e morali su cui più avanti fermeremo la nostra attenzione.

CAPITOLO III
LA DIMENSIONE DIVINA E SPIRITUALE

Quale si presenta nell'uomo, l'istanza affettiva si fonda tanto sulla corporalità quanto sulla razionalità. Nell'uno e nell'altro ambito l'uomo sperimenta, nei confronti dei bisogni e delle aspirazioni, una passività il cui contraccolpo nella coscienza costituisce precisamente l'istanza affettiva. La quale, come abbiamo mostrato, è sempre correlativa alla vita... se si è disposti ad ammettere che esiste una vita razionale caratterizzata da una certa infinitudine.

A partire da questa situazione, un po' paradossale, di un'affettività legata alla passività e ciononostante capace di infinito, non è vietato evocare il problema della possibilità di porre un'affettività anche in Dio. In senso negativo gioca l'idea che non si può ammettere in Dio una passività che lo renda dipendente da una realtà esterna. Viceversa, non si può negare a Dio di essere vivo, glorioso e in una gioia eterna. Se poi si parte dal contesto della fede giudeo-cristiana, bisogna tener conto anche delle nozioni affettive che la Scrittura applica a Dio: misericordioso, lento alla collera e pieno di amore!

Il problema dell'affettività in Dio si pone dunque in due modi. O nel prolungamento delle aspirazioni trascendenti: Dio allora viene concepito come il loro termine: è la prospettiva ontologica ereditata dai Greci. Oppure nel quadro della rivelazione del Dio salvatore, e allora il problema cambia completamente. Se infatti Dio stesso si apre liberamente, instaurando con l'uomo legami di alleanza, non ci si può più limitare alla prima prospettiva. Un nuovo senso di Dio emerge, vissuto e proclamato in particolare dai profeti: il Dio dell'Alleanza è un Dio di amore.

Inoltre, se ci si pone all'interno del mistero dell'Incarnazione, bisogna ammettere che, in Cristo, Dio assume un cuore umano. Questa nuova dimensione del cuore di Dio che si mani-

fešta nel Cuore di Cristo introduce un nuovo problema, inosservato dai filosofi, ma vissuto nella tradizione cristiana. D'ora in poi, infatti, tutte le manifestazioni affettive espresse dal Cuore di Cristo sono sentimenti divini: la sua bontà, la sua pazienza, la sua misericordia e perfino la sua paura e la sua angoscia.

Come si vede, la nozione di istanza affettiva si allarga notevolmente appena ci si eleva alla sfera divina. Il che però non ne esaurisce il significato teologico, giacché c'è da considerare un campo nuovo: quello creato dalla partecipazione del fedele alla vita che Dio gli comunica in Cristo. Una volta ammessa una partecipazione reale alla vita di Dio, non è forse normale che nasca una forma di affettività che possiamo chiamare affettività spirituale? Piuttosto lontana dal nostro modo di vedere attuale, tale nozione occupava un posto importante presso gli antichi autori, sant'Agostino in particolare. Anche su di essa dunque si fermerà la nostra attenzione.

1. LA BEATITUDINE IN DIO

Ritorniamo per qualche istante alla prospettiva metafisica per mettere in luce l'idea di dinamismo ontologico e il suo compiersi in Dio. Incominciamo prima di tutto col notare che esiste un parallelismo necessario tra il movimento dello spirito che si eleva verso Dio e il senso della beatitudine come raggiungimento del divino. La differenza deriva dalla diversità dei punti di vista: nel primo caso si considera l'intenzionalità della ragione, nel secondo il dinamismo volontario dal quale essa procede e che poi colma oggettivamente. Non ci si stupisca di tale duplice situazione della volontà: essa si presenta infatti come natura spirituale e come capacità di adesione al bene che l'intelligenza le presenta¹. Come abbiamo già notato, la mentalità moderna deve fare uno sforzo per restituire alla nozione di volontà il suo carattere di natura spirituale dinamica.

Gli Antichi, al contrario, postulavano un dinamismo univer-

¹ Similmente l'intelligenza conosce per natura i primi principi e per mezzo della sua operazione oggettivizza la realtà.

sale, l'*eros*. Ci basti qui presentare un testo del *Corpus areopagiticum* che riunisce i diversi aspetti di questo dinamismo, fondamento del desiderio della beatitudine: « Per desiderio amoroso, sia che parliamo di quello che appartiene a Dio, o agli angeli o alle intelligenze, o alle anime o alle nature, intendiamo una potenza di unificazione e di connessione che muove gli esseri superiori ad esercitare la loro provvidenza nei confronti degli inferiori, quelli di pari rango ad intrattenere rapporti reciproci, quelli all'ultimo posto della scala a volgersi verso coloro che hanno maggior forza e sono situati al di sopra di essi »². Come si vede, in ogni essere l'amore è forza di coesione interna e di reciproca connessione; nell'uomo è principio del movimento verso Dio in cui sta la beatitudine.

Nella misura in cui, come esposto dal capitolo precedente, nell'uomo discerniamo le aspirazioni trascendenti al vero, al bello, all'unità, alla vita, al sacro, ecc., Dio appare come il termine che dà loro compimento. In questo senso possiamo dire che, essendo all'apice dell'essere, Dio è anche il sommo bene, termine di ogni dinamismo affettivo.

Conviene tuttavia considerare a parte il senso di Dio quale termine di una speranza totale, e in particolare del compimento della storia umana. Si può dubitare infatti che tale nozione appartenga al pensiero ontologico: né l'Ellenismo né l'Induismo l'hanno conosciuta; tutti sono rimasti chiusi nell'immagine del circolo e del mito dell'eterno ritorno. Soltanto nel quadro della rivelazione giudeo-cristiana Dio appare come il padrone della storia e, in quanto tale, come termine di una beatitudine totale. Dionigi Areopagita, così profondamente greco di cultura, ha perfettamente individuato la novità di tale compimento in Dio della storia degli uomini, personale ed universale: « Agli uomini, che sono di natura mista, scrive, [la Vita] fa dono di una vita che riceve forma angelica e, per la sovrabbondanza del suo amore verso l'uomo, se anche ci succede di abbandonarla, essa ci converte di nuovo richiamandoci a sé; e, ciò che è ancora più divino, ci promette di trasferirci tutti interi (voglio dire anime e corpi congiunti) nella vita perfetta e nell'immortalità. Un fatto

² Estratto dagli *Inni all'amore* del santissimo Ieroteo in *Dionigi Areopagita, I Nomi divini*, P.G. 3, 713 AB; trad. it. *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di Piero Scanzoso, Rusconi, Milano 1981. Vedi anche G. HORN, *L'amour divin, note sur le mot "eros" dans saint Grégoire de Nysse*, in R.A.M. 6 (1925) 378-389.

meraviglioso che agli Antichi deve essere sembrato contro natura, ma che, ai miei occhi come ai tuoi, appare veramente divino e superiore alla natura. Voglio dire: superiore alla natura che si vede con i nostri occhi, non alla natura onnipotente della Vita divina»³. Dal punto di vista dialettico conviene dunque appoggiarsi sul senso più elevato della trascendenza divina per porre la possibilità di una vita umana eterna e totale come pure, per conseguenza, di una storia che si compie nell'eternità. Per quanto contraria ai dati sensibili possa apparire, tale possibilità di un destino meta-storico dell'uomo e del mondo è nascosta all'interno della potenza divina assoluta, capace di trasformare i corpi.

La nozione centrale, qui, è quella della vita. Senza dubbio, nessun'altra nozione viene applicata a Dio nella Sacra Scrittura con altrettanta predilezione. Jahvè è il Dio vivo; il Padre è vivo e comunica al Figlio la propria vita eterna; e dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Perciò Dionigi Areopagita e la teologia scolastica, quando sviluppano la nozione di vita partecipata, non fanno altro che ispirarsi al senso scritturistico di Dio. Su questo tema ritroviamo gli accenti lirici di Dionigi: «Dobbiamo ora celebrare questa Vita eterna donde procede la vita in sé e ogni vita e dalla quale, secondo le proprie capacità, ogni essere che in qualunque maniera partecipa alla vita riceve il vivere»⁴. Tale senso della vita non deriva da un'altra nozione; è un dato primario della coscienza.

Compagne inseparabili della nozione di vita sono quelle di beatitudine e di gioia. Non appena il vivente prende coscienza della propria vita e della propria realizzazione prova gioia e beatitudine. Possiamo e dobbiamo dunque applicare a Dio il concetto di beatitudine. È quello che fa san Tommaso: «La beatitudine conviene a Dio in massimo grado. Con la parola beatitudine, infatti, si intende specificamente il bene perfetto di una natura intellettuale; di questa è proprio conoscere la pienezza (*sufficiencia*) del bene posseduto, l'essere suscettibile di bene o di male e l'essere padrona delle proprie operazioni. Ora queste due cose, cioè essere perfetto e essere intelligente, appartengono in modo eccel-

³ *Ibid.*, 856C-857A. Si noterà qui la nozione di natura come dinamismo ontologico; essa si ritrova in san Tommaso ed ha un ruolo essenziale nella visione tommasiana del mondo.

⁴ *Ibid.*, 856A. Abbiamo modificato la traduzione «vita perpetua» in «vita eterna», che è l'espressione giovannea: cfr. Gv 17,3.

lentissimo a Dio»⁵. Se l'espressione: Dio è di natura intellettuale (*intelligens*) viene trasposta in linguaggio moderno, l'intellettualità di Dio verrà concepita come coscienza di sé dotata di libertà; in quanto è perfettamente compiuto, Dio è beato. Ritroviamo così, in questo testo, la sequenza tante volte sottolineata per descrivere l'affettività: natura-vita-realizzazione.

L'uomo dunque partecipa alla beatitudine divina secondo la capacità della sua operazione. Così l'aspirazione iscritta nella sua natura razionale si trova appagata: in modo eminente, egli trova tutto ciò che desidera. Tale è la dottrina classica comune a sant'Agostino e a san Tommaso e non è necessario insistervi.

Possiamo invece fermarci sulla descrizione di questo stato beato e domandarci — sempre seguendo san Tommaso — in che cosa esso sia compimento affettivo.

Se tutti conoscono la tesi tomista della beatitudine come operazione intellettuale: «L'essenza della beatitudine, scrive san Tommaso, consiste in una operazione dell'intelletto»⁶, non è stato forse abbastanza osservato che tale determinazione formale deve essere completata con altri punti di vista. Citiamo in proposito un testo importante della *Summa theologiae*. Dopo aver mostrato come il raggiungimento del fine ultimo presupponga l'ordinamento ad esso dell'intelletto che conosce e della volontà che da un lato è mossa dall'amore e dall'altro spera di poter raggiungere con l'aiuto di Dio un bene che supera le sue forze, san Tommaso aggiunge: «A questi tre atteggiamenti corrispondono nella beatitudine tre elementi. Alla conoscenza imperfetta del fine corrisponde quella perfetta; all'attesa della speranza corrisponde la presenza del fine; e il godimento per il fine già presente è una conseguenza dell'amore... Perciò per la beatitudine è necessario il concorso di questi tre elementi: la visione, che è la conoscenza perfetta del fine di ordine intellettuale; il possesso (*comprehensio*), che implica la presenza di questo fine; il godimento o fruizione che implica il riposo dell'amante nell'amato»⁷.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.26, a.1.

⁶ *Ibid.*, I-II, q.3, a.4. L'operazione intellettuale connota evidentemente la coscienza riflessa. Varrebbe la pena chiedersi se l'insistenza di san Tommaso sul primato dell'intelletto non significhi precisamente il primato di questa coscienza di sé. Dio è così il supremo vivente perché la sua natura — cioè il suo costitutivo radicale — è «intelligere», essere cosciente di sé, pura interiorità in atto (cfr. I, q.18, a.3).

⁷ *Ibid.*, I-II, q.4, a.3. L'espressione *rei amantis in amato* è del tutto insolita. Bisognerebbe forse leggere *re amantis in amato*, che corrisponderebbe alla *realis habitudo amantis in amato* del corpo dell'articolo?

La considerazione della beatitudine dell'uomo può dunque essere svolta secondo tre prospettive che dipendono dal punto di partenza prescelto. In quanto operazione vitale — ed è il punto di vista privilegiato da san Tommaso — la beatitudine per noi è visione di Dio, per Dio è coscienza di sé. Se invece ci si pone dal punto di vista dell'*homo viator* — l'uomo in cammino verso il fine ultimo — si dirà che il possesso di Dio costituisce il termine del suo percorso e che la tendenza (*tentio*) che lo spingeva verso Dio perdurerà nella vita eterna⁸. Se infine si considera l'amore donde procedeva tutto il movimento verso la beatitudine, esso apparirà appagato in una fruizione senza fine.

Dal nostro punto di vista della teologia affettiva, non abbiamo da discutere sulla legittimità della preferenza di san Tommaso che lo porta a definire formalmente la beatitudine soprannaturale come visione di Dio. Ci basta prendere atto del fatto che, anche per lui, la beatitudine è compimento affettivo. E questo da un duplice punto di vista. Innanzitutto in quanto essa corona il dinamismo dell'uomo in cammino verso la realizzazione di sé: tutto ciò che abbiamo detto della speranza trova qui piena giustificazione; Dio è il termine del desiderio umano e l'adempimento dello slancio cosmico. Inoltre in quanto essa appaga totalmente l'aspirazione alla comunione interpersonale. Il Dio che raggiungiamo è colui che si offre incessantemente in un dono senza ripensamenti. Raggiunge così il proprio fine, in maniera per essa insospettabile, l'esigenza profonda di reciprocità iscritta in ogni coscienza personale.

Prendendo per guida san Tommaso ci siamo resi più difficile il compito di dimostrare la componente affettiva della beatitudine soprannaturale. In sant'Agostino, al contrario, il punto di partenza della riflessione sull'uomo è il desiderio della felicità e la descrizione del compimento di esso in Dio. Nulla di strano, perciò, se nel dottore di Ippona il rapporto tra visione e fruizione segue l'ordine inverso di quello propostoci da san Tommaso. Seguiamo su questo punto un interprete che non si può certo accusare di antitomismo: Étienne Gilson. Il suo studio su sant'Agostino è introdotto da un'analisi del concetto di beatitudine che egli precisa in questi termini: « Poiché in fin dei conti si tratta di un bene da ottenere, la sapienza beatificante non può consistere in una conoscenza, per quanto elevata possa essere.

⁸ *Ibid.*, ad 1m; come l'*epékthesis* di san Gregorio Nisseno.

Vedere la meta significa raggiungerla, se tale meta consiste nella semplice visione di una verità; ma un bene non è un fine in quanto cosa da conoscere, bensì in quanto cosa da possedere. Ora, se è giusto dire che conoscere una cosa con il pensiero significa già possederla, non si può dire che conoscerla sia possederla perfettamente. Il pensiero basta per vedere, non basta per amare, perché l'amore è un desiderio e il desiderio non appartiene esclusivamente al pensiero in quanto tale»⁹. Per Agostino la beatitudine è vita eterna, conoscenza e amore al tempo stesso, certo, ma prima di tutto godimento della vita della Trinità che si dona a noi.

2. IL CUORE DI DIO

L'itinerario ontologico che abbiamo appena esaminato perviene sempre a porre in Dio, in modo eminente, la realtà trascendente che è servita al pensiero come punto di partenza. È il procedimento classico dell'analogia; lo abbiamo applicato alla vita e alla beatitudine. Il fatto che ci siamo appoggiati su dati rivelati non ne cambia in modo essenziale la forma e il valore.

Dal punto di vista della teologia affettiva il risultato raggiunto è lungi dall'essere trascurabile: abbiamo stabilito che tutto lo slancio affettivo che caratterizza la vita umana trova in Dio il proprio compimento.

In realtà un simile itinerario coglie dell'istanza affettiva soltanto la positività. Tale è la grandezza della dialettica analogica. Ma può essa bastare nello studio dell'affettività? Non ne tralascia forse l'aspetto più essenziale, e cioè la passività?

Riconosciamolo francamente: il pensiero che parte dall'essere e dai suoi aspetti non può approdare a porre in Dio un elemento di passività o di negatività quale ad esempio la sofferenza, che al di fuori dell'esperienza cristiana connota essenzialmente la negatività. Ma un'altra via ci è aperta: quella della Rivelazione, nella quale Dio si è fatto conoscere come Salvatore. Senza nulla togliere al valore dell'analogia ontologica, essa può introdurre nozioni nuove, tra le quali ci interessano prima di tutto quelle che riguardano l'affettività.

⁹ ÉTIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Parigi 1949, p. 7.

Un testo già citato di Dionigi ci offre una giustificazione di tale nuova dimensione. Dionigi ci fa notare che quando l'uomo con il peccato si è allontanato da Dio, questi per sovrabbondanza di filantropia lo converte richiamandolo a sé. Ci troviamo qui davanti ad una nuova operazione di Dio: non più la creazione ma la conversione; e se consideriamo tutta l'umanità fuorviata dal peccato, potremo, secondo la parola di san Paolo, parlare di ri-creazione spirituale: « Se uno è in Cristo, è una creatura nuova » (2 Cor 5,17). Inoltre, osserva Dionigi, Dio, per un atto della sua onnipotenza, è capace di risalire il corso del dissolvimento corporale: « Egli ci trasferisce tutti interi (voglio dire anime e corpi congiunti) nella vita perfetta e nell'immortalità »¹⁰. Secondo la prospettiva filosofica, si tratta veramente di una deroga ad una legge naturale; simile deroga è possibile soltanto grazie all'infinitezza della potenza divina, origine di ogni vita. Comprendiamo dunque attraverso queste due osservazioni correlative (poiché la morte è legata al peccato) che la sua onnipotenza consente a Dio altre iniziative oltre quella della creazione.

Ora l'iniziativa nuova di Dio è la stipulazione di un'alleanza con l'uomo. Questo concetto ci è divenuto così familiare che forse non ne individuiamo più le implicazioni per il nostro senso di Dio. E invece! Moltiplicando le alleanze con Noè, Abramo, Mosè e finalmente in Cristo, Dio non appare soltanto come buono, ma come misericordioso, come capace di aprire in modo imprevedibile il proprio cuore in favore dell'uomo.

Sottintesa nel concetto di alleanza è la nozione di un Dio il quale, lungi dall'accontentarsi di conferire agli esseri solo l'esistenza, li accompagna con la sua potenza protettrice e direttrice per tutto il corso della loro storia. Ora, ed è questo il punto decisivo, tale accompagnamento significa in concreto che Dio interviene nella storia dell'umanità con atti nuovi: sceglie un popolo per rivelarsi in esso, ispira dei profeti che parlino ed agiscano in nome suo e, infine, il Verbo di Dio pianta la sua tenda in mezzo a noi. Questa successione temporale si svolge secondo un disegno unico che guida l'umanità dai suoi inizi al suo compimento.

Donde può procedere la concezione di simile disegno? Dalla volontà divina, libera e trascendente. Su questo punto non vi sono difficoltà; il salmista concorda con il teologo: « Il nostro

¹⁰ DIONIGI AREOPAGITA, testo citato alla nota 3 del presente capitolo.

Dio è nei cieli, egli operà tutto ciò che vuole » (Sal 115,3). Ma il concetto di disegno va oltre l'idea di una volontà esecutrice; esso comprende l'idea di una volontà fondatrice ed invoca per così dire l'esistenza di una sorgente primordiale. Seguiamo qui san Paolo: « [Questo Mistero di salvezza è stato tenuto] nascosto da secoli nella mente di Dio, creatore dell'universo, perché sia manifestato ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Gesù Cristo » (Ef 3,10-11). Il concetto di disegno eterno rimanda al cuore misterioso di Dio donde nascono i pensieri: il Vangelo, ci dice ancora san Paolo, è rivelazione di un « mistero taciuto per secoli eterni, ma rivelato ora » (Rm 16,25-26). Se dunque vogliamo cogliere il senso dell'idea di disegno, dobbiamo riportarci ad una misteriosa profondità di Dio, alla sua interiorità, al suo cuore: « Parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria [...]. Ma a noi quelle cose Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio » (1Cor 2,7-8.10).

Considerata alla luce della teologia classica, questa concezione del disegno di Dio fa appello a due nozioni complementari: amore e misericordia.

Da una parte dobbiamo chiamare « amore » la sorgente di ogni volizione divina. Secondo san Tommaso infatti, « tutti i movimenti delle tendenze (*motus appetiti*) presuppongono l'amore come loro radice prima. Nessuno infatti desidera qualcosa se non un bene amato, né si rallegra se non nel bene amato [...]. Così in qualsiasi essere nel quale ci sia volontà o tendenza, bisogna che vi sia un amore »¹¹. Ci troviamo di fronte a nozioni fondamentali correlative: il bene, l'amore, la volontà (o la tendenza). In particolare, quando si parla dell'amore come radice di ogni dinamismo volontario, si intende una natura reale, viva, la quale possiede in sé il proprio principio di unità e di comunicazione. L'idea di amore, applicata ad una natura intellettuale, è trascendente.

Lo stesso non avviene per la nozione di misericordia. Questa presuppone un'esistenza storica in cui si verifica una caren-

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.20, art. 1. Nell'applicare il processo analogico è necessario compiere uno sforzo per arricchire le nostre nozioni di intelligenza e di volontà. La prima comprende la coscienza di sé, la seconda quelle di libertà, di progetto, di amore, di benevolenza ecc.

za; proprio per rimediare a tale carenza l'amore appare misericordioso: quando il cuore si china su ogni miseria. Così Dio si china verso l'uomo la cui storia miserevole manifesta debolezza, insufficienza, peccato e destino mortale, fino alla possibilità di separarsi dal Dio vivente.

Considerata dal punto di vista ontologico la nozione di misericordia non si applica a Dio allo stesso titolo trascendentale di quella di amore. La misericordia, infatti, presuppone concretamente carenze morali la cui origine si trova nella libertà umana; non è dunque, come l'amore, pura spontaneità divina ma risposta a situazioni contingenti. In queste condizioni, non c'è da stupirsi che san Tommaso — il quale peraltro si appoggia su san Giovanni Damasceno — voglia considerare la misericordia in Dio soltanto secondo gli effetti prodotti dal suo amore eterno, rifiutandosi di ammettere che Dio subisca un contraccolpo affettivo (*passionis affectus*)¹², come se l'ingratitude del Popolo eletto o i peccati degli uomini potessero procurargli tristezza ed offuscare la sua gioia eterna.

Al contrario, se ci si pone dal punto di vista della storia della salvezza una simile restrizione, per sé valida, appare priva di oggetto.

L'uomo infatti ha coscienza soltanto della propria situazione storica e questa, sin dall'inizio, è oggetto di un disegno redentore. Così, quando Dio si rivela all'uomo, non si rivela secondo il suo in-sé eterno, ma nella sua azione salvifica; per noi il suo amore è sempre misericordioso.

Di più. Concludendo alleanze con l'uomo, Dio per così dire si impegna — ed evidentemente sulla sua libertà non è stata esercitata alcuna costrizione — a vivere la relazione con l'uomo secondo una modalità interpersonale. Potremmo moltiplicare le citazioni: il libro di Isaia ci basterà per dare qualche illustrazione. Il Popolo appare innanzitutto come il servo, oggetto di una scelta tutta particolare: «Ora ascolta, Giacobbe mio servo, Israele da me eletto. Così dice il Signore che ti ha fatto, che ti ha formato dal seno materno e ti aiuta: Non temere, Giacobbe mio servo, Iesurum da me eletto» (Is 44,1-2). Jahvè il Creatore continua a circondare il suo Popolo di tenerezza; è il padre dall'amore indefettibile: «Sion ha detto: 'Jahvè mi ha abbandonata, Adonai mi ha dimenticata'! Si dimentica forse una donna

¹² *Ibid.*, I, q.21, a.3.

del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai. Ecco, ti ho disegnato sulle palme delle mie mani » (Is 49,14-16). Tenero come una madre, Dio è anche attento come uno sposo. Eccoci allora davanti al simbolo che meglio traduce il senso profondo dell'alleanza tra Dio e l'umanità, quello degli sponsali! Il tema di Dio-sposo attraversa tutta la Bibbia, da Osea fino all'ultimo versetto dell'*Apocalisse*. Osserviamolo in questo testo di Isaia: « Poiché tuo sposo è il tuo creatore, Jahvè degli eserciti è il suo nome; tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra. Come una donna abbandonata e con l'animo afflitta, Jahvè ti ha richiamata. Viene forse ripudiata la donna sposata in gioventù? Dice il tuo Dio. Per un breve istante ti ho abbandonata ma ti riprenderò con immenso amore » (Is 54,5-7).

Inutile moltiplicare i testi: quelli citati sono di ineguagliata potenza suggestiva. Sarà più proficuo interrogarci sul cambiamento profondo che, dal punto di vista logico, avviene tra il discorso teologico fondato sulle categorie ontologiche e quello che si definisce secondo le categorie dell'alleanza storica di Dio con l'umanità. Diciamo semplicemente che al linguaggio metafisico succede un procedimento simbolico¹³.

Il linguaggio metafisico elabora un discorso che verte su Dio stesso. Parte dalle realtà create e il suo movimento discorsivo si appoggia da una parte sull'idea della partecipazione di tutte le cose all'essere di Dio, dall'altra su una dialettica concettuale che comprende tre momenti: affermazione-negazione-passaggio all'eminenza; l'idea di amore in Dio, ad esempio, si forma a partire dall'esperienza umana, poi, in un secondo tempo, si purifica di tutte le imperfezioni di un concetto empirico, infine si pone in una dimensione trascendente e infinita. La logica simbolica al contrario, muovendo anch'essa dall'esperienza vitale, non sente la stessa necessità di negare il proprio sostrato empirico, in quanto il suo intento è principalmente di formare un discorso che si riferisca non a Dio in se stesso ma al rapporto che l'uomo intrattiene con lui. Alla logica simbolica basta dunque prolungare la propria percezione concreta fino all'infinitudine. Così il

¹³ Cfr. i miei studi: *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba, 1984²; *Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite*, in *Gregorianum* 59 (1978) 39ss; *Symbolisme et conscience affective*, in *Gregorianum* 61 (1980) 421-448.

simbolo di Dio-luce connota la funzione di illuminazione morale e spirituale che Dio esercita nei riguardi dell'uomo. Similmente se io dichiaro Dio Signore, Padre, Sposo, pronuncio questi nomi simbolici soltanto per manifestare meglio che io sono il suo servo, il suo figlio e la sua sposa; questi ultimi simboli, d'altronde, si applicano tanto al Popolo eletto quanto all'anima fedele. Nei confronti del Dio dell'Alleanza l'uno e l'altra vivono atteggiamenti simili.

Si comprende allora che alle categorie dell'alleanza competano preferenzialmente le rappresentazioni simboliche; e poiché allaccia alleanze con gli uomini, Dio deve esprimere i rapporti reciproci secondo la modalità simbolica. Questi simboli presenteranno spesso una grande complessità. Limitiamoci a rilevare quelli studiati da Edmond Barbotin nel suo libro *L'umanità di Dio*¹⁴: la parola di Dio, la mano di Dio, il suo volto, ma anche la visita di Dio e il pasto di Dio. Questi pochi esempi, lungi dall'essere esaurienti, sono quelli che appaiono i più antropomorfici. Ma l'antropomorfismo qui non si può evitare, perché Dio stesso ha scelto di farsi conoscere quale partner dell'uomo. Conosciamo poi i simboli del pastore e del gregge, del vignaiuolo e della vigna, ecc. Sempre si tratta di manifestare rapporti di alleanza che, pur non essendo mai simmetrici, implicano reciprocità.

È evidente in quale contesto si pone il problema del vocabolario affettivo applicato a Dio: non in un discorso speculativo sull'essere divino — in questa prospettiva si ha buon gioco nel denunciare gli antropomorfismi, talvolta grossolani, della Sacra Scrittura — ma in un'esperienza di alleanza. Perché allora rifiutare di applicare al comportamento di Dio tutti i moti affettivi che caratterizzano le relazioni umane? Come noi, Dio può passare dalla collera alla tenerezza, dall'ostilità alla benevolenza; può perfino pentirsi del male che intendeva fare! « Tu dirai in quel giorno: "Ti ringrazio, Jahvè; tu eri in collera con me, ma la tua collera si è calmata e tu mi hai consolato. Ecco, Dio è la mia salvezza; io confiderò, non temerò mai, perché mia forza e mio canto è Jahvè" » (Is 12,1-2).

Certo, non si possono considerare sullo stesso piano i moti di aggressività e quelli di amore. I primi infatti sono tempora-

¹⁴ EDMOND BARBOTIN, *L'humanité de Dieu*, coll. *Théologie*, Aubier, Parigi 1970.

nei, e la loro durata si misura su quella della trasgressione degli uomini; la misericordia, al contrario, è eterna: « La sua collera dura un istante, la sua bontà per tutta la vita » (Sal 30,6). Essa appartiene alla profondità di Dio e ne caratterizza il cuore. È quanto proclama il Salmo del grande Hallel, che non cessa di lodare la misericordia e la grazia di Dio, la sua *hesed*, principio della sua azione: « Rendete grazie a Jahvè, perché è buono: perché eterna è la sua grazia » (Sal 136,1)¹⁵. Dio tratta l'uomo secondo le sue opere e le disposizioni del suo cuore; egli però rimane eternamente fedele a se stesso e persegue il proprio disegno di amore.

Gli Israeliti sono arrivati soltanto progressivamente all'idea che la collera di Dio fosse legata alla trasgressione. In epoche arcaiche la collera apparteneva al lato misterioso e terribile di un Dio che voleva affermare la propria sovranità. Non c'è dubbio che tale senso arcaico ci è divenuto piuttosto estraneo! Quanto meno esso affermava la trascendenza assoluta di Dio e il rispetto dovuto dall'uomo a decisioni il cui motivo è nascosto nel mistero. Con il progresso del senso dell'alleanza e delle sue esigenze morali, la collera di Dio assume sempre più la forma di una manifestazione della sua giustizia. Ma anche — e ritroviamo qui il campo affettivo delle relazioni interpersonali — quello di una manifestazione del suo amore geloso: « La collera, scrive Edmond Jacob, appare allora come un aspetto particolare della gelosia divina, di quella gelosia che è amore esclusivo quando il popolo è fedele, ma che si cambia in collera quando il popolo risponde a questo amore con l'ingratitude, seguendo altri dèi »¹⁶. Il Nuovo Testamento non poteva che accentuare la motivazione morale della collera di Dio e della riprovazione del malvagio. Alla fine l'uomo sarà giudicato sul suo amore concreto verso il prossimo, figlio del Padre e immagine di Dio (Mt 25). Se non ama, è lui che si separa da Dio; il giudizio definitivo non fa che prendere atto di questa separazione operata dall'odio; la vita eterna, invece, è la ricompensa dell'amore.

La presentazione da noi fatta dell'istanza affettiva in Dio si ricongiunge alla tesi sviluppata, già nel 1936, dal rabbino Abra-

¹⁵ Altre traduzioni: « *Quoniam in saeculum misericordia eius* » (Vulgata); « Perché eterna è la sua misericordia » (Bibbia della Cei). La nostra traduzione è quella di Dhorme.

¹⁶ EDMOND JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, p. 192.

ham Joshua Heschel¹⁷ e ripresa dalla maggior parte degli esegeti che non la sfruttano abbastanza. Per l'esegeta ebreo, il Dio dei profeti presenta un volto molto diverso dal Dio « dei filosofi e degli scienziati ». Mentre costoro negano ogni passività in Dio, isolandolo in un empireo inaccessibile e chiuso, i profeti parlano nel nome di un Dio vivente di cui fanno l'esperienza: « Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe » è il Dio dell'Alleanza. Senza riprendere il discorso già presentato, basti segnalare taluni aspetti complementari messi in luce da Heschel.

Contrariamente alla tendenza della filosofia greca che svaluta l'affettivo, la letteratura profetica lo considera una forza propulsiva, iniziatrice di azione. Il profeta agisce nella forza dello Spirito e questo Spirito lo spinge non già in funzione di un progetto razionale chiaramente definito, ma secondo un disegno la cui finalità rimane nascosta in Dio¹⁸. Quanti esempi si potrebbero addurre del dominio sovrano dello Spirito nella vita dei profeti Osea, Geremia, ecc. Cristo stesso va nel deserto spinto dallo Spirito (Mc 1,12; Lc 4,1; Mt 4,1); lì incontra il Tentatore.

Ancor più significativo è il fatto che per gli Ebrei il peccato, se è anche mancanza di sapienza e di prudenza, affonda le proprie radici nell'indurimento del cuore¹⁹. La vera libertà per l'ebreo presuppone non tanto l'autonomia della ragione quanto l'apertura a Dio del cuore, dello spirito, degli occhi e delle orecchie. Numerose espressioni descrivono l'indurimento che introduce una incrinatura nella vera libertà: « l'ostinazione del cuore » (Dt 29,18), « il volto indurito ed il cuore ostinato » (Ez 2,4), « l'incirconcisione del cuore » (Ger 9,25), il « cuore torpido come il grasso » (Sal 119,70). Di conseguenza il rimprovero di Dio verso il suo popolo: questi non sa aprire l'orecchio alla sua parola (Is 48,8); tale mancanza di sensibilità è il vero peccato, perché

¹⁷ ABRAHAM HESCHEL, *Die Prophetie*, Cracovia 1936; *The Prophets*, Harper and Row, New York 1962. Questi due libri evidentemente trattano dello stesso argomento, ma partendo da due punti di vista diversi si completano a vicenda. Si veda anche ANDRÉ NEHER, *L'essence du Prophétisme*, Gallman-Levy, Parigi 1972; pur in accordo con il precedente, questo libro insiste maggiormente sulla parola e dunque sul contenuto del messaggio profetico. Devo tutte queste osservazioni ad una tesi non pubblicata di VICTOR M. PEREZ VALERA, *El Pathos divino en el pensamiento de A.J. Heschel*, P.U.G., Roma 1975.

¹⁸ ABRAHAM HESCHEL, *The Prophets*, p. 258.

¹⁹ *Ibid.*, p. 191; le citazioni seguenti sono tratte dalla nota 3, p. 191. Sul cuore come radice della libertà, cfr. CLAUDE TRESMONTANT, *Essai sur la pensée Hébraïque*, Cerf, Parigi 1953, pp. 117-123.

rinchiude l'uomo in se stesso impedendogli di riconoscere la volontà divina espressa dalla parola profetica.

Se ora consideriamo l'istanza affettiva dalla parte di Dio stesso, dobbiamo confrontarla con la dottrina del deismo razionalista quale si è formata nel pensiero filosofico. E su questo punto Heschel propone alcune osservazioni penetranti.

La prima riguarda il senso della creazione. Una volta ammessa la creazione, è mai possibile che Dio ponga il mondo nell'esistenza e poi se ne disinteressi? Che egli crei l'uomo a propria immagine e somiglianza e poi lasci che il riflesso della propria bellezza si offuschi? Dato che l'idea di creazione implica un atto di Dio procedente dal suo amore, questa operazione non soltanto è continua nell'ordine metafisico, ma nell'ordine morale e spirituale è sospesa all'amore creatore che ne rimane la sorgente eterna. In altri termini: le idee di creazione e di provvidenza non sono che i momenti logicamente decantati dell'idea più generale della storia santa fondata nel disegno eterno di Dio. Esse, di conseguenza, ci rimandano ad un amore primordiale e segreto. E non si pensi poi che in tal modo si lede la libertà di Dio, costretto per così dire a continuare la sua opera! Si stabilisce semplicemente che, nel prisma della nostra riflessione discorsiva, l'atto mediante il quale Dio elabora il suo disegno si scompone in momenti successivi che costituiscono la realtà del tempo della storia.

Questo porre in Dio un'istanza affettiva va giustificato anche nel campo della santità. Certo, riconosciamo che la santità è per la teologia ebraica uno dei principali attributi di Dio: egli è il Santo e il suo essere non può subire contaminazione alcuna; egli resta totalmente separato dal mondo di peccato, sottomesso alla corruzione. Ma dalla sua trascendenza ontologica e morale non si può concludere che Dio sia estraneo alle creature. Anche in questo caso, nel suo disegno segreto, Dio ha voluto aprirsi all'uomo una volta per tutte. È assolutamente santo, ma si definisce lui stesso il Santo d'Israele che si china sui cuori contriti: « Poiché così parla l'Alto e l'Eccelso, che ha una sede eterna e il cui nome è santo: In luogo eccelso e santo io dimoro, ma sono anche con colui che è contrito e umile di spirito, per ravvivare lo spirito degli umili e rianimare i cuori contriti » (Is 57,15). Più si esalta la grandezza di Dio, più si deve prendere coscienza dell'infinità del suo amore che gli fa superare ogni distanza. Anzi con i mistici cristiani si può mettere in valore che « è proprio

dell'amore abbassarsi». Su questo punto santa Teresa di Lisieux raggiungeva uno dei pensieri più profondi di san Bernardo: « Non riesco a contenere la mia gioia nel pensare che questa maestà divina non disdegna affatto di chinarsi fino alla mia debolezza, per un'amicizia così tenera e così dolce! »; e ancora: « La benignità, che ne è il carattere proprio, ha incitato il Verbo di Dio dimorante nelle altezze a chinarsi fino a noi »²⁰. La santità di Dio è tale che non si può svilire nell'abbassarsi verso i peccatori; al contrario, li eleva fino a sé purificandoli.

Per esprimere in un linguaggio metafisico questa concezione di Dio quale centro fontale di impulsione e di relazione, Heschel usa il termine soggettività²¹. Egli rifiuta così vigorosamente l'idea di un Dio che sia mero oggetto di conoscenza e di culto ed ugualmente — ciò che è più contestabile — l'idea di una personalità ben definita. In realtà possiamo smussare molto le opposizioni radicali che l'esegeta ebreo ravvisa tra questi termini, in quanto nell'infinità di Dio si verifica una *coincidentia oppositorum*, una coesistenza di termini che, per la dialettica concettuale, sembrano escludersi reciprocamente.

Prendiamo ad esempio l'espressione in cui Jahvè rivela il proprio nome: Io-Sono (Es 3,14). Che tale espressione venga intesa nel senso di « Io sono chi sono » o « Io sono colui che è », sempre si tratta dell'affermazione di una trascendenza misteriosa, che del resto viene accentuata dai simboli. Infatti il roseto ardente in cui Jahvè appariva non si consumava, e più tardi, quando Mosè entrava nella Tenda, « la colonna di nube scendeva e restava all'ingresso della Tenda » (Es 33,9), sottraendo Dio allo sguardo di tutti. Come dirà più tardi san Paolo, Dio abita una luce inaccessibile (1Tm 6,16). È dunque legittimo, partendo dallo sforzo dell'uomo per elevarsi fino alla Causa prima del creato, considerare Dio quale termine di un movimento dialettico. Ma allora, conformemente alla dottrina classica, si saprà con maggior verità quel che Dio non è, che quello che egli è nella sua assoluta trascendenza: il Vivente che solo possiede l'immortalità (1Tm 6,16) e per il quale le nazioni sono come gocce da un secchio, come il pulviscolo sulla bilancia (Is 40,15).

Se Heschel preferisce considerare Dio non secondo una prospettiva oggettiva ma come soggettività, è perché con tale ter-

²⁰ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico*, 52,2; *sulla Pentecoste*, II, 2.

²¹ A. HESCHEL, *Die Prophetie*, p. 165.

mine egli intende una potenza misteriosa, viva, che possiede incessantemente in se stessa una capacità di rinnovamento e che diviene liberamente centro di comunicazione reciproca. Una tale concezione, espressa in termini simili, si ritrova presso un filosofo contemporaneo, Michel Henry. Anche per costui l'essenza che si manifesta è la soggettività viva, dotata di affettività: «Quel che viene è la venuta della vita in se stessa, quale la vita ne prende coscienza mettendosi alla prova, in modo tale che, provando se stessa, immergendosi attraverso la trasparenza della sua affettività, la vita si immerge nella potenza che la pone e non cessa di porla»²². Eccoci rimandati non più all'essere ma alla vita, che è amore che si comunica. Una simile concezione di Dio è profondamente biblica.

Perché allora opporla all'idea personalista di Dio? Al contrario! Facendo ora appello alla teologia trinitaria, possiamo conciliare i sensi ontologico e soggettivo di Dio nel mistero di un Dio vivo che dispiega la propria vita nella trinità delle Persone.

Parlando qui di teologia trinitaria non intendiamo fermarci all'espressione di un sistema particolare, ma attenerci alla dottrina comune. Da questo punto di vista, secondo la parola di san Giovanni, al Padre viene attribuito di essere la vita fontale: «Come il Padre che ha la vita, dice Cristo, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6,57). Ora, il centro vitale che è la Persona del Padre prende eternamente coscienza di sé e, dicendosi eternamente, produce il Figlio che è la sua Parola. Infine da questo Padre e da questo Figlio procede lo Spirito come loro Amore. Oltre a ciò — ed è il punto decisivo di tale prospettiva trinitaria — le relazioni di origine non introducono alcuna sproporzione tra le Persone, ma tutte possiedono l'unica natura divina senza alterazione alcuna.

Per il problema che ci interessa diremo dunque che l'essere di Dio è la sua natura, la sua vita, la sua conoscenza e il suo amore. Se in rapporto a noi è lecito stabilire distinzioni reali e correlazioni complesse tra queste diverse realtà, in Dio le distinzioni sono reali soltanto per quanto concerne le relazioni che costituiscono le Persone. Ne segue che Dio è al tempo stesso cono-

²² MICHEL HENRY, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*, in *Philosophiques* 5 (1978) 149, citato in XAVIER TILLETTE, *La philosophie de Michel Henry*, in *Gregorianum* 61 (1980) 648.

scenza e amore, luce e affettività, disegno e volontà. Il mistero trinitario introduce per così dire un nuovo principio di analogia nella nostra conoscenza di Dio: nella sua pienezza, tutto è simultaneamente presente; di una presenza dinamica, e cioè in una eterna comunicazione tra termini che nessuna distanza separa. Quando nell'ordine della creazione e delle alleanze Dio stabilirà con noi dei legami, lo farà liberamente; e liberamente concepirà il disegno di accoglierci nella sua vita intima. Se Dio si apre a noi, è per farci partecipare a quell'apertura eterna mediante la quale il Padre e il Figlio si donano a vicenda nel vincolo dell'Amore.

Ogni riflessione sulla possibilità e la realtà di un'istanza affettiva in Dio ci conduce fin qui: fino al mistero primordiale di vita, di luce e di amore. Tale è la beatitudine di Dio, tale è anche la beatitudine di cui egli ha voluto rendere partecipi noi mediante l'Incarnazione del Figlio.

3. IL CUORE DI CRISTO

«Dio che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2). Il solenne esordio della *Lettera agli Ebrei* introduce la lunga dissertazione sulla successione delle alleanze e la sostituzione del sacerdozio antico con l'unico sacerdozio di Cristo. Seguendo allora questa linea di riflessione dobbiamo a nostra volta chiederci se l'istanza affettiva che, a partire dal tema dell'alleanza, abbiamo accertato in Dio e studiato, non subisca essa pure un mutamento profondo. Che succede nella nostra intelligenza del cuore di Dio quando il Figlio unico si incarna e assume un cuore umano?

Già la contemplazione del mistero trinitario ci aveva mostrato che in Dio stesso si apriva una comunicazione infinita di amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. L'unica Parola eterna, lo abbiamo visto, senza mai perdere la propria sussistenza, si era frammentata nei molteplici detti dei profeti; in tutti i loro annunci essa rivelava il Dio salvatore. Infine senza abban-

donare la destra del Padre il Verbo, Figlio di Dio, si incarnava per manifestare il Padre e ce lo narrava con la sua vita e il suo insegnamento. Inviando il Figlio, che è splendore della sua gloria e impronta della sua sostanza, il Padre ci fa partecipare alla luce interiore che lo abita. Per noi questo significa che, nella fede, ci è aperto un nuovo accesso al Padre: « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9).

Oltre alla manifestazione del Padre l'Incarnazione significa che Dio si inserisce nella storia in modo tutto nuovo. Come il Padre si dona eternamente al Figlio, così lo manda a stabilire la sua dimora in una natura umana concreta, quella di Gesù di Nazaret, nato dalla Vergine Maria. Da quel momento il Popolo eletto e l'umanità che Dio guardava con benevolenza, compassione e tenerezza, allacciano con lui i vincoli di una nuova alleanza.

Il dono del Figlio per amore

Da parte del Padre la missione del Figlio è un dono, e un dono definitivo: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito » (Gv 3,16). Per comprendere la continuità e, al tempo stesso, la novità di tale dono, possiamo riferirci alla parabola dei vignaioli omicidi: (Mt 21,33-43; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19): il padrone della vigna aveva mandato numerosi servi agli affittuari della vigna i quali la lasciavano sterile; « da ultimo mandò loro il proprio figlio dicendo: Avranno rispetto di mio figlio! » (Mt 21,37); ma essi uccisero « il figlio prediletto » (Mc 12,6; Lc 20,13). La missione del Figlio, che è la Nuova Alleanza, si inserisce dunque nella linea degli interventi di Jahvè lungo tutto il corso della storia della salvezza in favore della vigna da lui piantata.

Ma perché il Padre dona il proprio Figlio? Lo manda forse come testimone irrevocabile della trasgressione del Popolo affinché il giudizio possa effettuarsi? No, bensì come tentativo supremo del suo amore: « Dio, prosegue san Giovanni, non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui » (Gv 3,17). Rendendosi presente nel proprio Figlio, il Padre stabilisce una pietra di paragone: verso chi propenderà il cuore dell'uomo? Verso di lui, sorgente di acqua viva e luce o verso le tenebre della morte del pec-

cato? « La luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce » (1Gv 3,19). È molto significativo che troviamo sempre lo stesso verbo « amare — *agapân* » per definire il movimento di Dio verso l'uomo e quello dell'uomo verso l'oggetto della sua scelta: Dio o il peccato. Nel caso della scelta cattiva da parte dell'uomo non si può dunque trattare di un qualche peccato di debolezza che allontana da Dio, ma di un attaccamento del cuore alle tenebre.

Nessuno meglio di san Giovanni ha saputo riassumere la lotta decisiva: che cosa rispondere all'amore di Dio? « Chi non ama non ha conosciuto Dio perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita attraverso di lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati » (Gv 4,8-10).

Se ora portiamo il nostro sguardo dal Padre verso il Figlio troviamo lo stesso movimento dell'amore che si dona, reso più manifesto in Gesù il Galileo.

Poiché il cuore del Popolo eletto si era sempre ribellato contro ciò che gli sembrava una imposizione autoritaria di Dio e così non aveva saputo riconoscere la dilezione divina e la sua misericordia, la manifestazione definitiva di Dio doveva apparire come un abbassamento totale, un consegnarsi senza difese del Figlio amatissimo. Incarnandosi, il Figlio si spoglia di ogni prestigio e riveste la debolezza della carne; egli si annienta:

« Egli, pur essendo di condizione divina
non considerò un tesoro geloso
la sua uguaglianza con Dio.
Ma annientò se stesso,
assumendo la condizione di servo
e divenendo simile agli uomini;
apparso in forma umana,
umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
e alla morte di croce » (Fil 2,6-8).

Questa *kénosis* del Figlio manifesta prima di tutto la sottomissione totale del Servo al Padre. Mentre il Popolo eletto non faceva che indurire il proprio cuore e ribellarsi, il Servo si sottomette totalmente a Dio nella debolezza e nell'umiltà. Egli pro-

clama: « Adonai Jahvè mi ha dato una lingua di discepolo perché io sappia sostenere colui che è sfinito: egli risveglia la potenza della parola. Ogni mattina risveglia il mio orecchio perché io ascolti come fanno i discepoli. Adonai Jahvè mi ha aperto l'orecchio e io non ho opposto resistenza » (Is 50,4-5). Nell'aprire il proprio cuore a Jahvè, quale che sia la sorte che lo attende: « Ho presentato il dorso a quelli che mi colpivano » (Is 50,6), il Servo sperimenta che le disposizioni di Dio sono tutte disposizioni di amore.

Ecco perché, nella preghiera, egli si rivolge al Padre suo: Abbà, Padre! Ogni preghiera è apertura del cuore a Dio; quella di Cristo è accoglienza totale in una trasparenza assoluta. Come, in quanto Figlio eterno, egli riceve la pienezza divina mediante una comunicazione di amore, così la sua preghiera di Figlio incarnato riflette la sua condizione divina: egli guarda unicamente verso il Padre, egli pure interamente definito dalla comunicazione che di sé fa al Figlio.

Anche nei nostri confronti la kénosis è radicale. Spogliato di ogni prestigio divino, il Figlio rinuncia a qualsiasi valorizzazione umana: « Il suo aspetto sfigurato non era più quello dell'uomo, il suo aspetto non era più quello degli umani » (Is 52,14). È questo il proprium dell'amore. A partire dal momento in cui l'amore si abbassa e si svuota di sé per andare incontro a colui che la lebbra del peccato ha sfigurato allontanandolo da Dio, conviene che l'abbassamento sia totale, che il Cristo sia consegnato nelle mani dei peccatori. Lo crocifiggeranno. Meglio ancora, dopo averlo ucciso e « vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua » (Gv 19,33-34). Non si poteva esprimere meglio la vulnerabilità dell'amore umiliato che con il simbolo del Costato trafitto. Dio si è consegnato, una volta per tutte: « Io ti ho piantato, mia scelta e florida vigna, / ma tu sei divenuta aspra e amara: / poiché mi hai spento la sete con aceto, / e hai piantato una lancia nel Cuore del tuo Salvatore »²³.

Tuttavia, tale vulnerabilità acquista significato soltanto dalla sua motivazione che è l'ostensione dell'amore. Se infatti Dio ha consegnato il proprio Figlio ad una morte crudele e gli ha fat-

²³ Liturgia del Venerdì Santo, *Lamenti del Signore*.

to provare l'abbandono della Croce, il senso di questo dono dell'Amato si rivela soltanto a colui che entra nel mistero di un amore eterno, ostinatamente alla ricerca di risposte d'amore: « Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti » (Is 53,5). Questa guarigione passa prima attraverso la glorificazione del Servo per poi giungere a noi: « Per la sua conoscenza [di Dio] il giusto mio servo giustificherà le moltitudini » (Is 53,11). Tale era il disegno dell'amore: « Tutti, concluderà san Paolo, hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata in Cristo Gesù » (Rm 3,23-24).

Il Cuore del Servo

Da parte sua il Cristo, che aveva inaugurato la sua missione applicando a sé le parole messianiche di Isaia (Lc 4,16-19) e che da san Giovanni Battista era stato indicato come l'Agnello di Dio (Gv 1,36), assume coscientemente il ruolo del Servo. Certo, è difficile per noi entrare nella coscienza di Cristo, ma è per lo meno irragionevole rifiutare alla sua coscienza umana ciò che la Scrittura concede a quella dei profeti, ad esempio a quella dell'autore dei poemi del Servo di Jahvè. In primo luogo il senso di Dio: un Dio misericordioso, ma anche misterioso, che per manifestare il suo amore e salvare il suo popolo sceglie nella figura del Servo le vie inusitate dell'umiliazione e della povertà spirituale. In secondo luogo la coscienza della vocazione. Tutti i profeti, infatti, hanno coscienza di essere stati chiamati da Jahvè. Cristo non percepisce propriamente una chiamata, ma prima ancora di nascere riceve il potere di santificare; a dodici anni riempie di stupore i dottori della Legge, poi rientra nella sottomissione e nell'obbedienza; infine al momento del battesimo mentre Giovanni, il più grande dei profeti, vuole farsi da parte davanti a lui, egli riceve l'investitura messianica. In terzo luogo, come ogni profeta, Cristo ha coscienza di una missione che non può non essere in continuità con il Disegno salvifico di Dio: con lui e in lui Dio si ricorda della sua misericordia.

Pur cercando con rispetto di pervenire ad una qualche intelligenza di questa coscienza profetica, non abbiamo bisogno di

supporre che essa comportasse una conoscenza chiara di tutti gli avvenimenti che avrebbero interessato la vita di Cristo. È meglio considerarla una coscienza globale la cui luce — analoga alla luce di contemplazione descritta da san Giovanni della Croce — non è sempre in atto ma che, a contatto con gli avvenimenti esterni ed interni, è capace di illuminarne il significato spirituale. Così, pur essendo sin da principio coscienza messianica, essa ha disegnato a poco a poco i contorni storici della missione affidata dal Padre. Dopo la confessione di Pietro, si manifesta questa coscienza chiara: « Da allora, si legge in san Matteo, Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno ». (Mt 16,21). In lui, ed egli lo sa, si verificherà quel che è detto del Servo e del Figlio dell'uomo (Mt 16,27); per mezzo di lui il segno del profeta Giona diventerà l'attestazione della risurrezione dei morti (Mt 22,23-33).

Il punto decisivo per noi è pensare che durante tutta la sua missione Cristo ha voluto essere e fu totalmente la manifestazione dell'amore del Padre. Il suo stesso amore non fa che rendere visibile un amore primordiale: « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici », dichiara in san Giovanni (Gv 15,13); ed aveva appena precisato: « Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi » (Gv 15,9). La presentazione di san Giovanni, lungi dall'essere una costruzione teologica posteriore, è l'attestazione di una coscienza contemplativa che ha penetrato l'interno del mistero: « Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine » (Gv 13,1).

Da questo amore universale deriva una prima conseguenza importante rilevata già da san Paolo. Nella continuità della sua esistenza pasquale, il Cristo che si è rivelato a Paolo è colui che abbracciava tutti gli uomini nel suo amore. L'Apostolo può dunque scrivere: « Cristo mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,20). In Cristo che oggi ancora si dona a ciascuno di noi mediante la sua presenza eucaristica, ogni fedele sperimenta di essere il termine particolare di un amore divino. Grazie a questo sacramento, nel quale tutti gli altri trovano il loro significato ultimo, l'incontro di Dio con l'umanità, in un'assemblea concreta e in ognuno di noi, si rinnova ogni giorno. Meglio del segno del-

la manna e della Pasqua antica, questo sacramento è memoriale e riattuazione del Disegno redentore.

Il secondo aspetto dell'amore di Dio che si rivela nel Figlio non riveste minore importanza teologica. Secondo la parola di Giovanni: « Chi ha visto me ha visto il Padre » (Gv 14,9), tutte le azioni di Cristo sono gesti del Padre; tutte manifestano l'amore primordiale.

Amore unificatore, prima di tutto. Gesù muore per il popolo « e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi » (Gv 11,52). Ma Gesù non adempie questa profezia del sommo sacerdote in modo per così dire anonimo, bensì nella pienezza della sua coscienza sacerdotale: « Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità » (Gv 17,18-19). In lui dunque si avvera il raduno universale predetto da Isaia: « Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere. Alza gli occhi e guarda: tutti costoro si sono radunati, vengono a te » (Is 60,3-4). I re magi che accorrono a Betlemme non sono che l'anticipazione e il simbolo di tale raduno universale.

Amore, poi, di predilezione. Chinandosi con predilezione sui poveri, sui bambini, sui malati, i tormentati di ogni tipo e finalmente sui peccatori che vengono mostrati a dito, Gesù manifesta la misericordia infinita del Padre. Lungi dal considerare tale predilezione nel senso di un'esclusione, bisogna ravvisarvi il segno di una totalità: « Ora se Dio veste così l'erba del campo, che oggi c'è e domani verrà gettata nel forno, non farà assai più per voi, gente di poca fede? » (Mt 6,30). Così pure bisogna interpretare in un senso di totalizzazione le parabole della misericordia: col preoccuparsi della dramma perduta e della centesima pecora smarrita Dio manifesta che ciascuno di noi è prezioso ai suoi occhi. Il figlio maggiore non meno del figlio prodigo: « Tu, figlio mio, dice il Padre, sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo » (Lc 15,31). Il sentimento di un trattamento ingiusto non deve dunque essere attribuito al cuore del padre ma a quello del figlio maggiore, il quale non ne comprende la sollecitudine universale, così come, in un'altra parabola, taluni si scandalizzano che gli operai della undicesima ora ricevano tanto quanto quelli dell'alba. « Bisognava pur far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato » (Lc 15,32).

Se è vero che non vi è mai esclusione, anche la durezza di Gesù per gli scribi e i farisei (Mt 23) deve essere interpretata come segno dell'amore del Padre. Abbandonino dunque la loro boria, il loro disprezzo, la loro pretesa a voler giudicare tutto, la loro propensione a stimare soltanto l'ostentazione e la spettacolarità e anch'essi, come Nicodemo e Paolo, saranno chiamati alla sequela di Cristo. In breve, tutti sono chiamati ad entrare nella casa del Padre, in cui molteplici sono le dimore e l'unico l'amore infinito che abbraccia gli uomini.

Prolunghiamo con una osservazione la nostra meditazione sulla manifestazione dell'amore del Padre nel Cuore di Cristo. Forse ci si meraviglierà che l'infinitudine divina si raccolga e si nasconda in uno spazio così ristretto. Ma appunto: l'infinitudine divina è tale che non può risentire della limitatezza spaziale e temporale; in Cristo, ci dice san Paolo, « abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità » (Col 2,9). Dio ha tutto disposto nella sua sapienza; a noi saper discernere in che modo questa sapienza, infinita in risorse, si offra umilmente al cuore che cerca di imitare la dolcezza di Cristo: « Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perchè hai tenute nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli » (Mt 11,25).

Il Cuore di Cristo non ha soltanto la funzione di manifestare l'amore del Padre; esso è anche il punto di congiungimento dell'umanità con Dio. Grazie a lui, tutta la realtà umana si trova assunta e passa nella sfera divina. Passa nella sfera divina e vi dimora. Il Cristo glorificato, infatti, è lo stesso che ha offerto il suo corpo una volta per tutte, che ha subito la morte ed è risuscitato. Dal punto di vista della teologia affettiva possiamo dunque chiederci se e in che modo qualcosa della vita affettiva di Gesù, e in particolare della sua sofferenza, rimanga eternizzato.

Sofferenza divina

Non si tratta, evidentemente, di ammettere una passività attuale di Cristo. La sua umanità gloriosa gode della beatitudine e dobbiamo applicare a tale nozione gli stessi principi che ci hanno consentito di definire un'istanza affettiva in Dio.

Ma con una differenza. Abbiamo detto che i moti affettivi che riconosciamo in Dio derivano dalla stipulazione di un'al-

leanza con gli uomini. Ora in Cristo tale alleanza non è soltanto un atto dell'amore misericordioso ma una realtà storica misteriosamente assunta nella Persona del Verbo. Il Figlio incarnato tiene unita a sé l'umanità storica in cui si è inserito. Per riprendere un pensiero di sant'Agostino, dobbiamo distinguere l'umanità particolare assunta dal Verbo, e che ora gode della gloria, dal Cristo totale che simultaneamente è glorioso in Gesù e sofferente nel suo corpo mistico. Per assicurare questa solidarietà tra il corpo e il capo, « Cristo è sempre vivo per intercedere a nostro favore » (Eb 7,25).

Il rapporto singolare che Gesù intrattiene con l'umanità non deve essere compreso soltanto a partire dalla sua intercessione nella gloria; deve anche essere considerato quale aspetto di una memoria, per così dire, cioè quale prolungamento trasformato della sua vita storica. Salendo al Cielo alla destra del Padre, Gesù porta con sé tutto ciò che di positivo vi è nella sua sofferenza e nella sua morte.

Teologicamente sofferenza e morte non si comprendono che in relazione al peccato: « A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte » (Rm 5,12); simmetricamente, alla consumazione dei tempi « l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la Morte » (1Cor 15,26). A sua volta la sofferenza umana acquista la sua vera dimensione soltanto quando viene percepita quale segno di un destino mortale e conseguenza del disordine introdotto nel mondo dal peccato. Se dunque consideriamo il peccato allo stato puro, cioè la trasgressione degli Angeli o la morte definitiva, che è la seconda morte di coloro che con la Morte e l'Adè vengono gettati nello stagno di fuoco (Ap 20,14), non c'è posto per costoro presso il trono dell'Agnello.

Ma non avviene così per la storia degli uomini. Il loro peccato, frutto della tentazione e della debolezza, non comporta l'indurimento totale del cuore. Di conseguenza la sofferenza non è legata al castigo puro ma appartiene anche all'ordine della penitenza. Secondo il racconto della Genesi, infatti, la terra è sì maledetta a causa dell'uomo e la donna avrà da soffrire, ma questa pena e questa sofferenza accompagnano una vita che continua. La prima benedizione che univa l'uomo e la donna non viene rinnegata e « l'uomo chiamò la moglie "Eva", perché essa fu la madre di tutti i viventi » (Gn 3,20). Lungi dunque dall'apparire come incidente assurdo, la nostra sofferenza e la nostra

morte temporale sono materia di una redenzione e dovranno alla fine essere assorbite nella vittoria: « Quando questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la Legge. Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo! » (1Cor 15,54-57).

Di positivo per l'uomo, nella sofferenza e nella morte, vi è prima di tutto l'accettazione di una disposizione di Dio. Umile sottomissione che può raggiungere una grandezza insospettata. Come avviene nell'accettazione del Servo: « Maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello, come pecora muta di fronte ai suoi tosatori, e non aprì la sua bocca » (Is 53,7). In Cristo tutte le sofferenze umane sono state accettate nell'obbedienza di una coscienza pura e amante; esse trovano nel suo Cuore il loro vero senso, così spesso occultato e rifiutato. Anche da questo punto di vista si può intendere la parola di san Paolo su Cristo: « In lui c'è stato solo il "sì" » (2Cor 1,19); il sì pronunciato per accettare la misteriosa legge della Redenzione mediante il sangue.

Ma l'umile accettazione della sofferenza e della morte si appoggia sulla fiducia in Dio. Soltanto la fiducia in Dio e la speranza della vita eterna consentono di inquadrare sofferenza e morte nel corso di una storia che, pur senza liberarle dal loro peso, le relativizza, mettendone in risalto il carattere provvisorio. Un pensiero di san Paolo esprime perfettamente questo senso temporaneo della sofferenza e il suo estendersi alla storia universale: « Io ritengo che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio » (Rm 8,18-21). E con una fiducia totale Cristo si abbandonò al volere del Padre. Anticipando nell'Agonia la crudele Passione che il Padre gli aveva preparato, egli prova spavento e tristezza, e pregava: « Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontanala da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che

vuoi tu!» (Mc 14,36). Ed ora che il Risorto sta alla destra del Padre, le sue piaghe rimangono il memoriale della sua obbedienza e dell'accettazione della volontà misteriosa del Padre: « Al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori. Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore » (Is 53,10). Egli si è veramente affidato a Dio e Dio lo ha risuscitato.

Nell'accettazione cordiale della sofferenza e della morte, inoltre, l'uomo prende coscienza del legame fraterno che la storia gli ha permesso di intrecciare con esse. Come san Francesco di Assisi, egli sperimenta che tutte le realtà sono avvolte nell'immensa tenerezza divina. Beati — canta Francesco nel suo *Cantico delle Creature* — coloro che perdonano per amore di Dio e sopportano malattie e sofferenze, rimanendo nella pace. Da dove verrà questa pace, se non dalla certezza di essere immersi nell'amore di Dio? Similmente il Poverello loda poi nostra sorella la morte corporale: « Beati quelli che essa troverà nelle santissime volontà di Dio, perché la seconda morte non farà loro male ». Solo quest'ultima può separare da Dio; la prima è una semplice disposizione divina.

Vi è infine un altro aspetto positivo della sofferenza e della morte, ed esso si realizza in sommo grado in Cristo: il senso della solidarietà di tutti gli uomini in un'unica storia. L'amore di Cristo, diretto verso il Padre, abbracciava anche noi nella sua volontà redentrice; e questo amore lo ha spinto a chiamarci per nome e a farci diventare suoi veri fratelli: « Poiché i figli avevano in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo » (Eb 2,14). Assumendo la nostra carne passibile, Cristo dà al suo amore l'aspetto così particolare della condivisione della vita concreta; egli passa ad un amore di identificazione, non soltanto mediante un'intenzione spirituale, ma mediante un'inserzione vitale.

Ecco allora in qual senso si deve rispondere positivamente al quesito oggi sollevato se la sofferenza sia presente in Dio. Nel Cristo redentore non soltanto la sofferenza e la morte sono state assunte, ma la loro accettazione si è iscritta nel suo Cuore e dunque nel cuore di Dio. Misteriosamente, ma realmente, l'amore primordiale, per noi sempre misericordioso, si è congiunto con l'amore di Cristo. E questi si è caricato di tutto il peso della condizione di peccato. Attraverso un mirabile capovolgimento,

dalla debolezza e dalla corruzione ha tratto ricchezze nuove.

Per riassumere in un'unica parola il senso di questo arricchimento possiamo dire che, in Cristo, la misericordia divina si è fatta compassione concreta per l'umanità sofferente. In senso ascendente, il fatto che Cristo contenga nel suo Cuore le sofferenze degli uomini eleva queste ultime fino alla sfera divina. Ormai il Padre considera gli uomini nel suo Figlio unico e, guardando il Figlio, in lui riconosce gli uomini quale suo prolungamento mistico.

La gioia che ora trasfigura il Cristo, pur sfuggendo definitivamente all'impero della morte, ha assunto i colori dell'umile sottomissione alla sofferenza e alla Croce. Inoltre, grazie all'Incarnazione redentrice, noi siamo presenti nel cuore di Dio ad un titolo nuovo: siamo iscritti nel Cuore del Figlio suo. Come ci ha amati e si è consegnato a noi, così egli è incessantemente in atto di oblazione al Padre e sempre vivo onde intercedere per noi.

4. L'AFFETTIVITÀ SPIRITUALE

Poiché l'Alleanza instaurata da Dio con gli uomini è fondata sull'amore misericordioso di lui, conviene ora domandarsi se questa iniziativa divina non susciti da parte dell'uomo una reazione essa pure affettiva. Essendo bilaterale, l'Alleanza deve essere vissuta dai due contraenti secondo modalità analoghe. Donde un primo problema suscitato dall'esistenza di rapporti interpersonali con Dio. Ma d'altra parte il Disegno salvifico divino comporta una partecipazione alla vita divina: «La sua potenza divina, leggiamo nella *Seconda lettera di Pietro*, ci ha fatto dono di ogni bene per quanto riguarda la vita e la pietà, mediante la conoscenza di Colui che ci ha chiamati con la sua gloria e potenza. Con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventaste per mezzo loro partecipi della natura divina» (2Pt 1,3-4). Ora, secondo lo schema che regge lo sviluppo del nostro studio, ogni tipo di vita eccheggia nella coscienza con una modalità affettiva. Ad una vita divina partecipata deve dunque corrispondere un ordine affettivo specifico. È questo il pensiero di san Paolo: «Il frutto dello Spi-

rito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5,22-23).

Vista dalla parte dell'uomo che la possiede, questa vita divina ingenera moti affettivi orientati in due diverse direzioni: da un lato l'uomo prende coscienza della propria nuova condizione di vita e dall'altro reagisce affettivamente agli avvenimenti spirituali che possono sopravvenire. Interiormente, infatti, lo Spirito agisce continuamente per mezzo di ispirazioni spesso imprevedibili; e il cristiano, lungi dal crescere linearmente, si trova alle prese con la propria libertà fallibile e con le sollecitazioni esterne. Tutto ciò contribuisce a creare un'atmosfera affettiva mutevole e complessa.

Rapporti interpersonali

Un primo schema affettivo deriva dalla relazione personale di figliolanza: « Vedete, ci dice san Giovanni, quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! » (1Gv 3,1). Poiché siamo effettivamente figli di Dio in virtù della conformazione reale prodotta in noi dall'appartenenza a Cristo conferita nel battesimo, tale condizione ontologica deve tradursi affettivamente.

Vivere da figli di Dio è innanzitutto prendere coscienza della necessità di rimettersi totalmente al volere del Padre. Su questo punto nulla è più esplicito del *Discorso della montagna*. La fede nel Padre comporta la certezza che egli vede nel segreto (Mt 6,4; 6,18) ed è pronto a riconoscere il valore delle motivazioni del nostro agire. Giorno dopo giorno egli inoltre ci avvolge nella sua premurosa provvidenza: « Il Padre vostro celeste sa che voi avete bisogno di tutto questo » (Mt 6,32). La nostra risposta deve dunque manifestare il nostro abbandono fiducioso.

Via via che questo spirito filiale cresce e si rafforza, l'aprensione per il giudizio, che sta sempre all'orizzonte della coscienza peccatrice, si dissolve davanti alla fiducia assoluta: « Nell'amore non c'è timore, scrive san Giovanni, al contrario: l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore » (Gv 4,18). Di tale atteggiamento santa Teresa di Gesù Bambino appare la testimone privilegiata: « Questa parola di Giobbe: "Anche se Dio mi uccidesse, spererei ancora in lui", mi ha affascinato fin dall'in-

fanzia. Ma ho impiegato molto tempo prima di stabilirmi in questo grado di abbandono. Adesso mi ci trovo; il buon Dio mi ci ha messo e mi ha posato lì»²⁴. Ma molti altri hanno vissuto in modo sempre più pieno tale rapporto filiale. Ecco la testimonianza poco nota di p. Alexis Hanrion. Morto sulla quarantina, questo gesuita dalla salute delicata visse tutta la sua esistenza spirituale in una tensione continua e sempre più semplice verso l'abbandono al Padre; nel gennaio 1912 scriveva: « Padre, glorifica il tuo nome [...]; Padre mio, basta che siate contento [...]. *Pater*, con Gesù, tutta la mia vita in questa parola. L'immolazione filiale »²⁵. Qui unione a Cristo e spirito filiale crescono simultaneamente; noi andiamo al Padre in Cristo.

Molti altri aspetti del rapporto interpersonale con Dio si trovano valorizzati negli scritti dei santi: per santa Teresa d'Avila, Dio è il Re, la Maestà; per sant'Ignazio egli è ugualmente il Re e l'Amico; per molti mistici è, soprattutto, lo Sposo. Inutile sviluppare quest'ultimo tema. Sotto il simbolo degli sponsali i mistici fanno propri tutti i moti affettivi che attraversano il testo del *Cantico dei cantici*. Sul registro di un amore tra fidanzati questi poemi descrivono le peripezie che hanno segnato l'Alleanza di Jahvè con il suo popolo e che vengono rivissute nella vita spirituale personale.

Ciò che rende impossibile un censimento esatto degli atteggiamenti vissuti nel rapporto con Dio è il fatto che essi possono assumere tutte le sfumature di ciò che Scheler chiama una fusione affettiva con Cristo²⁶. Se eliminiamo tutte le approssimazioni del suo testo, possiamo ritenere che la mistica di Cristo, caratteristica di san Paolo, comporta una certa identificazione per partecipazione: Paolo si riveste di Cristo, dei suoi sentimenti, della sua passione; è sepolto con lui per risuscitare con lui. In breve, si trasforma in lui, e tale trasformazione riguarda anche la sua affettività: « Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che vivo nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me » (Gal 2,19-20). Questo amore a Cristo si esprime sotto un gran numero di forme, tanto nella vi-

²⁴ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Derniers entretiens*, DDB-Cerf, Parigi 1971, Carnet jaune, 7 luglio, pp. 241-242 (trad. it. *Ultimi colloqui*, Queriniana, Brescia 1974).

²⁵ ALEXIS HANRION, *Journal spirituel*, Apostolat de la Prière, Tolosa 1928, p. 340.

²⁶ MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Parigi 1950, p. 133ss.

ta apostolica quanto nella vita contemplativa, ma sempre comporta una certa partecipazione affettiva all'amore redentore di Cristo.

Personalizzazione della vita teologale

Dal punto di vista teologico, tale unione a Cristo si articola secondo i tre momenti che definiscono la vita teologale: fede, speranza e carità. Ci dice infatti san Paolo: «Cristo abita per la fede nei nostri cuori» (Ef 3,17), così come egli è «la nostra speranza» (1Tm 1,1); quanto all'amore, è fin troppo evidente che il nostro non è che risposta e partecipazione all'amore di Cristo.

Ritroviamo dunque nelle virtù teologali quella carica affettiva derivante dal rapporto personale a Cristo che esse hanno la funzione di esprimere. Tale proposizione può essere facilmente verificata nella vita cristiana fervente, ma per il nostro intento è utile che noi esaminiamo in se stessa la componente affettiva delle virtù teologali. In particolare quella della fede e della speranza, giacché della carità tale componente costituisce l'essenza.

Certo, ci riesce difficile riflettere sulla fede se non in funzione degli enunciati che ne disegnano il contenuto. Così facendo la nostra attenzione si porta quasi esclusivamente sul suo tipo specifico di conoscenza e trascuriamo che l'atto di fede impegna tutta la persona e richiede una partecipazione affettiva. Seguendo Jean Mouroux, cerchiamo al contrario di mettere in valore proprio questa partecipazione²⁷.

Per far questo analizziamo l'atto di fede nel suo nascere, in Abramo padre dei credenti.

Quando Jahvè interpella Abramo, il dialogo si apre in modo estremamente brusco: senza alcun preambolo la parola di Dio indica un'azione da compiere e si accompagna con una promessa: «Jahvè disse ad Abram: Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti be-

²⁷ Cfr. JEAN MOUROUX, *Je crois en Toi, Certf*, Parigi 1966 (trad. it. *Io credo in Te. Struttura personale della fede*, Morcelliana, Brescia 1950).

nediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra » (Gn 12,1-3). La risposta di Abramo appare in primo luogo come un atto di obbedienza e come l'accettazione di un nuovo modo di vivere che, secondo quanto osserva la *Lettera agli Ebrei*, rimane aperto sull'ignoto: « E partì senza sapere dove andava » (Eb 11,8). Poi egli si appoggia sulla promessa di una protezione. Più avanti la promessa diventa il contenuto stesso dell'atto di fede. Mentre Abramo si affliggeva di andarsene senza posterità, morendo così in modo definitivo, Jahvè gli disse: « Guarda in cielo e conta le stelle, se riesci a contarle, e soggiunse: Tale sarà la tua discendenza » (Gn 15,6). Di qui la risposta del padre dei credenti: « Abram credette in Jahvè e Jahvè glielo accreditò come giustizia » (Gn 15,6). Riportato al suo movimento essenziale, l'atto di fede è al tempo stesso semplice ed estremamente ricco: è risposta al Dio vivente che interpella l'uomo per promettergli la vita.

Promessa di vita, risposta ad una parola. Da questo duplice punto di vista la fede suscita una risonanza affettiva: risponde ad uno slancio e ingenera un sentimento di sicurezza. Tuttavia, senza mai abbandonare tale radicamento vitale e personale, il senso della fede si è a poco a poco sdoppiato in una fede propriamente detta e in una speranza di cui era pur pregna: evoluzione che ha provocato un contraccolpo sul piano affettivo. In pratica la carica affettiva che apparteneva alla fede globale è slittata in gran parte sulla speranza.

La definizione della fede data dalla *Lettera agli Ebrei* ci consente di mettere a fuoco con maggior precisione il senso di tale slittamento: « La fede, leggiamo, è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono » (Eb 11,1). Secondo la prima parte di questo testo fede e speranza rimangono certo in stretto rapporto, ma mentre la seconda indica propriamente la tensione verso i beni futuri, la prima ne appare come la condizione di possibilità. E ciò da un duplice punto di vista: oggettivamente la fede fa conoscere il termine della speranza e soggettivamente fornisce la sicurezza di poterla raggiungere. La seconda parte del brano citato presuppone che tale termine sia la risurrezione finale in Cristo. In questo caso, infatti, il movimento della fede deve superare tutte le apparenze che si oppongono all'idea della possibilità di una simile speranza, così contraria alle reazioni del senso comune. Allora la nostra speranza sarà

fondata sulla certezza dell'esistenza delle realtà invisibili. Donde l'enunciato che occupa praticamente l'insieme del capitolo: Dio è il creatore invisibile dell'universo, il remuneratore di coloro che lo cercano, colui che ha stabilito il destino di Abramo e si rivela come padrone della vita; egli è anche l'architetto della città celeste; infine è colui che attraverso l'Esodo e l'Alleanza ordinava tutto a Cristo, autore della perfezione (Eb 11 *passim*).

Era inevitabile che il progresso della riflessione teologica finisse col considerare la fede principalmente secondo il punto di vista della condizione cristiana fondamentale. Tale riflessione si esprime di solito attraverso una dialettica concettuale la quale si sforza di individuare con precisione i problemi. Ne segue che la fede si orienta verso la speculazione astratta e che, in pari misura, viene indebolita la sua componente affettiva.

Per ritrovarne la forza propulsiva conviene dirigere l'attenzione non più sugli enunciati della fede ma sulla propria giustificazione radicale, cioè sull'attestazione della Parola e sulla persona che parla. Infatti, secondo l'asserto di san Tommaso che fornisce a Jean Mouroux il tema della sua ricerca sulla fede, « ogni credente aderisce alle parole di qualcuno. Così ciò che appare come principale e come avente valore di fine in ogni atto di credenza è la persona alla cui parola si dà la propria adesione. Quanto ai dettagli delle verità affermate in questa volontà di aderire a qualcuno, essi si presentano come secondari. In tal modo colui che possiede la giusta fede cristiana aderisce a Cristo con la propria volontà in tutto ciò che riguarda la sua dottrina »²⁸. Ritroviamo il tema fondamentale della vita di fede: è adesione ad una persona che ci interpella e ci promette la vita. Nei confronti di tale adesione globale ad un messaggio, quella che riguarda gli enunciati particolari diventa subordinata. Nella fede, il cuore aderisce al Dio salvatore.

La risonanza affettiva che sgorga da questa relazione personale con Dio si prolunga poi nel movimento della speranza. Forse dovremmo addirittura dire che questa ne deriva per partecipazione, poiché la fede è ordinata al raggiungimento della vita eterna.

In base agli sviluppi del capitolo precedente sul movimento della speranza, non troviamo difficoltà a concepire che la spe-

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.11, a.1; citato da J. MOURoux, *op. cit.*, come motto.

ranza teologale risponde al desiderio della vita eterna e costituisce un'aspirazione affettiva trascendente. Ma anche in questo caso possiamo fare intervenire un elemento di relazione personale con Dio e così comprendere meglio lo slancio affettivo che imprime alla speranza il suo dinamismo.

San Tommaso osserva infatti nella *Summa contra Gentes* che il senso stesso dell'amore di Dio suscita la speranza. Egli si chiede: come potremmo avere ricevuto in eredità, mediante la grazia, l'amore di Dio e non desiderare possederlo? « In ogni persona che ama nasce il desiderio di unirsi all'amato nella misura del possibile; donde il grande godimento di vivere tra amici. Se dunque, mediante la grazia, l'uomo è costituito nell'amore di Dio, bisogna che nasca in lui un desiderio di unione secondo quanto è possibile. Ora la fede, che deriva dalla grazia, dichiara possibile l'unione a Dio in una fruizione perfetta, ciò in cui consiste la beatitudine. Questo desiderio di fruizione è conseguenza dell'amore di Dio. Ma esso sarebbe doloroso, se colui che desidera non avesse nessuna speranza di raggiungere ciò che ama. Conveniva dunque che negli uomini, ai quali la grazia ha conferito l'amore e la fede, nascesse la speranza di possedere la beatitudine futura »²⁹.

Si noterà in questo testo il procedimento un po' insolito di san Tommaso: egli fa derivare la speranza non soltanto dalla fede, ma dalla carità. Il motivo è che la prospettiva del *Contra Gentes* procede da un senso della grazia piuttosto originale. Come suona chiaramente un testo precedente: poiché il dono della grazia procede dall'amore di Dio, da esso deriva in primo luogo la carità: « L'effetto specifico dell'amore divino nell'uomo è di portarlo ad amare Dio, poiché l'intenzione principale di colui che ama è di essere riamato »³⁰. In questo contesto di amore reciproco, la speranza appare non soltanto come virtù che conduce all'amore del benefattore ma anche come virtù a sua volta confortata dall'amore di Dio: « L'amicizia con la quale una persona ne ama un'altra per lei stessa, così scrive san Tommaso, pur non perseguendo il proprio interesse, nondimeno ne trae molteplici benefici, in quanto uno degli amici prende cura dell'altro come di se stesso. Bisogna dunque, quando una persona ne ama un'altra e sa di esserne amata, che abbia fiducia in que-

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentes*, I.III, c.153.

³⁰ *Ibid.*, c.151.

st'altra»³¹. Ed è quanto si verifica nell'ordine della grazia. L'uomo che ama Dio e si sa amato da lui, sperimenta che la sua speranza di possederlo ne viene corroborata.

L'amore fortifica dunque il movimento di speranza e questo, a sua volta, dà alla fede uno slancio rinnovato. L'atto di credere, espone san Tommaso, è un atto dell'intelligenza determinata ad un unico assenso sotto l'influsso della volontà. Ora, nell'ordine dell'operazione spirituale, la volontà è prima. Per questo motivo, più la nostra volontà tende verso il fine mediante la speranza, più l'adesione di fede acquista in prontezza, fermezza e perfezione³². Nell'unità di una sola coscienza i moti spirituali legittimamente distinti si uniscono e si condizionano reciprocamente.

In una simile prospettiva, la carità appare evidentemente come il nesso di tutti i moti affettivi e il loro motore. Ma il tema è così importante che lo tratteremo diffusamente nel seguito del nostro studio. Per il momento è sufficiente avervi fatto allusione.

Le mozioni spirituali

Dobbiamo invece fermarci un poco su altre realtà affettive che derivano dal rapporto reciproco tra l'uomo e Dio. Non più quelle che accompagnano l'attività delle virtù teologali, ma la moltitudine degli affetti che si iscrivono nella coscienza del cristiano. La coscienza affettiva, infatti, si risveglia a partire da molteplici situazioni della vita concreta, così come diventa sensibile alle sollecitazioni spirituali di cui lo Spirito Santo è l'autore. Tale situazione spirituale costituisce un campo nuovo che appartiene all'affettività spirituale.

Paradossalmente tuttavia, ancor prima di descrivere gli affetti che derivano dalle attrattive dello Spirito, conviene ricordare la situazione drammatica dell'uomo. Questi non è soltanto quell'essere complesso di cui abbiamo descritto la struttura affettiva, ma appartiene ad un mondo di peccato di cui la concupiscenza, in senso teologico, è la manifestazione essenziale. Non

³¹ *Ibid.*, c.153.

³² TOMMASO D'AQUINO, *In ep. ad Heb.*, 11,1; c. XI, lect. 1, Marietti, n. 554 e *Summa theologiae*, II-III, q.4, a.1.

c'è dubbio, infatti, che la perturbazione introdotta nel mondo dal peccato si ripercuote profondamente sull'affettività.

Tale è, precisamente, una delle idee-chiave della teologia paolina: « La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste [...]. Del resto le opere della carne sono ben note: fornicazioni, impurità, libertinaggio, idolatria, stregoneria, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere » (Gal 5,17-21). Da notare, partendo da questo testo, che lungi dal restringere gli effetti della concupiscenza ai disordini sessuali san Paolo li estende tanto verso il campo religioso quanto verso tutte le manifestazioni di violenza e di aggressività. Da un punto di vista incentrato più sull'individuo che sulla società, san Giovanni a sua volta parla della « concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita » (1Gv 2,16); l'uomo è diventato il giocattolo della propria sensualità, del proprio gusto per lo spettacolare e le apparenze, in definitiva dell'orgoglio della vita che nasce dal possesso delle ricchezze, materiali e personali. Simili descrizioni non sono per nulla anacronistiche.

A rendere difficile la determinazione della natura della concupiscenza è il fatto che nell'esperienza spirituale essa non si presenta mai allo stato puro. L'uomo concreto, quale si manifesta all'esterno e alla propria coscienza, dipende, quanto alle sue inclinazioni, dall'eredità, dall'educazione ricevuta nella prima infanzia e dalla sua autodisciplina. È ormai noto — come è stato abbondantemente dimostrato dalla psicoanalisi — che il bambino non è un terreno vergine e innocente; rimarrà però sempre difficile precisare l'origine dei complessi e delle radici di distorsione o anche di perversione. Diciamo che ogni uomo appartiene ad un mondo di peccato che ha lasciato o scavato in lui tracce più o meno profonde attraverso le quali si fanno strada le pulsioni disordinate.

Ogni tentativo di fissare un minimo statico di deviazione affettiva si dimostra dunque ozioso. Ma il problema può essere affrontato in un altro modo: considerando cioè il dinamismo della vita personale, sia che lo sforzo della persona sia semplicemente morale, oppure persegua una pienezza spirituale. In questo caso l'esperienza mostra che ogni pulsione vitale, nella sua forma innata o acquisita, tende spontaneamente a rivendicare la propria

autonomia. Quel che da un punto di vista strutturale appariva come un campo particolare, si manifesta allora come resistenza al perseguimento del progetto personale. Tale progetto tende infatti a ordinare gerarchicamente, integrandoli, i diversi livelli di valore; e simile sforzo acuisce la coscienza che la subordinazione delle pulsioni inferiori alle tendenze superiori, lungi dall'essere ovvia, provoca una lotta a volte crudele.

In questa prospettiva dinamica diventa facile comprendere una realtà di osservazione corrente. Più la persona si dedica liberatamente alla vita morale e spirituale, più risente le resistenze profonde delle pulsioni inferiori ed egocentriche. Colui che si lascia vivere, se non è sede di pulsioni violente, può avere l'impressione che la concupiscenza non richieda un grande sforzo di disciplina; al contrario, colui che tende a liberarsi da ogni laccio si rende sempre più conto che la scure deve andare a snidare radici profonde e non le recide senza dolore. Infatti, secondo un'osservazione di Spinoza che si può applicare perfettamente allo sforzo spirituale, «ogni cosa, per quanto può e secondo il suo essere proprio, si sforza di perseverare nel proprio essere»³³. Tale principio si verifica tanto per le tendenze della sensualità, quanto per l'amor proprio personale; nella sua condizione concreta, l'uomo resiste all'amore di Dio.

Ora dunque possiamo proporre un concetto per così dire operativo della concupiscenza in senso teologico, intendendo con questo termine le pulsioni vitali in quanto resistono alla vocazione spirituale dell'uomo e si oppongono al suo sforzo. Derivando dalla presenza del peccato in noi, essa si nutre dei nostri personali cedimenti ma anche della pressione esercitata dalla potenza di peccato — l'*hamartia* paolina — incessantemente all'opera nel mondo e sotto l'impulso, a sua volta, del Principe di questo mondo.

Dal punto di vista affettivo è importante distinguere bene l'idea teologica di concupiscenza da quella di desiderio naturale. Concupiscenza e desiderio non differiscono strutturalmente, ma soltanto secondo il modo di orientarsi del loro dinamismo. Se, per esempio, il desiderio sessuale è orientato verso la manifestazione del retto amore interpersonale, bisogna dichiararlo semplicemente buono; se, al contrario, esso si orienta verso la pro-

³³ SPINOZA, *L'Éthique*, 3e partie, prop. 6 in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi, éd. de La Pléiade, p. 447.

pria soddisfazione, senza un giusto riferimento all'amore, appartiene alla concupiscenza. In questo modo dobbiamo giudicare tutte le pulsioni naturali e i moti affettivi da esse suscitati. Il giudizio su di esse dipende dalla loro integrazione nel progetto valorizzatore della persona.

Dalla nostra ultima osservazione emerge spontanea la domanda: le pulsioni naturali sono le sole ad ingenerare affetti che la ragione sottoporrebbe al proprio arbitraggio, oppure esse entrano in competizione con altri moti affettivi di origine spirituale? Dalla risposta che si dà dipende evidentemente la concezione stessa della vita spirituale. Nel primo caso, la si considera secondo il profilo volontaristico e non ci si discosta molto da uno stile kantiano di vita spirituale; nel secondo, si introduce in essa una componente affettiva irriducibile e fonte di drammatizzazione dell'itinerario personale.

Certo nessuno meglio di sant'Agostino ha stabilito la validità di una considerazione dell'affettività spirituale. Personalità affettiva di grado superiore e che ha vissuto una conversione profonda, Agostino ci ha lasciato una ricca descrizione di tale attività spirituale³⁴.

In primo luogo Agostino non teme di stabilire un parallelo tra le dilettazioni carnali e quelle spirituali. La sua esperienza di conversione gli aveva dimostrato che solo le seconde sono capaci di fare con successo da contrappeso alle prime: « Chi può vivere senza affetti? E pensate forse, fratelli, che coloro i quali temono Dio, onorano Dio, amano Dio, non abbiano affetti? Penseresti davvero, oseresti pensare che la tavola, il teatro, la caccia alla selvaggina e agli uccelli, la pesca offrano dei godimenti e le opere di Dio no? Il pensiero di Dio non produrrebbe affetti interiori quando si guarda il mondo e si ha davanti agli occhi lo spettacolo della natura? Quando in esso si cerca chi l'ha fatta e lo si trova senza alcun dispiacere ma al contrario con un piacere che non ha l'eguale? »³⁵. Simile confronto suscita evidentemente un interrogativo. I piaceri che derivano dalle funzioni vitali naturali sono immediati e possono essere ripetuti; i secondi non possiedono in alcun modo la stessa forza di attrazione dei primi, ma devono essere conquistati ed implicano

³⁴ Seguiamo qui le indicazioni di JEAN MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Parigi 1954, pp. 284-288.

³⁵ AGOSTINO D'IPPONA, *Enarrationes in Psalmos*, 76,14 in P.L. 37, col. 978.

un'elevazione della coscienza: come considerarli, allora, un unico campo di forza? Ma proprio tale accostamento circoscrive perfettamente il senso del problema: è la stessa coscienza concreta a potersi volgere verso gli uni o verso gli altri. Non vi è dunque dilettaazione spirituale senza una scelta, senza una conversione. Tuttavia, una volta data per scontata tale conversione, nasce una vera affettività spirituale: « Ogni uomo che si è convertito a Dio vede mutarsi le sue dilettaazioni, mutarsi le sue delizie: infatti non gli vengono tolte, ma mutate »³⁶.

Benché la conversione consista nella sostituzione di un livello di dilettaazione ad un altro, tale cambiamento non si verifica senza lotta: c'è anche da rinunciare a quel che, prima, teneva il cuore prigioniero. Anche da questo punto di vista però si manifesta una reazione affettiva. Di conseguenza, chi vuole comprendere l'ampiezza del campo affettivo spirituale vi deve integrare i moti di rigetto delle dilettaazioni disordinate. Un testo del Concilio di Trento mette bene in luce la varietà dei moti affettivi che accompagnano la conversione. Ecco come esso descrive la giustificazione dei peccatori: « Comprendendo di essere peccatori, nel passare dal timore della giustizia divina che li scuote in modo salutare alla considerazione della misericordia di Dio, essi si elevano alla speranza, fiduciosi che Dio, a causa di Cristo, sarà loro favorevole, quando incominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia e per tale motivo si rivoltano contro i propri peccati in una specie di odio e di detestazione, cioè attraverso quella penitenza che si deve fare prima del battesimo »³⁷. Poco importa che tale descrizione rifletta più la configurazione teologica della conversione che il suo svolgimento concreto; è invece notevole che definisca una trasformazione affettiva e non un cambiamento ideologico: la percezione della verità del Vangelo si iscrive prima di tutto nei moti di timore, di fiducia e di amore. Inoltre, gli affetti spirituali comprendono disposizioni durevoli della coscienza, la quale odia e detesta i peccati e di conseguenza anche la potenza del peccato, origine di ogni traviamiento.

Notiamo sin da ora — per ritornarci sopra nel capitolo seguente — il significato capitale dell'ammissione di un'affettività spirituale concepita come risonanza, nella coscienza, di un rap-

³⁶ *Ibid.*, in Ps., 74,1; col. 946.

³⁷ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1526.

porto con una sfera soprannaturale. Negativamente, si ammette allora che la coscienza umana non è interamente definita dal suo rapporto al mondo e a sé. Ma soprattutto, positivamente, si riconosce che esiste un mondo trascendente, mondo della grazia e del peccato, in grado di suscitare reazioni affettive. Più profondamente ancora, ciò significa che l'istanza affettiva è tributaria di una vita soprannaturale la quale possiede in sé un dinamismo irriducibile alla dimensione semplicemente umana. In breve, se l'affettività nasce dallo scambio incessante del vivente con l'ambiente che ne favorisce l'espansione o ne minaccia la vita, bisogna dire che l'uomo è anche luogo di scambio in rapporto ad un universo di grazia e di peccato.

L'unità della coscienza affettiva

Poiché la vita divina trascende la natura, ci si potrebbe aspettare che le reazioni affettive derivanti da essa possiedano una forma riconoscibile: la gioia spirituale apparirebbe così alla coscienza come diversa da una gioia puramente naturale; l'ispirazione divina presenterebbe caratteri sufficientemente originali da poter essere immediatamente identificati; e così per tutti gli altri affetti spirituali.

Per quanto stringente possa sembrare il ragionamento, esso è ben lungi dall'imporsi.

Dal punto di vista dell'esperienza, innanzitutto, è praticamente impossibile notare una differenza di struttura tra i moti dell'affettività superiore (le aspirazioni trascendenti descritte in precedenza) ed i sentimenti spirituali. Consideriamo ad esempio il brano di san Tommaso in cui egli riprende alcuni temi e termini agostiniani a proposito delle parole di Cristo in san Giovanni: « Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato » (Gv 6,44): « Essi sono attirati anche dal Figlio in una mirabile dilettazione e nell'amore della verità che è lo stesso Figlio di Dio; se, infatti, come dice sant'Agostino, ognuno è attirato dalla propria dilettazione, quanto più fortemente l'uomo non deve essere attirato a Cristo. Se dobbiamo essere attirati da lui, siamo dunque attirati dall'amore della verità secondo la parola del salmo 31,4: "Trova la tua dilettazione nel Signore ed egli esaudirà il desiderio del tuo cuore". Donde anche la parola

della Sposa: "Attirami dietro a te" (Ct 1,3) »³⁸. Per san Tommaso non vi è differenza strutturale tra l'aspirazione verso la verità e il rapporto interpersonale di amore umano, da un lato, e il senso di Cristo che corrisponde a questo duplice dinamismo, dall'altro. D'altronde, se non vi fosse omologia di struttura, come potrebbe l'espressione simbolica applicarsi così felicemente all'espressione della vita spirituale? «Io sono il pane della vita, la luce del mondo, il buon Pastore...». Il fatto stesso di poter esprimere, con termini comuni, i sentimenti spirituali, implica una certa continuità affettiva tra la vita comune e la vita soprannaturale.

L'esperienza, poi, ci fornisce una controprova. Se le aspirazioni umane ed i sentimenti spirituali non apparissero alla coscienza sotto una forma simile, l'errore sarebbe facilmente evitabile. Ma è ben nota l'importanza del problema posto dal discernimento delle diverse mozioni affettive. Conosciuto attraverso la sua formulazione ignaziana come «discernimento degli spiriti», tale problema nasce dal fatto che la medesima coscienza prova gioia, entusiasmo o ripugnanza in funzione di affetti di origine molto diversa: Dio, la natura o le potenze cattive. Questi diversi agenti assumono volti spesso intercambiabili e producono reazioni affettive analoghe. Accade, come dice san Paolo, che l'angelo delle tenebre si trasformi in angelo di luce (2Cor 11,14). Non ci troveremmo di fronte ad una simile complessità, generatrice di confusione, se la mozione spirituale possedesse una struttura diversa da quella delle altre mozioni. Ma su questo punto torneremo.

Una considerazione teorica viene a corroborare il nostro asserito. I moti affettivi spirituali vengono percepiti da una coscienza umana; tuttavia, perché questa possa coglierli e riconoscere che esaudiscono il suo desiderio, deve possedere una struttura di accoglienza. Quando Cristo si manifesta come «la vita, la verità, la vita» (Gv 14,6) o dichiara alla Samaritana: «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!", tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva» (Gv 4,10), egli esprime simultaneamente che le realtà di cui parla sono trascendenti e che, tuttavia, sono presentite dal desiderio dell'uomo. D'altronde, come potrebbe la

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Exp. in Job.*, c. VI, lect. 553; la citazione attribuita a sant'Agostino appartiene a Virgilio.

parola di Dio far presa sul peccatore, se in questi non sussistesse un'aspirazione verso una via diversa ma ugualmente appagante?

Con san Tommaso si potrebbe su questo punto invocare un principio teologico assolutamente generale: la grazia non distrugge la natura ma la porta a compimento. Nell'ordine affettivo, ciò significa che tutte le aspirazioni dell'uomo trovano il proprio adempimento nella comunicazione della vita divina. Ed è interessante osservare come, per dirimere una questione di interesse puramente speculativo, e certamente fuori del campo dell'esperienza, san Tommaso faccia appello a tale principio che, per lui, è normativo: così, quando si domanda se l'angelo, per natura, ami Dio più di se stesso, risponde: « Se l'angelo amasse per natura più se stesso che Dio, ne seguirebbe che la sua dilettazione naturale sarebbe orientata in senso cattivo (*per-versa*) e che la carità (che viene da Dio), invece di perfezionare la natura, la distruggerebbe »³⁹. Dunque per il dinamismo affettivo vi può essere una sola direzione: quella della plenitudine in Dio⁴⁰.

Tali considerazioni ci consentono di ricollegarci ad un concetto eminentemente evangelico: quello del cuore. Poiché, al livello degli atti e delle parole, l'uomo può esprimere altro da quello che ha nel profondo, e poiché i suoi stessi sentimenti non possiedono la trasparenza desiderata, ciò che definisce l'uomo davanti a Dio è il suo cuore. Dal cuore nasce il dinamismo morale e spirituale che manifesta l'orientamento fondamentale del soggetto: « Dal cuore infatti provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie » (Mt 15, 19); ma è anche il cuore ad amare Dio, così come il perdono del fratello deve sgorgare dal fondo del cuore (Lc 18, 35).

Quando dunque comunica la sua vita, Dio trasforma il cuore, questo centro della persona che si irradia in intenzione, in conoscenza, in amore. Egli versa nell'uomo un dinamismo nuo-

³⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 5.

⁴⁰ JEAN MOURoux, *op. cit.*, pp. 248-262) distingue soltanto due livelli di affettività: lo psico-organico e lo spirituale, inteso nel senso di razionale. Esatta se si considerano le strutture, tale posizione è difettosa se si considera la sfera vitale che suscita i moti affettivi. Convienne allora distinguere il livello soprannaturale dal livello razionale, perché la verità divina gustata nel mistero può entrare in conflitto con ciò che pareva un'evidenza razionale e lo slancio morale oltrepassare la misura determinata dalla ragione.

vo, un'affettività nuova: « Io vi purificherò dice il Signore. E vi darò un cuore nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne » (Ez 36,25-26). È veramente importante constatare che la trasformazione spirituale consiste essenzialmente in una trasformazione del cuore. All'indurimento del cuore deve succedere la tenerezza, così caratteristica della debolezza della carne. Ma Dio stesso, come sappiamo, se ne è rivestito. Richiamando così l'uomo al valore supremo della bontà e della tenerezza, Dio rimaneva fedele al suo essere: *Deus caritas est!* È amore misericordioso.

5. CONCLUSIONE:

L'ANALOGIA DEI LIVELLI DELL'ISTANZA AFFETTIVA

Al termine del nostro inventario dei diversi livelli ontologici in cui si verifica l'idea di un'istanza affettiva, non possiamo non rimanere colpiti dalla sua ricchezza e complessità. Mentre nei primi due capitoli del nostro studio è stato posto il problema del rapporto tra l'affettività che si verifica al livello delle pulsioni biologiche e quella propriamente umana, questo terzo capitolo ha allargato il problema alla dimensione divina e, di rimando, alla dimensione spirituale propria della persona la quale partecipa alla vita divina.

Al fine di far emergere una certa unità in questa diversità, la cosa più semplice è fare appello alla nozione di analogia. Conformemente al nostro metodo più empirico che dogmatico, cercheremo di mettere in valore i nessi intellegibili che uniscono i diversi livelli, senza pertanto perseguire una necessità dimostrativa che probabilmente non esiste.

Perché questa assenza di una necessità stringente?

Innanzitutto a causa della nozione di vita che fonda l'istanza affettiva; nozione che si verifica secondo gradi estremamente diversi. Anche nel regno animale: a partire da quale forma di comportamento inferiamo che esiste un'affettività suscettibile di moti di timore, di gioia, di attaccamento? D'altro canto il nostro comportamento emotivo, pur possedendo una dimensione propriamente umana, presenta certo qualche proporzione con le pulsioni animali di aggressività e di desiderio. Passando poi a

considerare il livello razionale, bisogna riconoscere ancora una parentela tra le aspirazioni trascendenti ed i bisogni vitali; ma c'è proporzione vera e propria tra la sete di giustizia e il bisogno di dissetarsi? Inoltre, come abbiamo detto, conviene stabilire un'ulteriore separazione tra i sentimenti umani, per quanto elevati possano essere, e la pienezza del cuore di Dio. Secondo la dottrina tomista, si tratta allora di un'analogia di proporzionalità: il modo di essere di Dio, che ne fonda tutti gli attributi, è di un ordine diverso dal nostro modo umano. Questa trascendenza si verifica in particolare nel campo affettivo, poiché, per noi, l'affettività è legata alla corporalità. In simili condizioni bisogna sempre determinare quale forma di vita si esprima in un'istanza affettiva e perciò occorre ritornare all'esperienza e alla comprensione di essa.

La seconda fonte di approssimazione riguardante lo studio dell'affettività è da ravvisare nella sua fondamentale ambivalenza. Da un lato, l'istanza affettiva esiste soltanto nella misura in cui si verifica una passività. Ogni vita è ricevuta ed ha bisogno di qualcosa di esterno per svilupparsi: così l'animale dipende, per la propria sopravvivenza e per quella della specie, dall'ambiente dal quale è, al tempo stesso, minacciato. Ma d'altro lato, in particolare nell'uomo, questa recettività costituisce soltanto un primo momento del processo affettivo; l'uomo risponde alla sensazione non in un senso predeterminato, come l'animale, ma in funzione della sua storia e della sua libertà.

Dal punto di vista teologico, come abbiamo visto, non si tratta affatto di riconoscere una passività in Dio. Ciò non vieta tuttavia a colui che contempla il mistero trinitario di scoprire come una sovra-analogia fondata sulle relazioni interpersonali. A rigore di termini, è vero, il Figlio non riceve dal Padre la natura divina, in quanto non preesiste questa relazione ma è costituito da essa. C'è tuttavia relazione reale e comunicazione. Da questa comunicazione reciproca procede lo Spirito che è l'Amore-persona. Tutta la positività dell'amore interpersonale si trova dunque in Dio.

Ne segue che l'effusione dell'amore nell'ordine della creazione non si origina soltanto nella plenitudine dell'essere divino che liberamente si dà in partecipazione, ma anche nella plenitudine del dono reciproco del Padre e del Figlio nello Spirito. Non pensiamo però che ci siano qui due amori distinti: c'è un solo amore concreto che presenta per noi due facce.

Inoltre, nella sua sovrana libertà, Dio ha voluto unirsi all'uomo con un'alleanza indefettibile. Alla luce del mistero trinitario, bisogna ravvisare in quest'alleanza come un prolungamento nel tempo della comunicazione eterna delle Persone divine. Come il Figlio nasce dal Padre e dall'uno e dall'altro procede lo Spirito, così lo Spirito e il Figlio sono mandati dal Padre per attuare un'alleanza senza ripensamenti. Ecco perché la relazione dell'uomo a Dio si ricongiunge misteriosamente alle relazioni intratrinitarie. Ricorrere, al fine di descrivere quest'unione dell'uomo e di Dio, alla dottrina dell'analogia è giusto ma insufficiente. L'analogia infatti vale in primo luogo per la relazione ontologica con l'essere divino e non trova sostegno per delineare con precisione le relazioni di grazia con le Persone divine. Per giungere ad una qualche intelligenza della vita secondo l'Alleanza, conviene piuttosto appoggiarsi sul simbolismo: siamo figli nel Figlio e spose del Verbo nello Spirito. Sempre nel mistero, ciò significa che il cuore del Padre si è aperto ai suoi figli e si china continuamente su di loro. Dalla parte del Figlio, il rapporto non è meno profondo: come ha unito a se stesso l'umanità, una volta per tutte, nella sua Persona, così continua in ognuno di noi ad attuare quest'alleanza sponsale inaugurata nell'Incarnazione. Infine, l'amore primordiale che planava sul mondo ai suoi albori continua a manifestarsi sotto molteplici modalità; queste, avendo così il Padre decretato nel suo disegno eterno, seguono le fluttuazioni della libertà umana, senza che però la trascendenza divina ne sia alterata.

Per quanto riguarda l'istanza affettiva, la situazione teologica diventa ancora più complessa e più ricca quando si considera il mistero del Verbo incarnato. Nel Cuore di Cristo, tutto ciò che abbiamo detto dell'affettività umana e dell'amore divino si ritrova in una singolare unità. Qui, ancor meno che altrove, non abbiamo punti di riferimento per una determinazione speculativa. Bisogna semplicemente affermare il mistero: Cristo ci ha amati ed ha sofferto per noi; ha vissuto anticipatamente nella sua agonia la morte che doveva subire una volta per tutte; e ora è l'Agnello immacolato, sempre vivo nell'atto di intercedere per noi. In lui, Dio stesso ha sofferto ed è morto.

Ma se questo mistero del Cuore di Cristo sfugge per così dire all'intelligenza che vorrebbe stringerlo nelle proprie categorie, si apre però a colui che, mediante l'amore, è disposto a penetrare in esso. Allora diventa possibile una certa partecipazione

ne che è luce e forza: « Conoscere lui, scrive san Paolo, con la potenza della sua risurrezione (e) la partecipazione alle sue sofferenze » (Fil 3,3). Comincia allora a dispiegarsi un nuovo campo dell'affettività partecipe dell'infinitezza divina: « Così riceverete la forza di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza » (Ef 3,18-19).

Tutto questo, però, è vissuto dalla nostra coscienza umana.

Di conseguenza, per giungere ad una certa intelligenza di ciò che per noi rappresenta quell'istanza affettiva di cui abbiamo appena esplorato le dimensioni, dovremo esaminare la stessa coscienza affettiva, in cui si intersecano e si allacciano tutti gli affetti, radicati che siano nella nostra carne o derivanti dalla comunicazione della vita divina. In essa infatti tutto confluisce.

Una domanda può presentarsi alla mente: perché non ci si è posti immediatamente in questo centro? La risposta implica evidentemente una presa di posizione fondamentale. Incominciando col descrivere le dimensioni concrete dell'istanza affettiva, presupponevamo che questa, di fatto, non fosse coestensiva alla coscienza; essa la supera verso l'alto, dalla parte di Dio, e verso il basso, dalla parte dell'inconscio. Ciononostante, l'uomo è veramente umano solo mediante la sua coscienza. È questa, perciò, a circoscrivere il campo affettivo in cui si gioca il destino dell'uomo. Cercheremo dunque di descriverla.

CAPITOLO IV
LA COSCIENZA AFFETTIVA

Dal punto di vista simultaneamente fenomenologico e teologico che abbiamo adottato per descrivere l'istanza affettiva, questa appare più come un terreno dai campi variegati che come un giardino ben chiuso, concepito per essere abbracciato con un unico sguardo. E tuttavia se questo spazio delimita una regione della coscienza, bisogna pur scoprirvi, di contro alla dispersione, un centro ove il suo senso possa raccogliersi per informare la condotta dell'uomo.

Il simbolo del centro può appartenere di fatto a due spazi diversi: psicologico o ontologico.

Psicologicamente, il problema di determinare il centro affettivo impegna in ardue ricerche. Infatti, lungi dall'esser dato come un fuoco ben nascosto, ma tale che alla fine si svela allo sguardo introspettivo, questo centro è dinamico e si edifica incessantemente. Tutti gli psicologi si sono posti il problema della maturità affettiva; ciò non significa forse che non possiamo parlare della coscienza affettiva come d'un principio in qualche modo puntuale, bensì solamente come di una forza di coesione esistenziale? Se per esempio è possibile costruire una logica che manifesti le strutture del ragionamento e alla quale si conformeranno le regole pedagogiche, non avviene lo stesso per la coscienza affettiva: ci illuderemmo molto se pensassimo che la lettura di un libro di psicologia basti per vincere la timidezza o per evitare comportamenti interpersonali aberranti!

È chiaro, d'altronde, che la coscienza affettiva dipende dalla storia personale. Anche senza fare appello alla psicoanalisi, che ha ampiamente dimostrato come gli avvenimenti della prima infanzia condizionano strettamente la coscienza adulta, sarà facile convenire che certe esperienze sono determinanti. Recentemente i giornali informavano che in seguito a nuove scosse telluriche, pur di scarsa portata, varie persone — traumatizzate da un

terremoto recente — erano morte di paura; un semplice ragionamento avrebbe potuto convincerle che non si muore necessariamente per un sisma: ma che vale in questo caso il ragionamento? Più in generale diremo che è necessaria una certa esperienza affinché le reazioni affettive possano integrarsi alla coscienza: così per l'amicizia, per la formazione estetica, ecc. Chi non ha mai sperimentato una passione può comprendere veramente coloro che scommettono tutta la vita sulla passione del giuoco, o su un legame affettivo, o sulla ricerca scientifica?

Inutile dunque negare lo spessore psicologico della coscienza affettiva; qualunque pensatore deve tenerne conto. I teologi spirituali, in particolare, si sono rivelati spesso psicologi profondi. Per loro, la ricerca di Dio in Cristo non può ignorare i condizionamenti affettivi: il nodo della questione non è forse amare Dio con tutto il cuore, e il prossimo come se stessi; o, ancora, come ci ha amati Cristo? Sempre appare necessario situare le diverse affezioni del cuore umano in relazione ad un amore dominante.

Il problema ontologico tuttavia rimane aperto. E lo è prima di tutto per il confronto con altre istanze della coscienza volitiva. È possibile notare, nella riflessione più recente, un nuovo interesse per una comprensione dell'istanza affettiva. I fenomenologi hanno effettivamente riaperto il dibattito: reagendo contro le filosofie cartesiane e kantiana che privilegiavano l'intelletto e la ragione alle prese con la formazione dello spirito scientifico e il suo fondamentale oggettivismo, hanno richiamato l'importanza della reazione globale della coscienza all'esperienza vissuta, e questa reazione rimanda all'idea di una coscienza affettiva. In seguito, metafisici come Ferdinand Alquié e Michel Henry hanno ripreso il problema per tentar di enucleare l'essenza della coscienza affettiva¹.

1. COSCIENZA AFFETTIVA E COSCIENZA DI SÉ

Secondo il discorso sviluppato fin qui, la nozione di affettività è legata essenzialmente a quella di vita. È la risonanza atti-

¹ FERDINAND ALQUIÉ, *La conscience affective*, Vrin, Parigi 1979; MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation*, P.U.F., Parigi 1963.

va nella coscienza della situazione vitale. Di per sé dunque la coscienza affettiva è coestensiva alla sfera vitale.

Tale coestensione si verifica in una duplice direzione.

Da una parte, tutto ciò che tocca l'uomo risuona sull'insieme della persona. Abbiamo già notato che i sentimenti vitali elementari servono come fondamento alla determinazione dei concetti, così importanti, di felicità e di salvezza. Bisogna ora aggiungere che tutte le determinazioni affettive impegnano praticamente un atteggiamento morale. Non che l'affetto come tale sia qualificato moralmente: esso appartiene semplicemente all'ordine della natura. Né l'esercizio delle funzioni biologiche, né le antipatie e simpatie spontanee costituiscono atti morali; ma nella misura in cui ogni persona è chiamata a crescere di valore e, seguendo questa esigenza morale universale, accetta o meglio ancora costruisce un progetto etico, le pulsioni vitali e la loro ripercussione affettiva costituiscono una materia su cui si esercita la decisione morale. Più precisamente, è la ripercussione affettiva ciò che segnala alla coscienza la presenza della pulsione e provoca una decisione di rigetto o d'assunzione nel progetto etico personale. Appena affiorato alla coscienza, il movimento affettivo esige, in un secondo tempo, che la coscienza morale prenda posizione nei suoi confronti.

Se il movimento affettivo fa appello alla coscienza morale, è legato, d'altra parte, alla coscienza di sé. A dire il vero, non c'è coscienza affettiva se non sul fondo della coscienza di sé. Perché, infatti, una situazione dovrebbe suscitare in me un'emozione di timore o di gioia, se non fosse percepita come qualcosa che tocca me in quanto totalità personale?

Ciò che vale per qualsiasi emozione vale anche per l'angoscia, che alcuni hanno voluto considerare un puro affetto, senza possibilità di oggettivazione. Come ha ben mostrato Alquié², l'angoscia pura è una chimera. Essa è sempre accompagnata da un sapere più o meno chiaro, più o meno preciso. Così l'angoscia religiosa davanti al giudizio presuppone, insieme con la coscienza di essere peccatori, l'impossibilità di rappresentarsi la giustizia di Dio e un destino eterno. Da questa impossibilità di oggettivazione totale, ma a partire dalla coscienza di un affetto particolare, nasce l'angoscia. Le cose non sono molto diverse

² FERDINAND ALQUIÉ, *La conscience affective*, pp. 52ss. Sull'angoscia vedi anche H. U. VON BALTHASAR, *Le chrétien et l'angoisse*, DDB, 1954.

per l'angoscia metafisica in cui si confrontano da un lato l'indeterminazione della libertà e l'infinito dello spirito, e dall'altro l'orizzonte della morte che pone l'uomo di fronte alla sua radicale finitezza. Se passiamo infine a considerare l'angoscia morbosa, anch'essa implica un certo sapere — ogni sofferenza è segno di possibile morte — e insieme l'indeterminazione del turbamento fisico di cui il malato non conosce la causa: il petto si serra, il cuore palpita, si manifesta in lui una profonda debolezza; o ancora, davanti ad una piazza da attraversare, improvvisamente si fa cosciente l'impossibilità del movimento adeguato.

Non ha molta importanza considerare qui che il sentimento d'angoscia si riferisce, in realtà, a componenti diverse da quelle che sono avvertite sul momento. Com'è noto, Freud ricollega i sintomi produttori dell'angoscia presente a situazioni passate, considerate come loro fondamento oggettivo; Goldstein e altri clinici, da parte loro, hanno messo in luce le componenti fisiologiche che condizionano la sensazione di angoscia³. Tutte queste riduzioni dell'angoscia ai suoi condizionamenti oggettivi lasciano sfuggire l'essenziale: perché, appunto, dei turbamenti parziali e oggettivabili si proiettano in una sfera affettiva, vissuta su un fondo di indeterminazione e concernente l'esistenza stessa? « Ciò significa — spiega Alquié — domandarsi perché io sono un io, mi attacco a me stesso e soffro al pensiero di poter essere mutilato, castrato, diminuito o distrutto »⁴. In breve, lungi dal render ragione dell'esistenza della coscienza affettiva, le sofferenze primarie di origine psicologica o fisiologica la presuppongono come condizione di possibilità.

Diciamo dunque, riprendendo le parole di Alquié, « che nessuna ragione risponde alla domanda: perché io sono io, e un tale io? Ora, la coscienza affettiva è in primo luogo coscienza di questo io, e del suo amore per se stesso. Essa esprime, per il solo soggetto, il fatto che egli è ed è solo nell'amarsi; essa rivela l'insondabile natura della sua sostanza »⁵. Se dunque è possibile distinguere un primo momento della coscienza affettiva che abbiamo chiamato affetto, bisogna — per così dire — farlo passare immediatamente in un secondo momento comprendente la coscienza di sé. Il lattante, è vero, piange perché ha fame e non

³ Cfr. ALQUIÉ, *op. cit.*, pp. 56-57.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵ *Ibid.*, p. 62.

saprebbe esprimere a se stesso né agli altri la relazione tra l'affetto e il suo oggetto, ma l'attività razionale interviene per integrare a poco a poco l'affettività primordiale alla coscienza affettiva propriamente detta. Effettivamente, ben presto il bambino imparerà a dire «io» e «voglio».

La coscienza di sé che permette il formarsi della coscienza affettiva adulta si riferisce alla coscienza intellettuale qualificata dalla sua funzione oggettivante; in tal modo posso dire: «Mi sento angosciato». Messa in relazione con questo processo di oggettivazione, la coscienza affettiva subisce una trasformazione importante che dobbiamo esaminare. Ciò significa chiedersi come la vita semplicemente vissuta divenga una esperienza vitale.

In questo processo, l'attenzione svolge una funzione determinante. Dal momento in cui non mi limito a soffrire o a provare piacere, ma fisso la mia attenzione su quel piacere o su quella sofferenza, la coscienza che ne prendo trasforma tali affetti. Essa può aumentare la loro intensità o, al contrario, se sposto la mia attenzione intellettuale verso un altro centro di interesse, diminuirla. Anche nel caso in cui la mia attenzione si fissi sui miei affetti, il cambiamento può operarsi in diversi sensi: o faccio corpo totalmente col piacere o col dolore, e l'affetto invade, per dir così, tutta la mia coscienza; o prendo le mie distanze da essi e, al limite, la rappresentazione che ne forma la mia coscienza intellettuale occulta l'impatto affettivo; o infine introduco interessi intellettuali nella mia coscienza affettiva, e le affezioni, divenendo materia di esperienza, passano propriamente nella sfera della coscienza intellettuale.

Non potremmo sopravvalutare l'importanza di questo processo di oggettivazione. Lo ritroveremo operante nello sviluppo delle nostre analisi; ma dobbiamo notare fin d'ora che il potere di distacco del pensiero nei riguardi del vissuto affettivo fonda tutta la problematica affettiva.

Abbiamo già fatto allusione al problema morale, notando che ogni affetto porta in sé un'esigenza di integrazione al progetto etico personale. Adesso afferriamo meglio che il distanziamento da parte della coscienza nei riguardi degli affetti è la condizione che lo rende possibile. Nel giuoco estremamente complesso della decisione morale, diversi momenti appartengono alla coscienza intellettuale: l'attenzione rivolta al movimento affettivo e al desiderio che si sviluppa; la presa di co-

scienza del progetto etico; il giudizio di valore sull'oggetto del desiderio. Poi verrà la libera decisione che vorremmo sempre conseguente al giudizio di valore oggettivo, ma che può benissimo riferirsi alla coscienza globale del progetto etico, cioè alla determinazione antecedente, frutto dell'intenzione profonda. Parliamo di atto morale nel senso proprio del termine quando la decisione segue un atto precedente di distanziamento che permette alla persona di stabilire una decisione positiva o negativa.

Non meno importante sul piano psicologico appare il processo di distanziamento.

A dire il vero, l'affettività non costituisce problema per la formazione della personalità se non in quanto fa entrare in gioco vari scarti rispetto alla coscienza affettiva adulta.

Il primo scarto riguarda la temporalità stessa della formazione personale. Prima che il bambino giunga all'«età della ragione», vive soprattutto in funzione della propria affettività: mangia, impara a sorridere, disciplina le sue funzioni fisiologiche. Poi verrà il lungo periodo dell'apprendistato sociale, infine la maturazione sessuale propriamente detta. Durante questo processo deve operarsi una integrazione personale, sì che la coscienza intellettuale giunga a comprendere l'insieme delle proprie relazioni con la sfera affettiva: col corpo, con l'altro, col partner sessuale. Questa comprensione sarà mai perfetta? E supponendo che lo sia, possiamo mai considerarla conclusa? All'adulto rimarrà ancora il compito di accettare le diminuzioni che comporta l'età, e infine la morte.

In dipendenza da tale processo temporale, ma ponendo un problema nuovo, si manifesta più o meno fortemente uno scarto fra il movimento stesso di personalizzazione e la capacità d'integrazione della coscienza affettiva.

Abbiamo presentato la personalizzazione come un processo temporale in certo senso lineare, ma solo a prezzo d'una semplificazione della realtà concreta: l'uomo infatti non si contenta di seguire una traiettoria, vive una storia fatta di avvenimenti. Ed in relazione a tali avvenimenti, reagisce affettivamente. Nasce dunque la domanda: in quale misura la reazione agli avvenimenti infantili può essere considerata come un'integrazione della coscienza di sé; in quale misura, invece, vi sfugge?

Nella prospettiva behaviorista, per esempio d'un Watson, la costruzione della personalità poggia su un insieme di sintesi or-

ganiche: sintesi viscerale e nervosa, organizzazione manuale e formazione del linguaggio. Bisogna certamente riconoscere a tale prospettiva una verità globale: mentre le reazioni affettive si producono man mano con la crescita vitale, gli strumenti organici che ne permetterebbero l'integrazione alla coscienza totale non sono immediatamente in grado di garantire le loro funzioni. Notiamo in particolare l'importanza del linguaggio: fin tanto che i movimenti affettivi sfuggono all'espressione verbale oggettivante, qualcosa della loro forza emotiva rimane nell'inconscio. Così è per i gesti che non si completano con una organizzazione verbale: sono portatori di una carica affettiva sproporzionata al loro contenuto oggettivabile.

Non è necessario seguire fino in fondo le teorie behavioriste che tenderebbero ad identificare contenuto della coscienza e comportamento. Basti qui notare che la formazione della coscienza affettiva è condizionata dall'ambiente in cui essa vive la sua storia, poiché associazioni molteplici, più o meno fortunate, influiscono su di essa. Tre comportamenti di base — dice Watson — possiedono i propri stimoli elementari: per la paura, il rumore e la mancanza d'appoggio; per la collera, l'impedimento a muoversi; per l'amore, le carezze. Per attenerci all'ultimo esempio, è indubbio che se mancano al fanciullo sorrisi e carezze, mancherà anche all'adulto la risposta facile all'amore interpersonale, e gli sarà ben difficile riacquistarla. L'affezione doveva esprimersi fin da principio attraverso un comportamento. Che essa non si riduca a questo, lo comprendiamo grazie al principio che abbiamo già messo in luce: gli stimoli affettivi sono tali solo perché incontrano un soggetto capace di avvertirli attivamente, e non semplicemente di percepirli come eccitazioni senza significato.

Mentre il behaviorismo — simile in parte alla dottrina pavloviana dei riflessi condizionati — considera la storia affettiva della persona in funzione degli stimoli esterni, la psicoanalisi freudiana ne vede il fondamento nel principio di piacere inerente alle funzioni vitali, che — secondo le tappe della crescita — si fissa successivamente in diverse regioni del corpo e dovrebbe in seguito riferirsi ai suoi oggetti connaturali.

Neanche in questa prospettiva risulta difficile comprendere come la coscienza affettiva preceda la coscienza intellettuale. Non sorgerebbe, d'altronde, nessun problema se l'avvento della coscienza intellettuale fosse accompagnato dalla cancellazione

delle reazioni affettive anteriori. Ma questo non capita spesso. Se, per esempio, un adulto si spaventa di fronte alla lama d'un coltello, ciò avviene perché una volta il lampo della lama si è associato ad una scena terribile e, insieme, colpevolizzante; o ancora, un rapporto sbagliato con una madre possessiva si ripercuote lungo tutta una vita. In tutti questi casi, una certa confusione avvolge le rappresentazioni legate alle reazioni affettive. Tale è la proprietà della coscienza affettiva: aderire alla rappresentazione e far corpo con essa. Di per sé, essa resiste all'oggettivazione della coscienza intellettuale.

La cura psicoanalitica consiste precisamente nel ristabilire l'adeguamento cosciente fra istanza affettiva e rappresentazione. Una volta messi in luce i rapporti primitivi fra i movimenti affettivi e gli stimoli che non avevano potuto accedere alla coscienza chiara, la carica affettiva si riduce e, d'altra parte, non è più investita in una rappresentazione che simboleggiava semplicemente la situazione anteriore. Il soggetto integra la propria coscienza affettiva nella coscienza intellettuale: si libera.

Accettiamo una descrizione tanto lineare delle nozioni freudiane d'inconscio e di liberazione. Essa sembra sfociare in un riassorbimento della coscienza affettiva nella coscienza intellettuale. Ma un esame più attento dei processi psicoanalitici ci porta ad una posizione molto più sfumata e tale da restituire alla coscienza affettiva uno statuto irriducibile.

Freud ha messo in luce il processo di transfert e quello di sublimazione. Grazie al primo, il complesso che sta emergendo alla coscienza dirige l'attaccamento affettivo sulle persone presenti e particolarmente sull'analista. Avviene come se l'energia affettiva non potesse semplicemente svanire nel pensiero cosciente, ma dovesse dapprima essere investita in un oggetto presente. Trasferendosi misteriosamente nel presente, si libera dalla condizione oscura e dal peso del passato, e può allora integrarsi nella coscienza. La sublimazione differisce dal transfert solo per la natura del nuovo termine dell'investimento affettivo: non più le persone presenti, ma attività realizzatrici di valore: l'arte, la ricerca, la religione ecc. La libido che non ha potuto trovare il suo punto di ancoraggio connaturale trova una compensazione nella sublimazione. Riguardo a questa, come riguardo al transfert, si potrebbe dire che l'energia affettiva rifiuta di sparire.

Di fatto tale rifiuto avviene costantemente. Lo sa bene l'analista, il quale — pur facendo leva sul desiderio di guarigione del paziente — deve lottare di continuo contro l'attaccamento del malato a ciò che egli è stato. Per distaccarlo dal passato, bisognerebbe che la speranza fosse abbastanza forte da fargli correre il rischio di sciogliere gli ormeggi... ma è possibile attaccarsi anche alla sofferenza e all'affettivo come elementi dell'Io.

Ch'io mi appoggi alla prospettiva behaviorista o alla psicoanalisi, riconosco comunque che possiedo una storia e che non arrivo mai a pensarla completamente. La mia coscienza affettiva ha preceduto sempre la mia coscienza intellettuale e si è investita in base agli avvenimenti della mia vita. L'impossibilità di pensare totalmente la mia storia porta con sé l'impossibilità di ridurre col pensiero il contenuto della mia coscienza affettiva.

Ma questo essere-avvolta della mia coscienza oggettiva nella coscienza affettiva non deriva soltanto dalla mia posizione di individuo; si verifica anche in relazione ai gruppi sociali cui appartengo. Anche qui, prima che si sviluppi in me il mio pensiero critico, alcune mie reazioni affettive sono preformate dall'ambiente. Le pesantezze sociologiche agiscono prima di tutto per il canale della coscienza affettiva: qualunque famiglia, qualunque casta o nazione impongono giudizi la cui evidenza deriva solo dall'ordine affettivo. In generale, ammetteremo che la cultura e il linguaggio veicolano profonde reazioni affettive che il bambino, poi l'adulto, assorbono naturalmente.

Dal duplice punto di vista morale e psicologico, la coscienza affettiva appare dunque come una componente irriducibile della coscienza totale. Per quanti sforzi si compiano per farla coincidere con la coscienza intellettuale, essa la sopravanza incessantemente perché la precede e resiste alla propria riduzione; si riferisce ad una istanza affettiva con la quale, d'altronde, coincide solo parzialmente.

Una tale situazione si verifica anche in un altro campo: quello della vita spirituale, di cui abbiamo mostrato l'appartenenza all'istanza affettiva del cristiano. Ma non è facile afferrare la situazione di questo piano soprannaturale in rapporto alla coscienza personale. Se infatti si può enunciare il principio generale di una risonanza affettiva della vita soprannaturale, quest'ultima non appartiene alla struttura umana come tale e non può derivare dalla condizione corporale che fonda, come abbiamo

visto, l'esperienza affettiva. Adesso dunque bisogna tentare di enucleare i tratti specifici dell'affettività spirituale, poiché questa pure deve passare attraverso la nostra coscienza per integrarsi in un progetto personale.

Nell'esperienza profetica, come abbiamo visto al capitolo precedente, la venuta dello Spirito può generare uno stato affettivo simile all'entusiasmo. L'uomo allora si sente afferrato dallo Spirito di Jahvè, come presso i Greci l'ispirazione si avventava sul poeta per farlo uscire da sé: certo, una tale esperienza può riprodursi anche oggi e il fenomeno carismatico testimonia una nuova irruzione dell'affettività nella vita cristiana. Sarà difficile tuttavia garantire che un tale trasporto sia veramente provocato dallo Spirito e non derivi da qualche entusiasmo creato per contagio affettivo, o da qualche pulsione segreta.

Comunque si consideri questo caso-limite, la Sacra Scrittura e l'esperienza spirituale comune non ci presentano abitualmente un puro movimento affettivo senza cooperazione della coscienza intellettuale. Normalmente è la parola ciò che suscita il movimento affettivo spirituale: così qualunque preghiera comincia con l'invocazione del Nome e con una confessione di fede.

Senza entrare nella controversa questione storica del rigetto, da parte dei grandi profeti, dell'esperienza veemente dello Spirito⁶, possiamo attenerci all'idea che non c'è opposizione concreta fra l'esperienza dello Spirito e quella della parola: «L'affinità profonda fra la *ruah* e il *davar*, scrive André Neher, ci pare essenziale. Fra i due non vi è distanza di due diverse epoche religiose, di due diverse concezioni della divinità. È lo stesso Dio che ispira e che parla, e la sua parola è altrettanto patetica quanto il suo spirito»⁷. Se tale congiungimento si verifica già nel fenomeno dell'ispirazione profetica, a maggior ragione esso definisce il processo abituale di chi riceve il messaggio profetico: Mosè, il grande ispirato, detta la legge, ma il popolo accoglie la sua parola come parola divina.

Lo stesso vale per l'esperienza spirituale corrente. Anche il cristiano è mosso dallo Spirito, ma attraverso la parola della predicazione. Così, dal punto di vista della coscienza affettiva, dobbiamo dire che questa si sveglia quando la parola è rivolta

⁶ Cfr. ANDRÉ NEHER, *L'essence du prophétisme*, Callmann-Lévy, Parigi 1972, pp. 102ss.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

al credente il quale la riceve nella fede per farla fruttificare; la parola viene dalla predicazione per poi scendere nel cuore: « Vicina a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo. Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per ottenere la salvezza » (Rm 10,8-10). La fede del cuore è possibile solo se all'inizio la parola è stata predicata e accolta (Rm 10,14). Tale è il processo della fede viva, tale è anche il processo che comanda l'esperienza spirituale. Per attenerci al caso più tipico, consideriamo lo svolgimento degli Esercizi spirituali di sant'Ignazio, il cui scopo è appunto di condurre l'esercitante a percepire le mozioni dello Spirito. La ricerca di ciò che desidera lo Spirito si effettua in concomitanza con la meditazione della parola di Dio. Questa è proposta fedelmente e brevemente dal direttore degli Esercizi affinché l'esercitante sia condotto a sentire e a gustare le cose interiormente⁸. Gusti e sentimenti non traggono la loro origine da un impulso informale, ma dalla reazione vitale alla parola di Dio.

Che cosa contiene questa parola? Riferiamoci di nuovo all'esperienza profetica per discernere il suo contenuto. Può essere, evidentemente, una parola su Dio: così Jahvè rivela il suo nome a Mosè, si definisce come colui che ha operato la liberazione del popolo, si fa conoscere come buono e misericordioso... Ma la parola è anche rivelatrice del Piano salvifico di Dio; e sappiamo che, durante la storia del Popolo eletto, Dio non soltanto è apparso come il Dio della promessa, ma attraverso i frammenti di una rivelazione progressiva ha composto a poco a poco la figura del Messia in cui tutto doveva trovare compimento. Questo medesimo Dio è colui che ha dato la legge e prescritto i rituali: così la sua parola si annunciava come portatrice di ordini, e la fede che la accoglieva si manifestava come obbedienza. Infine, e in un modo che non trova l'equivalente in altre religioni, la parola di Jahvè provoca l'azione: è parola creatrice. A questo proposito Neher osserva: « Isaia sa che la parola di Dio non torna a Lui vuota; una volta inviata, essa genera e fa germinare; essa crea (Is 55,10-11). Ugualmente, nella descrizione della Genesi, la *ruah* può solo aleggiare sul caos, ma la parola lo organizza. Dio

⁸ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 2.

dice: Sia la luce! La parola di Dio è creatrice. Tale funzione creatrice è inerente alla *parola profetica* »⁹.

In modo analogo la parola ricevuta nella fede opera per mezzo dello Spirito. La sua funzione è prima di tutto illuminare. Ma la sua luce non riguarda soltanto il senso di Dio e l'intelligenza del suo piano di salvezza, bensì anche la condotta concreta dell'uomo spirituale. In quanto questa si riferisce alla Legge, l'illuminazione spirituale opera un effetto purificatore; scopre alla coscienza le radici di peccato che ostacolano o deviano il dinamismo spirituale. In modo molto più originale, e sotto certi aspetti sorprendente, l'illuminazione verte anche sull'azione da compiere. Così sant'Ignazio propone i suoi Esercizi spirituali come un mezzo, per l'esercitante, di disporsi a eliminare dalla propria anima le affezioni disordinate e di rendersi atto a cercare e a trovare la volontà di Dio nella disposizione della propria vita, in vista della salvezza¹⁰. Avremo l'occasione, con lo sviluppo del nostro studio, di chiederci come si opera una tale ricerca. Basti qui notare che la meditazione della parola di Dio è accompagnata da un'esperienza dello Spirito, la quale si manifesta nell'ordine affettivo, grazie al giuoco complesso di ciò che sant'Ignazio chiama consolazioni e desolazioni.

Se volessimo farci un'idea del modo di azione della parola accolta nella fede, potremmo paragonarla a una motivazione d'ordine morale e personale. Per motivazione intendiamo non solo il principio oggettivo della determinazione volontaria — che potremmo chiamare motivo —, ma quella stessa ragione di agire in quanto comporta anche una risonanza affettiva. La considerazione della parola di Dio non è infatti oggetto d'un sapere puramente speculativo mirante all'intelligenza della fede, ma si trova inglobata in una sfera di vita spirituale delimitata dalla preghiera e riempita dalla presenza, continuamente invocata, dello Spirito Santo. In funzione dunque di questo carattere vitale, la parola di Dio appare portatrice di luce, ma anche di energia spirituale. Suscita le decisioni, così come nella vita ordinaria io agisco non solo in virtù di motivi razionali ma anche per una certa inclinazione, frutto del mio progetto personale globale.

Da questo legame costante fra la parola e il movimento spirituale della coscienza affettiva, però, non si può concludere che

⁹ ANDRÉ NEHER, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 1.

il secondo possiede sempre un'intensità proporzionale all'intelligenza oggettiva della parola di Dio.

Una tale proporzione supporrebbe infatti che la coscienza spirituale non solo sia risvegliata dall'accoglienza della parola, ma sia semplicemente il prolungamento nel cuore di una impressione razionale. Ciò significherebbe, prima di tutto, dimenticare la libertà dello Spirito. Lo Spirito, come prende l'iniziativa di ispirare i profeti e li porta ad azioni di cui essi non colgono l'intera portata né soprattutto il significato ultimo, così agisce nel cuore dell'uomo per orientarlo verso vie che egli solo conosce e che il fedele non può presagire: « Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili, e Colui che scruta i cuori sa quali sono i desideri dello Spirito, poiché egli intercede per i credenti secondo i disegni di Dio » (Rm 8,26-27). Così lo Spirito è libero di suscitare un atteggiamento interiore la cui fermezza e il cui significato superano la percezione della ragione. E d'altronde bisogna tener conto del senso stesso della vita spirituale, vista dalla parte del credente. Essa non è pura assimilazione intellettuale, ma, attraverso la percezione razionale, orientamento di tutta la persona verso Dio. Anche da questo punto di vista non c'è necessariamente proporzione fra l'attività della coscienza intellettuale e l'orientamento della coscienza affettiva. Sostenuto dallo Spirito, il cuore può aderire a Dio con un movimento che impegna tutta la persona, e predisporre la propria vita senza che gli sia necessario percepire in anticipo tutte le implicazioni del suo impegno.

In relazione all'istanza volitiva, alla coscienza intellettuale e all'esperienza spirituale, la coscienza affettiva svolge una funzione centrale. Essa è insieme centro recettivo e centro propulsore. In essa si elabora misteriosamente la risposta attiva del soggetto a tutte le sollecitazioni vitali che possono agire su di lui. Considerata nel suo supporto vitale, dotata di un dinamismo endogeno, l'affettività non è altro che la stessa soggettività; e la coscienza affettiva, il soggetto che si afferma. Considerata nella sua relazione all'altro, la coscienza affettiva, parte integrante di una coscienza totale, insieme intellettuale e volitiva, costituisce il punto di riferimento obbligato per la situazione del soggetto nel mondo. Riprendiamo ancora le parole di Alquié: « Una stessa coscienza, opponendosi alla ragione impersonale,

esprime la nostra apprensione di noi stessi e la nostra relazione vissuta al mondo »¹¹. In breve: la coscienza affettiva è il soggetto che prende coscienza di sé, e lo fa prendendo contemporaneamente coscienza di una certa distanza rispetto a tutto ciò che può entrare in contatto con lui e influire sul dispiegarsi della sua vita.

2. COSCIENZA AFFETTIVA E CORPORALITÀ

Fra le realtà che si pongono a una certa distanza dall'io, bisogna effettivamente considerare il mondo. Ora, la mediazione della coscienza rispetto al mondo si effettua tramite il corpo. In realtà il corpo non si colloca totalmente dalla parte del soggetto, poiché s'inserisce nell'universo di cui segue le leggi; ma non si riduce nemmeno a un complesso di reazioni fisico-chimiche, poiché il suo stato tocca l'Io e gli significa la sua condizione vitale. Anche qui si verifica uno scarto fra il corpo come soggetto e il corpo come frammento della natura. Dobbiamo ora esaminare appunto questa situazione particolare del corpo, in se stessa e in relazione alla coscienza affettiva.

La necessità di integrare il corpo nella soggettività non costituisce di per sé un'evidenza filosofica. La possibilità di una coscienza come soggetto implica infatti una capacità radicale di distanziamento rispetto al flusso cosmico; e questa si attua grazie alla conversione totale dello spirito su se stesso. Comunque, bisogna convenire che la nozione di una coscienza la quale trascenda le categorie spaziali e temporali, capaci di dire: Io non sono il mondo, s'impone a qualsiasi riflessione. L'intera filosofia greca parte da questo dato.

Tuttavia, se la coscienza intellettuale e volitiva domina il flusso temporale, qualunque filosofo deve anche accettare l'evidenza che il soggetto pensante, volente e agente, mantiene un rapporto vissuto col suo corpo. In un solo e medesimo atto di esistere il soggetto si afferra indissolubilmente come coscienza capace d'intenzionalità e come corpo manifestante tale intenzionalità. Ciò significa che la soggettività non si riduce alla pura

¹¹ FERDINAND ALQUIÉ, *La conscience affective*, p. 26.

coscienza intellettuale ma comprende anche una coscienza affettiva mediata dal corpo.

In contrasto con la cultura greca, la tradizione ebraica ha costantemente privilegiato la prospettiva vitale e affettiva¹². Per l'antropologia biblica l'uomo si esprime interamente nel suo corpo e attraverso il suo corpo; per essa la vera dicotomia si colloca non tra il sensibile e l'intelligibile ma fra l'esterno e l'interno: nella stessa persona la vita si dispiega al di fuori e si raccoglie dentro. Come dice un teologo: «La nephêsh (quell'anima vivente che, secondo la formula di Gn 2,19, definisce l'uomo) è la vita sotto il suo aspetto esteriore e visibile, mentre il cuore e lo spirito designano la vita nel suo aspetto interiore e nascosto»¹³. Per Dio che siede al di sopra dei cieli, l'uomo è sempre quell'essere debole e mortale cui tuttavia ha conferito la dignità di esser sua immagine e di continuare la sua opera creatrice.

In quanto coscienza incarnata, dunque, l'uomo appare come soggetto relazionale. Come abbiamo già visto, il bambino vive dapprincipio in relazione agli altri prima ancora di prender coscienza che lo fa attraverso la mediazione del corpo. A poco a poco, tuttavia, si dissocierà tanto dal mondo che lo circonda quanto dalle persone che si occupano di lui prendendo coscienza del suo stesso corpo, del suo potere d'azione, della sua possibilità di rifiuto o di accettazione. E, reciprocamente, sperimenterà la presenza del mondo e delle persone attraverso la loro azione sul suo stesso corpo.

Evidentemente l'idea di corpo-soggetto trova la sua piena giustificazione nel momento in cui il fanciullo accede alla coscienza morale. La vita morale consiste sempre nell'attuare un valore, e dunque nell'iscrivere nel mondo un'azione nuova. Di fronte a un progetto d'intervento, l'intenzione, pur essendo il principio formale del valore dell'azione morale, rimane velleità incolore e fantomatica se il soggetto non s'impegna nell'attuazione concreta. Soltanto l'impossibilità materiale dell'esecuzione consente che l'atto si mantenga allo stadio d'intenzione. L'a-

¹² Come notiamo brevemente, non c'è nessuna contraddizione fra le due prospettive. E non si deve dimenticare che, nei libri sapienziali, la Bibbia non respinge puramente e semplicemente la prospettiva greca. La vera differenza si situa al punto di partenza dell'antropologia: o si pone l'uomo intero davanti a Dio suo creatore, o lo si pone in rapporto a un mondo materiale che — eccetto la morte... — egli comprende e domina.

¹³ EDMOND JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968, p. 130.

zione iscritta nel mondo per mezzo del corpo è dunque normalmente il criterio di autenticità delle disposizioni interiori di cui essa è l'espressione.

Nell'idea stessa del corpo-soggetto, bisogna situare un aspetto che saremmo tentati di considerare semplicemente una determinazione oggettiva, come la robustezza o la statura: il fatto dell'essere sessuati. In realtà tale determinazione non costituisce soltanto una condizione fisiologica che, tramite la mediazione del sistema ormonale, si ripercuote sull'insieme del corpo, bensì tocca la coscienza stessa di appartenere all'umanità. L'umanità integrale è uomo-donna. Perciò, man mano che la persona prende coscienza del proprio corpo, prende anche coscienza che la sua relazione all'ambiente è fondamentalmente condizionata dal suo essere-sessuata. E ciò — come ha ben mostrato la psicoanalisi — prima ancora che si possa parlare di attività genitale in senso stretto.

In ogni modo la società e la cultura agiscono per far prendere maggior coscienza della differenziazione sessuale. Certo, occorre rendersi conto che il semplice inventario, che vuol essere oggettivo, delle determinazioni culturali nasconde spesso delle prese di posizioni etiche e politiche. Su questo punto, come è noto, il dibattito è particolarmente vivo. Ma, anche adottando l'ipotesi estrema che l'essere-sessuati non derivi da una antecedente natura, poiché si formerebbe attraverso la storia, non rimane meno vero che la coscienza affettiva deve integrare tale differenziazione. Si tratta sempre di essere-uomo o di essere-donna. Ciò che qui importa è ancora il considerare che la coscienza affettiva si trova davanti ad uno scarto fra quello che trova nel suo condizionamento fisiologico e nella sua formazione culturale, da una parte, e quel che deve conquistare nella sua relazione all'altro-sessuale, dall'altra. Tale conquista dipende dalla storia: dalle influenze che costruiscono una immagine del possibile partner, dalla pressione dei rapporti familiari e sociali, dalla casualità degli incontri, dei successi o dei fallimenti, anche dal posto che la relazione al partner occupa nel progetto personale. In breve: la coscienza dell'essere-sessuato è coscienza di un duplice scarto: rispetto al partner e rispetto all'integrazione personale della sessualità.

Il problema posto alla coscienza affettiva appare tanto più complesso in quanto la dualità s'iscrive nella struttura stessa della psiche. L'altro-sessuale si presenta a me non soltanto, né

forse in primo luogo, come un interlocutore oggettivo dotato egli pure di libertà, ma come un'immagine duplicata della mia stessa coscienza. In rapporto all'*anima* che è simbolo della femminilità e all'*animus* che è simbolo della mascolinità, principi coesistenti in ciascuno e tali da conferire l'integralità della forma umana, la persona deve prender posizione per giungere alla pienezza di umanità. Normalmente la vita col partner attua concretamente l'elemento complementare. Ma non si può fissare la forma duale della coppia come un'esigenza *sine qua non* della realizzazione sessuale; altre forme, come il celibato e la consacrazione religiosa, sono possibili. Esse non significano tuttavia un rifiuto né un'assenza di relazione con l'altro sesso; semplicemente tale relazione è vissuta sotto un'altra forma che non la relazione al partner sessuale: è inglobata in un progetto più universale di carità. Inoltre i rapporti interpersonali che permettono ad ognuno di situarsi come persona possono essere vissuti nella forma dell'amore filiale o dell'amicizia.

Il mio corpo è me. Per quanto quest'affermazione sia decisiva, non risponde tuttavia completamente alla situazione umana, né perciò alla complessità della coscienza affettiva. Già la sessualità — lo abbiamo appena visto —, avendo bisogno dell'altro per compiersi, rifiuta una considerazione unitaria del corpo, come se dovesse solo seguire l'impulso sessuale per rispondere al suo significato. È un significato umano, nel senso che si rivolge all'altro come persona e sollecita la sua libertà. Il mio corpo è me, ma è anche corpo per un altro. Si manifesta dunque anche come un corpo oggettivo.

Oggettivo, in primo luogo, lo è per gli altri: per i genitori o per il medico che ne prendono cura; per la società che, in vista del bene comune, ne controlla le manifestazioni, aggressive o amorose, e che ne propone o impone culturalmente una certa immagine. Oggettivo lo è anche rispetto al soggetto stesso. Se la sua funzione è manifestare un soggetto il quale non può dissociare la propria responsabilità personale dall'azione che iscrive nel mondo, l'esperienza mostra che una discontinuità, persino una rottura, può dissociare l'intenzione soggettiva dall'azione oggettiva.

Così il corpo non risponde sempre all'intenzione personale di azione: possono sovrapvenire deficienze fisiche; emozioni violente possono trascinare il soggetto in azioni che non rispondono rigorosamente alla sua intenzione. Ben poche persone

giungono a manifestare autenticamente i propri sentimenti profondi.

In ogni modo l'uomo è chiamato non solo a vivere il proprio corpo ma ad impiegarlo come strumento. Psicologicamente e moralmente l'uomo si tiene ad una certa distanza dal proprio corpo. Anche se possiede una volontà radicale di sincerità, non può lasciarsi andare all'impulso organico; deve misurarne l'impatto oggettivo, ciò che lo porta a conoscersi per controllarsi.

In primo luogo nell'ordine psicologico si può notare che l'uomo non si ferma all'immediatezza del corpo organico. L'abito, per esempio, oltre alla sua funzione di preservazione, possiede indubbiamente un'altra finalità: situare il personaggio nella sua relazione agli altri; qualunque ornamento si adatta a un corpo considerato oggettivamente, cioè dal punto di vista dell'altro. È anche chiaro che l'uomo non si ferma al piacere avvertito nell'immediatezza dell'appagamento del bisogno fisiologico; certe civiltà spingono l'arte culinaria ad estreme raffinatezze. È Bachelard non esitava a vedere in questo distanziamento il primo segno della cultura.

Più in generale, tutte le mozioni affettive derivanti dal corpo si arricchiscono delle risonanze molteplici che la coscienza intellettuale conferisce ad esso. Tale è particolarmente il caso dell'erotismo, che non si contenta di considerare la relazione corporale come espressione dell'amore personale, ma tende a caricarla d'altri significati più esterni e sfocia, al limite, nel considerare il proprio corpo o il corpo altrui come uno strumento di piacere estraneo all'amore interpersonale.

Ma è soprattutto nell'ordine morale che si manifesta una preoccupazione e anche un'esigenza di oggettivazione.

Non appena la persona, mossa dalla pressione sociale o da un'esigenza interiore, prende coscienza della sua responsabilità nell'azione e del bisogno di orientare la vita secondo dei valori, percepisce il proprio corpo organico come portatore di pulsioni che tendono alla loro soddisfazione unilaterale. In più, a causa della sua storia personale, alcune sue pulsioni hanno acquisito una dinamica tale da giungere ad interferire in campi ai quali non appartengono: così certi risentimenti verso la famiglia si estendono a ogni tipo di autorità.

È chiaro che, in tutti questi casi, la deliberazione razionale su cui si fonda la decisione morale suppone un precedente distanziamento dalla pulsione organica. Considererò allora il mio

corpo oggettivamente; rinuncerò per esempio ad un benessere o alla mia sicurezza per soccorrere una persona, o semplicemente per aiutarla.

Ci si può chiedere se non sia questa, di fatto, l'origine di un certo numero di concezioni antropologiche. Non è forse il problema morale ciò che spinge Platone a concepire l'anima sotto forma di uno spirito che tenti di dirigere una pariglia di cavalli, coraggio-aggressività e godimento, i quali spesso non procedono nella medesima direzione? Similmente, per rispondere al problema della sofferenza legata alle pulsioni organiche, scuole spirituali come lo Stoicismo e il Buddismo si sforzano di prendere una coscienza oggettiva del corpo, così da permettere alla ragione e alla coscienza superiore di staccarsi dal desiderio, e dunque dall'oscurità e dalla sofferenza. In realtà il momento della vita etica implica per tutti noi un distanziamento dal corpo organico e dalle sue pulsioni; il giungere ad oggettivarlo diviene condizione dell'integrazione nel progetto etico personale. Se un'ascesi si rivela necessaria, non può essere attuata senza una rinuncia antecedente all'immediatezza delle pulsioni organiche.

Dal punto di vista del progetto personale non ci si può tuttavia fermare all'esperienza della scissione tra ragione e pulsioni organiche. Bisogna mirare all'unità affettiva e conquistarla.

Di là dall'ascesi e dalla rinuncia, il soggetto deve ritrovare l'unità del proprio corpo e integrare le sue pulsioni in una prospettiva spirituale. Allora affiora in tutta la sua forza il problema dell'unità personale, implicante la maturazione e l'integrazione del corpo organico e di tutte le mozioni affettive. Come vedremo, lo scarto tra istanza affettiva, coscienza morale e progetto personale dev'essere colmato.

3. COSCIENZA AFFETTIVA E PERCEZIONE ¹⁴

La nostra ricerca sulla coscienza affettiva ha adottato in maniera del tutto naturale il punto di vista del soggetto, che è tale coscienza. Ma prima avevamo proposto una descrizione dell'i-

¹⁴ Riprendo qui i risultati di altri due studi: *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1978 (trad. it. *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba 1984²) e *Symbolisme et conscience affective*, in *Gregorianum* 61 (1980) 421-447.

stanza affettiva che, invece, era fondata sul sistema relazionale dell'uomo donde nascono gli affetti elementari: la gioia e il dolore, segnali per il vivente sempre in espansione e continuamente minacciato.

Adesso dobbiamo esaminare tale coscienza nella sua relazione al mondo. La coscienza infatti è affettiva solo in quanto in essa si ripercuote la relazione delle tendenze con i loro oggetti connaturali. Così, solo per un'astrazione metodologica abbiamo considerato in primo luogo il corpo-soggetto. La coscienza che ne prendiamo, di fatto, si rivela seconda rispetto all'apprendistato che il corpo fa della propria relazione al mondo: il corpo vive delle *tendenze a*, le quali si dirigono spontaneamente verso il mondo degli oggetti e delle persone.

Considerato adesso nella sua relazione al mondo, il corpo-soggetto appare un corpo organico, cioè un insieme dotato di un dinamismo interno e capace di inserirsi nel mondo per vivere e agire in esso. Tale inserimento attivo suppone un mezzo di comunicazione a duplice flusso: di apprensione, quale mezzo per conoscere la situazione vitale; e di azione correlativa. Quest'ultima si opera grazie alla capacità manuale e allo spostamento. L'apprensione vitale del mondo si effettua tramite i sensi: attraverso questi, il soggetto è toccato dal mondo e sollecitato a dare una risposta. Sotto questa duplice angolatura, l'attività sensoriale concerne la coscienza affettiva: dapprima risvegliandola e poi permettendo alle tendenze di dirigersi verso i loro oggetti connaturali.

Se ci fermassimo a questo schema, non andremmo oltre la condizione animale; diremmo semplicemente che l'uomo possiede un margine di manovra sensibilmente più ampio rispetto agli altri animali. Come giungere allora alla coscienza umana propriamente detta? Notando che la percezione del mondo, nell'uomo, è solo il primo momento di una funzione di rappresentazione del mondo, d'un genere diverso da quella degli animali. La percezione si conclude in una conoscenza concettuale, scientifica e oggettiva, incommensurabile alla dimensione animale. In rapporto dunque a questa funzione rappresentativa della percezione, dobbiamo precisare la situazione della coscienza affettiva legata ai bisogni vitali.

Scerveriamo chiaramente la duplice funzione della percezione. Da una parte è accompagnata da una valutazione globale che scatena la reazione vitale; ma dall'altra si pone già sul versante

della conoscenza oggettiva. Dunque la medesima percezione — per esempio quella di una foresta — provoca un sentimento di benessere e risveglia una riflessione molteplice sulla sua composizione, la sua utilità, ecc.

La duplice direzione della percezione, affettiva e rappresentativa, deriva dalla sua finalità vitale. Riprendendo la prospettiva genetica di Pradines, noteremo che la percezione è evoluta nel senso di uno sforzo per aumentare la distanza tra il vivente e gli oggetti che lo circondano, e verso una conoscenza sempre più precisa del mondo ove l'azione s'inserisce. Tale duplice fine è raggiunto grazie ad un unico processo di formazione d'immagini: « La verità è — scrive Pradines — che nei sensi della vista e dell'udito la proprietà stessa di rappresentare la distanza fa tutt'uno con la capacità di perpetuare le loro impressioni sotto forma d'immagini: e vi è qualcosa d'immaginativo fino nel meccanismo speciale della loro costituzione »¹⁵. Mentre il senso del tatto, dell'odorato e del gusto possiedono una capacità di rappresentazione estremamente limitata e toccano immediatamente la coscienza affettiva, l'udito e la vista costruiscono immagini che risvegliano l'affetto, pur orientandosi verso la rappresentazione.

Per descrivere il processo della rappresentazione ritorniamo all'opposizione fra sensi appropriativi e oggettivanti. Gusti e odori, nota Alquié, « vengono vissuti e, per quanto li concerne, non sapremo sfuggire alla confusione tra le cose e noi stessi. Il sapore sembra appartenere indissolubilmente al nostro palato e all'alimento, l'odore alle nostre narici e al prodotto profumato. Perciò qualsiasi gusto, qualsiasi odore sono oggettivamente piacevoli o spiacevoli »¹⁶. Invece, non appena passiamo al senso auditivo e a quello visuale, si verifica una certa separazione: l'oggetto è distinto dallo sfondo sul quale è percepito. Ciò vale particolarmente per l'attività visuale che stacca la forma e il colore dell'oggetto sull'orizzonte di un certo paesaggio.

Ora, la costituzione dell'oggetto è soltanto il principio di un processo d'oggettivazione che lascia cadere la particolarità della percezione per elevarsi all'universalità del concetto. Così io posso formare il concetto di albero o, secondo un altro tipo di rappresentazione, pensare il mondo materiale come sottomesso a

¹⁵ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, P.U.F., Parigi 1948, I, 228.

¹⁶ FERDINAND ALQUIÉ, *La conscience affective*, Vrin, Parigi 1979, p. 146.

leggi. Il punto importante per noi è notare che, appena compiuto il passaggio all'universalità, il concetto o la legge sfuggono al condizionamento soggettivo per accedere ad un ordine di essenza, ma anche, e per contraccolpo, si distaccano dalla coscienza affettiva: il medico che fa ricerche sul cancro non reagisce come il malato che ne è colpito. Si potrebbe dunque enunciare una legge di correlazione: più il mondo è conosciuto sotto forma di rappresentazione universale e oggettiva, meno si ripercuote sulla coscienza affettiva. Avevamo già enunciato una correlazione abbastanza simile quando avevamo notato che la coscienza intellettuale è capace di oggettivare un movimento affettivo e di indebolirne, contemporaneamente, la carica emotiva.

Ma torniamo alla relazione tra coscienza e percezione. Nostro scopo è infatti descrivere la coscienza affettiva e questo nuovo aspetto contiene implicazioni importanti.

Elaborando una immagine, la coscienza rappresentativa non si stacca ancora completamente dalla reazione affettiva, poiché il mondo percepito appartiene all'ordine qualitativo ed ogni qualità costituisce la materia prima dell'apprensione vitale. All'opposto del concetto, l'immagine conserva dunque il suo potere di scatenare la reazione del vivente e diviene strumento privilegiato per lo spostamento dell'energia psichica. Una tale proposizione trova facili verifiche nell'esperienza corrente: l'immagine utilizzata dai mass-media possiede un potere di suggestione ben diverso dall'evocazione razionale; essa provoca immediatamente il movimento di risposta allo stimolo; può essere utilizzata, secondo il vocabolario moderno, per « sensibilizzare » l'opinione in vista di scatenare reazioni affettive, poi pratiche.

Per maggior chiarezza, la nostra riflessione ha preso il suo punto d'avvio nello schema semplificato: sensazione — formazione d'immagine — reazione soggettiva. Ma bisogna concretamente tener conto del fatto che qualunque percezione si carica di un coefficiente personale. L'esperienza mostra che persino nel bambino la percezione si esercita su un fondo strutturato e generatore di sentimenti complessi. Quanto all'adulto, egli percepisce non solo in funzione della sua storia personale, ma del suo linguaggio e della sua cultura. La reazione affettiva all'immagine sarà dunque tanto più ricca e intensa quanto più numerosi e profondi sono gli interessi personali che essa tocca. Come abbiamo già notato, non è escluso che la percezione produca, in funzione di associazioni particolari, reazioni sproporzio-

nate o aberranti, almeno rispetto all'apprezzamento comune.

Un caso particolare della risonanza affettiva delle immagini è costituito dal simbolo. Per simbolo si può intendere qualunque rappresentazione sensibile particolare, il più delle volte visuale, che conduca lo spirito ad un altro livello di significato. Così la montagna invita a salire, essendo al tempo stesso simbolo dello sforzo spirituale. Per il fatto stesso che, nell'attività simbolica, la percezione sensibile rimane nella sua particolarità e contemporaneamente provoca il passaggio verso una sfera spirituale, il simbolo suscita sempre una reazione affettiva: appunto quella che la percezione comune, la storia individuale e la cultura conferiscono all'immagine simbolica.

In particolare si capisce come i simboli personali si carichino di risonanza affettiva. Le figure del padre, della madre, dell'amico, dello sposo, del figlio rimandano alle relazioni umane più profonde. Esse si caricano di tutta l'esperienza vissuta che il soggetto ha fatto di tali relazioni. In questo campo, bisogna riconoscerlo, Freud ha dimostrato che il senso dei simboli personali si radica meno nella realtà biologica che nella storia dell'individuo, e tale storia può condurre a reazioni positive o negative. Comunque sia, constatiamo semplicemente che i simboli basati sulle relazioni interpersonali sono contrassegnati da un potente alone affettivo.

In forza di questa duplice partecipazione alla rappresentazione e all'affettività, l'attività simbolica occupa un posto centrale nella coscienza spirituale.

Questa sviluppa, come abbiamo visto, un'affettività propria. Ma la dilettazione, così come gli altri sentimenti spirituali, se è vero che ha la sua sorgente nella presenza dello Spirito Santo, necessita normalmente di una rappresentazione per manifestarsi e sviluppare il suo significato. Di quale ordine dev'essere questa rappresentazione? Se appartiene all'ordine concettuale, si presenta come universale e difficilmente può suscitare un profondo slancio affettivo: per esempio posso ben pensare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, ma la proposizione rimane astratta e giunge solo raramente all'efficienza della motivazione spirituale. Se invece la rappresentazione appartiene all'ordine simbolico, se lo Spirito Santo è percepito come soffio imprevedibile, come acqua zampillante in vita eterna, come fuoco consumante, allora appaiono e si sviluppano sentimenti di libera spontaneità, di gioia o di ardore. Lo scarto che avevamo

osservato tra la chiarezza della parola e l'intensità della coscienza affettiva richiama naturalmente la mediazione del simbolo. Questo appartiene alla rappresentatività della parola, ma annuncia e canalizza il movimento affettivo.

Non c'è da stupirsi dunque se la figura profetica, che ci aveva aiutati a mettere in luce la relazione tra la parola e lo Spirito, tanto spesso s'iscrive in un contesto simbolico. Il profeta infatti è mosso dallo Spirito per annunciare una parola di vita, la quale s'inserisce nella storia ed esorta all'azione. Come potrebbe, meglio che con l'espressione simbolica, esprimere il messaggio di cui è investito, toccare il cuore degli ascoltatori e proporre loro un'azione concreta?

Ma bisogna ricorrere ancora, e molto più, all'espressione simbolica per render conto della funzione che svolge la figura di Cristo.

Si può considerare il Cristo un simbolo spirituale? No, se ciò significa che, indipendentemente dalla loro realtà storica, la figura di Cristo e lo spiegamento dei suoi misteri sono solo il supporto sensibile di proiezioni religiose umane. Questa concezione sottintende, beninteso, che solo l'esistenza umana possa essere sorgente originaria delle espressioni religiose. Se invece, pur riconoscendo a Cristo e ai suoi misteri tutto il loro spessore storico, consideriamo il loro significato per l'uomo, bisogna dire che adempiono a una funzione simbolica. Il Verbo incarnato è un simbolo privilegiato perché è l'immagine di Dio, l'impronta della sua realtà (Eb 1,2) e il rivelatore del Padre non solo con la sua parola ma con la sua esistenza: « Chi ha visto me, dice il Cristo in san Giovanni, ha visto il Padre » (Gv 14,9). Quanto ai misteri che si sono compiuti nella sua carne, essi sono i paradigmi del destino dell'umanità. Secondo le parole di san Paolo, ogni uomo è chiamato a « conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla resurrezione dai morti » (Fil 3,10-11).

Insistiamo sull'originalità assoluta della fede cristiana: Cristo Gesù è il Figlio di Dio; è anche Sapienza, Verbo, Luce da Luce. Immagine perfetta del Padre, ha assunto una natura umana e in essa e per essa Dio si rivela.

La rivelazione di Dio attraverso l'esistenza del Cristo non può essere limitata a un momento della vita di Gesù. Tutta la vita di Gesù, dal suo nascondimento nel seno della Vergine fino

alla sua esaltazione nel cielo, è svelamento di Dio. Il senso di questo disvelamento si riassume nell'annientamento, nella rivelazione e nella comunicazione dell'Amore infinito, e ciò fino nei misteri dell'Agonia e della Passione. Tale momento, che non può esser separato dagli altri momenti della vita di Cristo, è addirittura privilegiato in quanto simboleggia l'Amore che si svuota totalmente di sé per operare finalmente la riconciliazione e comunicare la vita. Convieni qui fare appello ai simboli della transfissione del costato di Cristo: l'acqua e il sangue testimoniano la Redenzione operata dalla morte e simultaneamente annunciano il dono dello Spirito¹⁷.

Se già il simbolo costituisce il luogo di passaggio dal significato al significato non in virtù di una determinazione arbitraria, ma perché un certo continuum vitale assicura il passaggio del senso pur mantenendo la distinzione dei piani di esistenza, a maggior ragione conviene notare che, in Cristo, senza alcuna confusione delle nature, l'umanità come segno rimanda non a una cosa separata ma a una realtà interiore, unita ad essa ipostaticamente. Notiamo ancora che Cristo come simbolo è l'unica via che ci permette di accedere autenticamente al piano divino. Ciò suppone d'altronde che il Cristo, nel suo essere e nella sua vita, è pienamente partecipe dello Spirito Santo, anch'egli realtà personale e divina, lo stesso che costituisce il legame eterno tra il Figlio e il Padre e che agisce in noi per trasformarci: « Come abbiamo rivestito l'immagine del terrestre, ci dice san Paolo, dobbiamo rivestire anche l'immagine del celeste » (1Cor 15,49; cfr. tutto il cap. 15; Fil 3).

Dal punto di vista affettivo la conseguenza è capitale. L'esercizio della fede viva poggia di preferenza non su un discorso astratto, ma sulla percezione di una vita umano-divina narrata nei vangeli. Partecipa dunque dello slancio affettivo di ogni percezione. Su questo punto appare convincente la testimonianza di san Tommaso: « In sé le realtà divine risvegliano al massimo l'amore e per conseguenza la devozione, perché Dio deve essere amato sopra ogni cosa. Ma il fatto è che lo spirito umano, a motivo della sua debolezza, come ha bisogno di essere condotto alla conoscenza del divino tramite realtà sensibili che ci sono più note, nello stesso modo dev'essere condotto all'amore. Di tali

¹⁷ Cfr. CH. A. BERNARD, *Le Coeur du Christ et ses symboles*, Téqui, Parigi 1981 (trad. it. *Il Cuore di Cristo e i suoi simboli*, Ed. Cuore di Cristo, Roma 1982).

realità sensibili, la principale è l'umanità di Cristo, com'è scritto nel prefazio (della messa di Natale): "affinché conoscendo Dio visibilmente, siamo rapiti all'amore delle realtà invisibili". Perciò tutto quanto concerne l'umanità di Cristo, come prendendoci per mano, stimola al massimo grado la devozione, benché questa riguardi principalmente le realtà divine »¹⁸. San Bernardo, da parte sua, non lascia adito a nessuna reticenza: « Come sei bello per i tuoi Angeli, Signore Gesù, nella forma di Dio, nella luce della tua eternità, generato nello splendore dei santi prima della stella del mattino, tu, splendore e figura della sostanza del Padre, luce infinita e mai ottenebrata della vita eterna. Quale incanto eserciti su di me, mio Signore, apparendo nella tua bellezza. Quando infatti ti sei annientato, quando hai spogliato dei suoi raggi naturali questa luce indefettibile, allora rifulse più vivamente la tua bontà, allora la tua carità s'irradiò più liberamente, allora apparvero più luminosi i raggi della tua grazia. Come ti levi più radiosa per me, stella di Giacobbe! Come sbocci, fiore della radice di Jesse! Quale luce gioiosa, venuta dall'Oriente, mi ha visitato nelle tenebre! »¹⁹. Bastino queste due testimonianze: potremmo aggiungere ad esse la tradizione cristiana tutta centrata sulla figura del Cristo: tradizione iconica d'Oriente e tradizione evangelica d'Occidente.

Il testo di san Bernardo appena citato introduce un altro tema legato all'idea di percezione: il tema della bellezza. Esso non è senza rapporto con la coscienza affettiva.

Ci troviamo infatti davanti a un piano di coscienza nuova che bisogna cercar di sceverare. Qual è il problema? Come abbiamo già esposto al capitolo secondo, la coscienza affettiva è legata essenzialmente alla vita: come le sensazioni tattili ci avvertono della presenza del pericolo tramite il dolore, così i sensi appropriativi del gusto e dell'odorato sono legati immediatamente alle sensazioni piacevoli o spiacevoli che dovrebbero istruirci circa la convenienza o meno degli oggetti alle tendenze. Ma tali sensi sono poco rappresentativi, lo abbiamo già notato, e perciò non si prestano ad un godimento estetico. Invece i sensi rappresentativi dell'udito e della vista sono all'origine dei piaceri estetici più vari e più raffinati; in sé, tuttavia, non sono affettivi: se provocano un dolore, esso non deriva dalla loro attività

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.82, a.3, ad 2.

¹⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico*, 45° sermone, 9.

stessa (il nostro orecchio non percepisce, per esempio, gli ultrasuoni) ma dalle lesioni di cui gli organi possano essere oggetto. Il piacere estetico non appare dunque in continuità con l'affettività vitale. Qual è la sua natura?

Per rispondere, riprendiamo l'argomentazione di Pradines: «Perché i sensi appropriativi o il tatto non possiedono alcuna capacità di passare alla sfera estetica? Perché, essendo in presa diretta sulla vita, non sono suscettibili di situarsi a una distanza di libertà: sono estranei alla gratuità contemplativa. Invece, affinché appaia la possibilità di creare una sfera estetica, bisogna che il vivente goda di una certa sicurezza, che gli permetta di dimenticare l'urgenza delle reazioni vitali.

Tale è appunto il privilegio dei sensi dell'udito e della vista. Grazie alla loro capacità di tenere a distanza l'oggetto stimolatore della reazione vitale, lasciano al vivente tutto l'agio di considerare la rappresentazione in se stessa, e gli conferiscono una possibilità nuova di usare la percezione. Quando questa giunge a formare un'immagine, staccata — per così dire — dall'oggetto reale, induce il vivente in una "tentazione di *distrazione* dal suo stesso oggetto"»²⁰. Ormai un'immagine può rappresentare l'oggetto e divenire occasione di un'altra considerazione, quella che sfocia nella contemplazione disinteressata e nel godimento della bellezza.

Tale processo di elaborazione delle immagini e di distanziamento rispetto all'oggetto vitale costituisce una condizione di possibilità del godimento estetico, ma non spiega l'apparizione di quel piacere: le percezioni visuali e auditive sono rappresentative; non sono affettive. Perché divengano materia di un piacere, bisogna che s'innalzino ad un'altra condizione di esistenza, quella dello spirito. Allora si opera una mutazione radicale, che Pradines ci descrive: «L'esser strappati a una *condizione di esistenza* grazie all'assunzione ad un *piano di vita* superiore può essere la fonte di un piacere intenso»²¹. Parleremo dunque di piacere estetico quando le percezioni auditive e visive, distaccandosi dalla loro funzione vitale, sono assunte sul piano dello spirito che le contempla per se stesse. Ma perché queste o quelle rappresentazioni generano un senso del bello? Non si può ri-

²⁰ MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, II, 1, p. 215. La sottolineatura è dell'autore.

²¹ *Ibid.*, p. 249. Le sottolineature sono dell'autore.

spondere se non facendo appello a un dato primario: certe cose testimoniano un certo irraggiamento dell'essere e lo spirito lo percepisce. Così percepisce lo splendore della natura, la bellezza di un'azione morale, la grazia di un movimento. Quanto alle creazioni artistiche, esse costituiscono propriamente insiemi rappresentativi la cui finalità è semplicemente manifestare l'armonia interiore di un frammento di natura, o far partecipare a una certa visione interiore dell'artista: o più esattamente, partire da una percezione per far accedere lo spirito dello spettatore alla verità interiore che l'artista vuole esprimere.

La relazione tra coscienza affettiva e coscienza estetica ci appare, a questo punto, del tutto singolare.

Da una parte, è liberazione dell'affettività primaria tutta orientata verso la sua funzione vitale. Infatti, non c'è piacere estetico se non grazie alla creazione di uno spazio di libertà ove possa aver corso un'operazione contemplativa distaccata dall'urgenza biologica. Ma d'altra parte il godimento della bellezza fa appello a un'altra forma di vita, quella del pensiero. E il livello razionale — l'abbiamo visto — dev'essere considerato come comprendente tendenze e aspirazioni trascendenti. Meglio ancora, potremmo dire con Pradines che esso è *la* tendenza, nel senso che « l'essere pensante è l'essere sempre insoddisfatto che cerca continuamente di *trascendersi* »²². Noi verifichiamo questa proposizione nella ricerca della verità, poichè allora lo spirito, di là dalla sua soddisfazione vitale, cerca di aderire all'essere in sé; la verifichiamo anche nel senso del bene, la cui universalità s'impone alla ragione pratica; la verifichiamo infine nell'ordine del bello, quando l'essere appare dotato di uno splendore interiore percettibile solamente allo spirito.

A partire dall'affettività estetica, eccoci dunque indotti a chiederci come e in quale misura si possa riconoscere alla coscienza affettiva una portata ontologica. L'importanza della domanda non può lasciare indifferente chi si sforza di situare la coscienza affettiva e la sua funzione nella vita religiosa. Questa infatti tende verso la conoscenza dell'essere assoluto e verso l'adesione a un Dio che, per giunta, si è rivelato come amore sussistente.

²² *Ibid.*, II, 2, 236. La sottolineatura è dell'autore.

4. AFFETTIVITÀ E ESSERE

Quando pensiamo l'essere, abitualmente lo facciamo a partire dalla conoscenza oggettiva del mondo. Poniamo allora, di là dall'oggetto percepito o costituito scientificamente, una cosa in sé, una sostanza, un atto di essere, comunque una realtà ontologica, principio d'unità degli essenti e fondatrice delle determinazioni oggettive. Ma tale processo di fondazione ontologica si applica anche alla soggettività, e in modo ancora più immediato. Infatti, non è partendo da determinazioni psicologiche che risalgo al loro fondamento personale; né è partendo dall'esercizio della conoscenza oggettiva che pongo il Me come suo fondamento soggettivo — finisco allora per porre un Io trascendentale e stento a conferirgli un contenuto —; ma è per una evidenza affettiva che mi percepisco come essere. Per riprendere il pensiero di Alquié: «(La coscienza affettiva) m'insegna che indipendentemente da tutti i miei rapporti pensabili con l'esteriorità, ho con l'essere una relazione più fondamentale, quella che mi attacca a me stesso con una particolare volontà, quella che mi fa temere il niente della morte»²³. Tale coscienza affettiva permette al sognatore ed al pazzo di costruirsi un mondo che sfugga alle leggi della percezione rappresentativa; ancora grazie ad essa il poeta propone la sua visione del mondo, e pretende di rivelare così un aspetto del reale. Bisogna dunque concludere, sempre con Alquié, che «la certezza dell'essere è anteriore ai mondi della soggettività e dell'oggettività, poiché, secondo i casi, può "investirsi" nell'uno o nell'altro»²⁴.

In un primo senso, la coscienza affettiva appare come rifiuto dell'oggettività²⁵. Inutile moltiplicare gli esempi. Il sogno, la follia, la poesia contestano la pretesa di ridurre il reale al mondo oggettivo della percezione comune o della scienza oggettiva. Inoltre, tale rifiuto opera ancora al livello personale più quotidiano: soffermiamoci a considerare questo piano, più rilevante per il nostro fine pedagogico.

L'emozione, per esempio, sconvolge le mie regole di condot-

²³ FERDINAND ALQUIÉ, *La conscience affective*, Vrin, Parigi 1979, p. 62.

²⁴ *Ibid.*, p. 82.

²⁵ *Ibid.*, p. 122.

ta. Perché? Invece di farmi percepire l'oggetto quale si presenta, in vista di un'azione efficace, la collera o la simpatia me lo fanno valutare nel suo rapporto con me, minaccioso o gradevole. La mia coscienza affettiva turba dunque la mia percezione utile, in proporzioni — come sappiamo — infinitamente diverse. Non è falsa o cieca, poiché in un secondo tempo può condurre a una conoscenza più approfondita: semplicemente si pone al di là della percezione utilitaria e non indica con esattezza la risposta conveniente. Vi sono anche casi in cui essa impedisce una condotta adeguata: così alcuni considerano irreali la scomparsa di un essere amato. «Non è possibile» dicono. E possono chiudersi nel rifiuto dell'evidenza.

Ancora: perché l'amore afferma che l'essere amato è bello? Non certo perché questi sia conforme a un canone convenzionale: né la madre né l'amante giudicano con questo criterio. Ma, molto più profondamente, perché chi ama sa scoprire, sotto lineamenti comuni, l'armonia segreta impressa dalla vita. La bellezza è dunque rapportata non all'apparenza esterna ma all'essere che si manifesta. Un tale processo si verifica anche per ogni giudizio di bellezza riguardo agli esistenti naturali: ciò che in essi appare bello, è l'armonia interiore di cui sono portatori, o Dio di cui sono le vestigia. L'amore vero possiede sempre una portata ontologica.

Esprimendoci così, siamo in grado di distinguere meglio due forme di rifiuto dell'oggettività. Il rifiuto può costituire la negazione della realtà oggettivamente percepita e comunemente accolta; i gradi molteplici della negazione vanno dalla fantasmagoria alla alienazione, dal disinteresse momentaneo all'incapacità di far fronte, passando attraverso imprevedibili forme di mascheramento e di compensazione. Ma è pure possibile che il rifiuto dell'oggettività provenga da una volontà di superamento. La coscienza affettiva rifiuta di lasciar rinchiudere l'io nel banale e nell'utilitario; aspira ad altro e si proietta in un aldilà più reale. Essa tende ad afferrare l'essere.

La grande difficoltà che incontra nella sua proiezione verso un essere sostanziale risiede nel fatto che la coscienza affettiva non è percezione di una essenza. Per sostenere il suo slancio, deve elemosinare dalla coscienza rappresentativa un appoggio oggettivo.

Partendo per esempio dalle rappresentazioni sociali ed economiche attuali, la coscienza affettiva può proiettarsi nell'uto-

pia: si tratta, allora, non tanto di una estrapolazione quanto di una negazione del presente grazie all'immaginazione creatrice. La « verità » dell'utopia si colloca sul versante dell'aspirazione a un progresso indefinito: sarà colmata grazie alle trasformazioni concrete della situazione dell'umanità.

Un altro modo di appagare la pulsione affettiva verso un reale più sostanziale è fornito non più dall'istanza immaginativa ma dalla riflessione metafisica. *Voler* — secondo l'etimologia della parola — andare al di là della conoscenza comune o della costruzione scientifica per scoprire il loro fondamento, è tentar di giustificare la posizione dell'essere operata dalla coscienza primaria, simultaneamente intellettuale e affettiva. Anche la prospettiva metafisica dunque procede dalla coscienza dello scarto fra il desiderio di verità e la regionalizzazione delle molteplici discipline scientifiche o la falsa immediatezza della percezione sensibile.

Terza maniera, infine, di rispondere alle intimazioni della conoscenza affettiva: la fede religiosa. Rispetto al contenuto della coscienza metafisica, essa costituisce un superamento. Spesso infatti, per non dir sempre, la riflessione metafisica sfocia soltanto nella posizione formale degli oggetti postulati dalla coscienza ontologica: pone Dio come Essere assoluto, ma stenta a definire il suo rapporto col mondo creato; mostra che la coscienza dell'uomo, pur condizionata dal corpo nel proprio esercizio, lo trascende ed è capace di sussistenza: ma quale sussistenza concepire, se si sopprime il riferimento al corpo? In breve: quando tenta di concepire concretamente il modo di attuare i desideri umani profondi, la metafisica appare incerta e implica necessariamente un momento di negatività. La fede religiosa, invece, procede per affermazione. Ma perché non appaia soltanto come realizzazione simbolica della rivendicazione affettiva, bisogna che a sua volta sia giustificata da qualcosa d'altro da sé. Da un lato, è confortata dalla riflessione metafisica; dall'altro, quando si tratta di fede cristiana, si situa nel contesto della Rivelazione. E questa, lungi dal ridursi ad una elaborazione umana, s'impone per il suo contenuto e per il suo modo storico di apparizione. Spetta all'apologetica dimostrare che la Rivelazione trascende qualsiasi capacità di costruzione umana. Per noi è sufficiente notare che le rappresentazioni contenute nel messaggio di fede rispondono a tutte le aspirazioni trascendenti della coscienza umana. Possiamo anche aggiungere, anticipando così

l'argomento della nostra terza parte, che tali realtà di fede sono già gustate affettivamente nell'esperienza spirituale.

Se tentiamo adesso di caratterizzare il modo affettivo della coscienza ontologica, possiamo rilevare prima di tutto la sua ignoranza, o meglio il suo rifiuto della condizione temporale²⁶.

Che cos'è dunque questo tempo che la coscienza affettiva tende a rifiutare? «L'esperienza del tempo, scrive Alquié, è esperienza di una privazione incessante e di una perpetua compensazione»²⁷; l'avvenire rimpiazza il presente, il quale fugge verso un passato che si solidifica. Dal punto di vista della coscienza affettiva, il futuro appare sempre come l'ignoto portatore di rischio, donde la tentazione costante di volgersi verso il passato, di cui si conservano soltanto gl'istanti felici.

Certo si potrebbe dire che il dinamismo della vita ci spinge irresistibilmente verso l'avvenire. Ciò è vero per il bambino che non prende coscienza del suo passato, né può concepire il rischio del futuro. Ma spesso le cose stanno diversamente per la coscienza adulta. Per preparare il suo avvenire, l'adulto non possiede, come l'animale, comportamenti prestabiliti che possano farlo reagire alle situazioni presenti. Deve dunque inventare le sue reazioni ad ogni istante, facendo appello alla ragione. L'avvenire rimane però sempre aleatorio: non dipende forse da molteplici circostanze imprevedibili, e da altre persone più o meno benevole? Dunque, solo con uno sforzo di volontà l'uomo s'impegna in funzione dell'avvenire. Così si contrappongono due modi di condotta: l'affettivo e il volitivo.

Il predominio dell'istanza affettiva risulta chiaramente nell'appassionato. Ciò che definisce la passione è la concentrazione dell'energia affettiva su un oggetto privilegiato. E tale concentrazione opera col mettere tra parentesi le leggi oggettive che governano il mondo. Così il giocatore, rifiutando le conclusioni del calcolo delle probabilità, si ostina a credere che qualche fortuna particolare vegli su di lui. Così l'innamorato appassionato: egli investe nell'essere amato tutte le energie affettive inutilizzate o che si erano fissate un tempo su altri, sulla madre, su una prima figura ideale rimasta tale per non aver mai subito il confronto col reale, o evocando il «verde paradiso degli amori infantili», forse anche il soggiorno quieto nel seno materno; e

²⁶ Cfr. F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité*, P.U.F., Parigi 1966³.

²⁷ *Ibid.*, p. 33.

d'altra parte tale investimento affettivo si opera in virtù di un partito preso, deliberato a eliminare tutte le altre necessità vitali che il tempo, tirannico, richiama alla memoria. Non altrimenti avviene per le passioni che presuppongono delle disposizioni acquisite dall'organismo: l'alcool o la droga. Ma qui la pressione del passato s'iscrive nell'organismo e il rifiuto del mondo oggettivo è una delle loro finalità: vivere di là dal tempo, fuori dai condizionamenti delle leggi dello spazio e della gravità, liberati dal peso della solitudine.

Nel campo totalmente diverso dell'attività contemplativa, ritroviamo il predominio della coscienza affettiva e lo stesso carattere di atemporalità. La contemplazione estetica infatti suppone un disinteresse nei confronti del mondo (spesso si è notata la sua opposizione all'utilitarismo). Essa cerca di percepire un'armonia sempre presente, e sempre offerta allo spettatore. Nell'atto stesso di contemplare e nella percezione del bello cui è ordinato, è vissuto un tempo nuovo che sarebbe un presente colto in uno spessore specifico; lungi dal cadere immediatamente nel passato per lasciare il posto ad un futuro avido di rimpiazzarlo, il presente « sospende il suo volo ». Si offre alla contemplazione. Perfettamente analogo in questo al tempo dell'incontro interpersonale, il tempo della contemplazione forma un unico istante: l'esercizio affettivo è un pregustare l'eternità. Nonostante le apparenze, il caso dell'audizione musicale non differisce poi tanto dalla contemplazione plastica. Certo, una sinfonia s'iscrive nella durata: ma tale durata costituisce, se si può dir così, un'unica figura temporale. Anche questa sfugge al tempo utilitaristico. È sottratta all'azione per rivelare un ambito estraneo a quello successivo del discorso e degli atti.

Raggiungiamo qui l'universo simbolico la cui funzione, come ha ben mostrato Durand, è permettere all'uomo di sfuggire all'angoscia del destino, o almeno di alleviarla. Per Durand l'uomo accetta il suo destino mortale non già per una considerazione razionale delle leggi di natura, ma con una proiezione affettiva della sua situazione sul piano simbolico. Tale è una delle funzioni della creazione simbolica: « Tutti coloro che si sono chinati [...] sull'ambito dell'immaginario sono d'accordo nel riconoscere all'immaginazione, in tutte le sue manifestazioni — religiose e mitiche, letterarie ed estetiche — questo potere realmente metafisico di innalzare le sue opere contro "la putrefazione" della Morte e del Destino. È Malraux che in un suo libro

definisce l'arte plastica come un Anti-Destino »²⁸. Anti-Destino poiché, grazie alla contemplazione, l'uomo si fissa in un istante che diviene per lui l'immagine dell'eternità. E tale adesione contemplativa mobilita in primo piano la coscienza affettiva.

L'idea fondamentale di Gilbert Durand è che la temporalità dell'esistenza umana le conferisce un carattere realista e tragico che è necessario superare. Il senso della mortalità, l'abbiamo già notato, appartiene propriamente alla coscienza affettiva, e ne costituisce addirittura l'elemento fondamentale: l'uomo reagisce affettivamente perché è mosso dal desiderio di crescere e si sente minacciato dalla morte. Utilizzando allora la capacità di creazione simbolica, la coscienza affettiva si sforza di proiettare nello spazio immobile i diversi momenti che definiscono la successione temporale. Così li riduce a un presente. La coscienza immaginante sopprime lo spessore del tempo dispiegando la realtà successiva nell'unità dello spazio ove lo sguardo contemplativo può riposare.

Per risolvere il problema fondamentale posto dal destino mortale dell'uomo, la coscienza affettiva non esita dunque a rifiutare la sua condizione temporale. Suo mezzo privilegiato è fare appello all'immaginario che le offre, invece dello scorrere crudele del tempo, la presenza rassicurante dello spazio dominato dallo sguardo. Allora incorre, indubbiamente, nel rimprovero pascaliano di essere maestra di errori e di falsità, poiché invece della necessità oggettiva ricerca un appagamento soggettivo. Ma occorre ben discernere che tutto questo processo poggia su una rivendicazione ontologica di fondo: trascendere l'esistenza caduca segnata dalla morte.

Tuttavia la coscienza totale dell'uomo non può accettare la riduzione della sua prospettiva alla rivendicazione della coscienza affettiva: deve raggiungere il mondo oggettivo della percezione vigile e della scienza costituita. È vero che l'oggetto non dev'essere confuso puramente e semplicemente con l'essere, e che la coscienza dell'uomo trascende il mondo percepito. La presenza del mondo oggettivo rimane, secondo l'espressione di Alquié, « il segno che la ricchezza dell'essere non è esaurita dalla co-

²⁸ GILBERT DURAND, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Allier, Grenoble, 1959, p. 439. (trad. it. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo libri, Bari 1972). Cfr. la nostra *Teologia simbolica*, pp. 118-129.

scienza affettiva »²⁹. Eccoci rimandati verso il mondo e, dunque, verso l'accettazione del tempo. Per quanto fondamentale, la coscienza affettiva deve tener conto della coscienza rappresentativa. Inoltre — è ciò che esamineremo adesso — deve situarsi in rapporto alla coscienza attiva che, da parte sua, guarda verso il futuro e cerca di colmare lo scarto fra aspirazione affettiva e reale concreto.

5. COSCIENZA AFFETTIVA E AZIONE

La coscienza affettiva non supera l'istante di cui si compiace se non proiettandosi verso il futuro, e perciò deve fare appello alla volontà razionale. Tale era, d'altronde, il senso della mutazione genetica che ha fatto comparire la ragione umana: per rompere la concatenazione necessaria tra il bisogno e l'oggetto che lo soddisfa, bisognava prendere una distanza sufficiente per permettere un'altra via di raggiungimento dei fini; una distanza tale da instaurare una condotta fondata sulla conoscenza delle cause e l'invenzione dei mezzi tecnici. Al fine di colmare lo scarto fra la tendenza e il suo oggetto, la volontà deve intervenire bloccando la soddisfazione immediata e proponendone una forma razionale.

Comportamento affettivo e comportamento volitivo si oppongono dunque radicalmente. Mentre la coscienza affettiva, pregnante di passato, vive il presente, la volontà si proietta nel futuro. Cerca di pensare tale futuro secondo verità, cioè tenendo conto dei condizionamenti oggettivi che pesano sul raggiungimento del fine: così lo studente si costringe a uno sforzo pluriennale per prepararsi una posizione donde trarrà una capacità di vita autonoma. In quanto domina dunque la continuità del tempo, l'azione volontaria si presenta in primo luogo come una sospensione del dinamismo naturale di cui l'affettività è il segno. È un'osservazione banale notare che gli attivi diffidano del « sentimento », poiché l'azione ha le proprie costrizioni oggettive, e la chiarezza necessaria per realizzare il suo fine può essere data solo dalla ragione oggettiva.

²⁹ FERDINAND ALQUË, *La conscience affective*, p. 174.

E tuttavia: perché sono così poche le persone che agiscono secondo la determinazione razionale? Che cosa le trattiene?

Qui l'analisi scopre un'altra componente dell'attività volitiva. Come abbiamo osservato, il futuro è sempre aleatorio e scegliere la condotta volontaria implica l'accettazione di un certo rischio e uno sforzo oneroso. Sforzo per sospendere, per un tempo anche notevole, la soddisfazione immediata delle tendenze: rischio di trascurare piaceri offerti lì per lì e di non raggiungere quelli che la ragione prometteva. L'azione temporale esige dunque animi coraggiosi e, in definitiva, fiduciosi nel potere della ragione. Mentre l'appassionato negava le necessità oggettive, il volitivo mette in dubbio la saggezza delle mozioni affettive con la loro promessa di immediata felicità.

Concretamente, per preparare la decisione razionale, i moralisti e gli autori spirituali hanno suggerito procedimenti pedagogici che tendono all'eliminazione del coefficiente affettivo. Kant, ad esempio, per assicurarsi che l'azione non derivi da un impulso affettivo particolare, chiede all'uomo morale di agire unicamente secondo una massima che possa diventare legge universale³⁰. Passando di diritto all'universalità razionale, l'azione morale non può più derivare da una pulsione affettiva come sua causa sufficiente. In un contesto diverso, anche sant'Ignazio chiama ad eliminare le mozioni affettive sensuali per giungere ad una decisione giusta all'interno di una deliberazione razionale. Un mezzo che egli propone è liberarsi dalla pressione presente delle pulsioni; e a questo scopo consiglia di distanziarsi dalle affezioni soggettive. In tal modo potrà «immaginare un uomo che non ho mai visto e che non conosco. Desiderando per lui una perfezione totale, considerare che cosa gli direi di fare o di scegliere»³¹. Il mutamento di interlocutore aiuta evidentemente ad eliminare il coefficiente affettivo immediato che tende a pesare sulla decisione. Ma lo spaesamento può esser ottenuto in un'altra maniera: «Considerare, come se fossi in punto di morte, l'atteggiamento e la norma che vorrei allora aver seguito nel condurre la scelta attuale»³². In questo caso, la proiezione verso il futuro è radicale poiché mi pongo precisamente al limite della mia vita, là dove cessa qualsiasi futuro; in

³⁰ IMMANUEL KANT, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, trad. Victor Delbos, Delagrave, Parigi, p. 163.

³¹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 185.

³² *Ibid.*, n. 186.

contrasto col rifiuto del tempo proprio della coscienza affettiva, la deliberazione razionale assume pienamente la mia temporalità. E se ancora non bastasse, sant'Ignazio propone un terzo mezzo di sfuggire alla pressione dell'immediato: « Guardare e considerare lo stato in cui mi troverò il giorno del giudizio »³³. Questa volta il distanziamento è totale, poiché verte non soltanto sul limite del vissuto ma sul giudizio di valore assoluto della mia azione: il giudizio stesso di Dio che sostituisce l'eternità ad una valutazione temporale. Impossibile trovare un insegnamento più radicale di questa disciplina ignaziana: grazie ad essa si sfugge alla tirannia dell'immediatezza affettiva; tuttavia essa non esclude, come vedremo in seguito, un intervento dell'affettività.

Quando opponiamo — come abbiamo appena fatto — pulsione affettiva e operazione volontaria, non teniamo sufficientemente conto di un altro aspetto del problema. È vero che la ragione guarda al futuro; ma bisogna chiedersi se tale sguardo verte soltanto sui mezzi o anche sul fine. Sarebbe concepibile, infatti, che un appassionato consideri come fine della sua azione l'appagamento della tendenza e che, per raggiungere lo scopo, accetti tutti i condizionamenti oggettivi indicati dalla ragione: in questo senso, osserviamo che vendetta e risentimento possono andar d'accordo con una lunga pazienza. Perché si possa parlare di condotta pienamente razionale, bisogna dunque che la ragione stessa determini i propri fini. Considerata nella sua dimensione sociale, tale questione riguarda per esempio — per usare un'espressione corrente — la società dei consumi. Essa asservisce al perseguimento di valori materiali una capacità tecnica praticamente illimitata. Si può dire che ricerchi una finalità pienamente umana? La risposta negativa ci obbliga a concludere che la condotta tecnica, anziché contrapporsi semplicemente alla condotta affettiva, può costituirne, invece, una modalità.

Ma se vogliamo considerare il problema della finalità razionale opposta ad una finalità affettiva, la soluzione esige una ricerca penetrante.

Anche qui ritroviamo Kant. Chiedendo all'uomo morale di agire secondo una legge potenzialmente universale, Kant gli domanda in altri termini di agire come se la massima della sua volontà potesse essere eretta in legge universale della natura³⁴. Si

³³ *Ibid.*, n. 187.

³⁴ IMMANUEL KANT, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, op. cit., p. 159.

appella dunque al concetto di natura per giustificare la condotta razionale. Ma la natura che cosa contiene? Verrà il momento di domandarci se tale posizione non equivalga ad una posizione più classica che consideri la natura come anteriore all'ordine della moralità. Rimandando questo dibattito alle nostre riflessioni seguenti, dobbiamo qui notare semplicemente che esso implica un ritorno alla coscienza affettiva come fonte di moralità. Verifichiamo infatti una volta di più il legame costante, che abbiamo messo in luce, tra l'istanza affettiva e l'ambito della vita.

6. CONCLUSIONE

Al termine di questa ricerca sulla coscienza affettiva risulta chiaramente che essa è irriducibile ad un'altra funzione della coscienza. In particolare, la tentazione di ridurla alla coscienza intellettuale urta contro il fatto che la coscienza affettiva afferra la soggettività in se stessa, nel suo dinamismo di fondo. Inoltre essa ricorda continuamente all'uomo che il suo Io non si riduce a un Io trascendentale, ma è vissuto nella corporalità come un destino mortale.

Non è possibile nemmeno relegarla al margine. Nel campo morale, i filosofi si sforzano spesso di sottometterla interamente alla coscienza volitiva guidata dall'universalità della ragione. Un tale tentativo, di cui abbiamo notato la grande parte di verità, trascura tuttavia il fatto che la ragione stessa dev'essere a servizio della vita. Meglio ancora, essa stessa è vita e perciò si muove nel senso del Bene e nel rispetto della legge. D'altronde, se volessimo proprio ignorare la sfera affettiva definita dalla bellezza, un tale tentativo — al limite — parrebbe concepibile: ma a che cosa riuscirebbe? Semplicemente a mutilare la vita umana della sua espressione estetica. Distruggere il piacere della contemplazione? Considerarla marginale? Quale impoverimento del senso dell'uomo!

Come rappresentarsi, pertanto, il rapporto fra la coscienza affettiva e le altre intenzionalità della coscienza? Qui spesso l'immaginazione si rivela povera e presenta, come prima soluzione, una sovrapposizione spaziale. La coscienza intellettuale troneggerebbe al di sopra di tutto poiché ad essa appartiene la

capacità di percezione ontologica; la coscienza volitiva ne deriverebbe; a lato, un po' come un piacevole ornamento, troveremmo la coscienza affettiva. Un tale schema non tiene conto della complessità dell'operazione razionale, e singolarmente dell'atto libero. Gli esistenzialisti hanno messo ben in evidenza, a questo proposito, lo schematismo eccessivo di cui pecca la rappresentazione intellettualista dell'atto libero: esso non è semplice deduzione pratica da un giudizio razionale; ma la deliberazione si svolge secondo una inclusione reciproca dei motivi razionali e della spontaneità della libertà. Possiamo aggiungere che la coscienza affettiva, operante per dare il senso dei valori, e inserita nella volontà stessa, contribuisce a rendere la decisione personale estremamente complessa e, in fondo, misteriosa per l'intelligenza oggettivante. La coscienza affettiva è anch'essa, come l'intelligenza e la volontà razionale, capace di percezione ontologica. Essa appartiene al fondo medesimo della coscienza.

Più precisamente, si pone sul versante della soggettività. È coscienza della vita come tale, e della correlativa minaccia di morte. Per farci un'idea più giusta della sua funzione, bisognerebbe paragonarla alla memoria agostiniana. Come questa costituisce il fondo dello spirito donde derivano i principi di azione dell'intelligenza e della volontà, così la coscienza affettiva sarebbe la coscienza che l'uomo prende d'esser soggetto, nel momento stesso in cui si dispiegano le sue capacità di conoscenza e di azione. Ma, sempre per rimanere nella prospettiva agostiniana, conviene aggiungere che memoria, intelligenza e volontà si includono reciprocamente. La conoscenza oggettiva presuppone la coscienza del soggetto aderente a sé, e tuttavia la conoscenza di sé ingloba, a sua volta, la soggettività; parallelamente la volizione presuppone la conoscenza e sfocia nell'impegno del soggetto come tale.

La dottrina agostiniana, com'è noto, si riferisce alla speculazione sulla teologia trinitaria. Anche in Dio bisogna riconoscere una inclusione reciproca delle persone. E se si vuole stabilire legittimamente una corrispondenza fra la struttura dell'anima creata a immagine di Dio e le processioni intratrinitarie, bisogna riferire la memoria al Padre, prima Persona sorgente di tutto, l'intelligenza al Figlio e la volontà allo Spirito. Ma, così come non sarebbe pensabile alcuna separazione o ineguaglianza fra le Persone divine, allo stesso modo non si può dividere la coscienza umana, anche se vi si possono distinguere diverse funzioni.

Per tornare alla nostra problematica, bisogna capir bene che la coscienza affettiva non può fare a meno della coscienza rappresentativa, ma questa è finalizzata alla vita e, dunque, non opera se non nel prolungamento delle tendenze vitali. Qualsiasi rappresentazione è ordinata ad una reazione vitale e accompagnata normalmente da una mozione affettiva. Similmente, se la sfera volitiva deve in un primo momento negare l'immediatezza delle pulsioni affettive, a sua volta essa suscita una reazione affettiva.

Notiamo pure che per noi che ci mettiamo nella prospettiva di una vita soprannaturale lo schema appena delineato non subisce mutamenti. L'ingresso nell'istanza affettiva di una dimensione spirituale derivante dalla comunicazione della vita divina lascia intatti i rapporti fra la coscienza affettiva, da un lato, e la coscienza rappresentativa e volitiva, dall'altro. E questo perché, lungi dal sopravvenire come un elemento estraneo in una struttura affettiva ben delimitata, l'affettività spirituale utilizza i sentimenti trascendenti che le servono da vettori. L'attrazione verso Dio come verità, bontà, bellezza, vita e salvezza non differisce nella sua struttura dalle aspirazioni trascendenti che qualificano lo spirito. Così possiamo presentare la nostra analisi della coscienza affettiva come chiave d'interpretazione della vita cristiana in tutta la sua ampiezza.

Il problema non può tuttavia esser limitato all'analisi, in certo senso statica, dell'affettività. È proprio dell'istanza affettiva svilupparsi in correlazione con lo sviluppo della personalità. Adesso dunque bisogna studiare l'evoluzione della vita affettiva.

Quali sono gli elementi che entrano in questa evoluzione? Prima di tutto, evidentemente, in dipendenza della crescita personale, una certa maturazione. Ma la maturazione non ha niente di automatico. A tutti i livelli essa esige uno sforzo d'integrazione e di unificazione. Ciò è generalmente riconosciuto quando si studia l'integrazione psicologica. Ma bisogna tener conto anche della vita morale e spirituale. Abbiamo già accennato alla situazione particolare della vita morale rispetto all'affettività: lo sforzo morale si esercita soprattutto in funzione delle pulsioni affettive.

Dovremo però chiederci se tale sforzo morale tenda soltanto a controllare le pulsioni affettive o se s'iscrive esso stesso in un contesto affettivo più largo e finora poco esplorato. Quanto alla

vita spirituale, essa pone un problema specifico poiché la sua motivazione centrale è, propriamente, d'ordine affettivo: si tratta sempre di spingere al suo vertice estremo l'impegno di carità. Anche in questo campo ritroveremo il problema del rapporto fra coscienza rappresentativa e coscienza affettiva. Forse rimarremo meravigliati, scoprendo l'ampiezza dei campi che la nostra ricerca dovrà abbracciare.

PARTE SECONDA

L'UNIFICAZIONE AFFETTIVA

Se c'è un campo di cui non si può evitar di considerare l'aspetto progressivo e pedagogico, è quello dell'affettività. Le pagine precedenti hanno abbondantemente dimostrato la complessità dell'istanza affettiva e il suo carattere originariamente passivo. Da tale passività deriva la necessità dell'attesa. Bisogna attendere che si creino le situazioni generatrici di reazioni affettive: non si può anticipare la maturazione genitale, e nemmeno l'amicizia, ancor meno la malattia! Bisogna anche attendere che le reazioni affettive si annodino; e, in generale, le più complesse non lo fanno senza che intervengano fattori culturali e morali. La durata qualifica dunque la vita affettiva, creando uno spazio ove s'incontrano forze molteplici, la cui risultante emerge solo a poco a poco alla coscienza. Queste forze, appunto, si tratta di coordinare e di unificare.

Col problema di coordinare le forze all'interno dell'istanza affettiva debbono confrontarsi moralisti e psicologi. Di fatto, è difficile proporre una dottrina antropologica che non prenda posizione riguardo all'affettività domandandosi: quale valore riconoscerle? Quale posto riservarle? Per rispondere a tali domande, sembra utile riferirsi brevemente alla storia delle dottrine filosofiche e morali che hanno affrontato chiaramente il problema dell'affettività. Questo colpo d'occhio, lungi dal rispondere soltanto ad una curiosità storica, illuminerà la problematica concreta dell'uomo d'oggi: ciò vale in particolare per la nostra prospettiva teologica, la quale deve tenere in gran conto la tradizione cui è, comunque, debitrice.

Se ci riferiamo al nostro precedente studio dell'istanza affettiva, comprendiamo che nel caso della riflessione cristiana affiora un problema particolare. Questa deve infatti tener conto di una antropologia che le viene dalla tradizione ebraica e da quella elaborata dalla filosofia greca. Dovremo dunque stabilire il con-

fronto fra le due tradizioni e chiederci quali conclusioni trarre per il problema pratico della formazione affettiva.

Affrontando il problema, insisteremo naturalmente sulla prospettiva teologica e spirituale. Ma non potremo evitare di considerare l'insieme del problema psicologico e morale, poiché nel campo affettivo agisce un principio di globalità e d'integrazione. La coscienza affettiva, come abbiamo dimostrato, mantiene relazioni strette con tutte le istanze della personalità e mentre offre un segnale della loro attività, le condiziona nel loro esercizio.

Nondimeno, ammettendo l'esistenza di un livello affettivo propriamente spirituale, specie nell'ordine delle virtù teologali, la prospettiva teologica cristiana allarga molto l'ampiezza della ricerca pedagogica sull'unificazione affettiva. Lo scopo è sempre lo stesso, ma la necessità d'integrare gli elementi affettivi d'ordine soprannaturale costringe ad uno sforzo specifico.

In realtà, ci fermeremo a lungo su questo livello teologico. Non soltanto lo troveremo in tutta questa seconda parte del nostro studio, ma esso occuperà anche la terza parte, dedicata allo spazio della preghiera.

AFFETTIVITÀ E PROGETTO ETICO PERSONALE

Per arrivare a una certa comprensione dell'istanza affettiva abbiamo adottato una prospettiva genetica che ne metteva in luce il significato: essa deriva dalla vita e ne accompagna il dinamismo endogeno.

Ma, sul fondo di una reale continuità, base dell'elaborazione di qualunque nozione analogica, affioravano differenze decisive. Atteniamoci al livello naturale. Fra l'affettività che nasce dall'attività sensoriale e quella che ha origine nell'infinito della ragione, la differenza non è soltanto di grado. La prima nasce direttamente dal contatto vitale col mondo e suscita reazioni spontanee; la seconda fornisce le condizioni di una condotta razionale ed esercita un'influenza profonda sulla condotta volontaria e morale. Dal punto di vista dell'attuazione del progetto personale l'opposizione è evidente: l'affettività sensibile non possiede ancora una qualificazione morale, mentre le aspirazioni trascendenti verso i valori permettono di qualificare le nostre azioni secondo la loro conformità o meno a tali valori percepiti dalla ragione.

Il rapporto fra i due tipi di affettività è manifestamente al centro di qualsiasi riflessione sul progetto morale. Dal momento in cui l'uomo non si lascia andare semplicemente alla pulsione affettiva spontanea, ma cerca di elevarsi ad una condotta che obbedisca a certi valori, egli sperimenta tale dualità. Ciò è vero per la condotta etica così come per la vita spirituale. Dobbiamo dunque domandarci quale rapporto s'instauri fra affettività e progetto personale.

Come sempre, un colpo d'occhio storico aiuta a situare meglio la problematica. Appunto in funzione del nostro studio, esso avrà una doppia utilità: da una parte permetterà di precisare

meglio il senso del problema, dall'altra aiuterà a comprendere meglio la sua incidenza sulla teologia. Sarà facile ammettere, infatti, che i teologi hanno riflettuto in funzione di ciò che trasmetteva loro la tradizione culturale di cui vivevano. È un principio che vale particolarmente riguardo alle dottrine dell'affettività. La vita affettiva è vissuta anteriormente a qualsiasi riflessione e dipende dall'ambiente culturale; niente di più normale, allora, che situare la propria riflessione a partire da un dato ricevuto e di cui nessuno può fare a meno. Per conseguenza, anche noi preciseremo la nostra posizione teologica.

In realtà, non c'è alcun bisogno — per il nostro argomento — di moltiplicare i riferimenti storici. È sufficiente presentare le due grandi correnti antitetiche la cui influenza sulla teologia è ammessa da tutti. Da una parte troviamo la filosofia greca classica portata a minimizzare, se non a negare, il valore dei movimenti affettivi particolari: per essa vale la sola determinazione razionale; dall'altra parte la tradizione ebraica non conosce questa dicotomia ma considera il soggetto morale nella sua determinazione globale: l'uomo intero deve volgersi verso Dio, e prima di tutto il suo cuore.

Forse qualcuno dirà che la questione è risolta in partenza: atteniamoci alla prospettiva giudeo-cristiana che valorizza il corpo e, in generale, l'affettività. Certo, noi stessi abbiamo insistito sulla singolarità della rivelazione giudeo-cristiana su questo punto. Ma una tale osservazione non risolve come per incanto il problema antropologico. Se è facile per esempio accusare i Padri della Chiesa di aver ceduto a concezioni platonizzanti sul senso del corpo e dell'ascesi, non si risolve con questo il problema impostato da loro: quale posto riconoscere ai vari livelli affettivi nella ricerca della pienezza spirituale? È questa la loro ipotesi di partenza. Reciprocamente, d'altronde, ci si potrebbe chiedere: l'insistenza moderna sul valore delle pulsioni corporali non soffre di una certa contaminazione, legata a una sopravvalutazione della sfera sessuale? Siamo sicuri di non metterci in una prospettiva antropologica, di cui il meno che si possa dire è che non concede un grande spazio al desiderio della vita eterna?

In breve: non arrendiamoci ai pregiudizi e interroghiamo la storia delle idee per formarci una nozione più giusta riguardo al senso dell'affettività.

La risposta è importante per la prospettiva teologica. Posto

infatti l'assioma: « La grazia non sopprime la natura, ma la porta alla sua perfezione », lo statuto riconosciuto all'affettività nella vita umana si ripercuoterà sulla concezione della vita cristiana. E notiamo che non si tratta di un puro problema speculativo: dato che consideriamo il progetto del cristiano che vuol giungere alla pienezza di vita, dobbiamo necessariamente affrontare la questione del valore dell'istanza affettiva. Nessuna pedagogia potrebbe eludere tale questione.

1. LA DICOTOMIA AFFETTIVA

Fra le correnti di pensiero, il Platonismo è certamente quella che ha impostato con maggior vigore il problema del valore della conoscenza sensibile. Per esso, com'è noto, l'opposizione fondamentale si situa tra l'essere, che è intelligibile, e il divenire, caratteristico del mondo percepito dai nostri sensi. Se l'uomo vuol vivere secondo ragione, deve sforzarsi di raggiungere la permanenza sostanziale dell'essere e, per questo, ignorare o disprezzare il divenire illusorio. Mentre l'uomo comune è immerso nel divenire, il saggio deve trascenderlo per elevarsi verso il vero essere.

Il Platonismo perciò non pone direttamente il problema del valore delle pulsioni affettive. Il suo scopo è metafisico e non si ferma a descrivere lo sforzo concreto che permette di controllare le pulsioni di desiderio e di aggressività. Ma Platone non può ignorare completamente la necessità per il saggio di liberare il proprio spirito, così da renderlo disponibile alla conoscenza della verità. Propone dunque una disciplina morale che risponde alla condizione umana come egli se la raffigura.

Senza entrare in lunghe considerazioni, notiamo che la sua dottrina morale non è così unilaterale come viene presentata comunemente.

Da una parte è vero che se la sfera sensibile è quella del divenire e dell'inconsistenza, il saggio non può attribuire valore ai piaceri che derivano direttamente dall'attività dei sensi corporali; cerca bensì di sfuggire alla loro illusione evanescente e insaziabile. Ma d'altra parte Platone riconosce che l'uomo è un essere composto, partecipando della materia e dell'intelligibile,

e sottomesso a tensioni permanenti. Sul piano personale, che si traspone anche sul piano politico, Platone ammette dunque che l'ideale rimane quello di instaurare una perfetta subordinazione alla ragione, sia delle pulsioni di desiderio tramite la temperanza, sia dell'aggressività tramite il coraggio. Guidato dalla prudenza, il saggio accede alla giustizia. A questa giustizia personale corrisponde, come proiezione sociale, la città giusta ove le varie categorie di cittadini concorrono all'attuazione del bene comune.

Ma il Platonismo non ha certo esercitato la sua influenza sulla spiritualità cristiana in funzione di questa disciplina morale. Ben più determinante — e perciò dobbiamo insistervi un poco — fu l'importanza che esso attribuiva alla contemplazione come mezzo per realizzare la vita umana nel suo senso più autentico. Posto il primato del reale intelligibile, non segue forse la necessità di unire il proprio spirito all'essere per ottenere una vita più piena e più durevole? Il neo-platonismo ha sviluppato questa dottrina e l'ha tradotta sul piano pratico. Con esso, l'accento fu posto sulla necessità di distaccarsi dalle operazioni sensibili per liberare l'intelletto e renderlo capace di ricevere l'illuminazione.

Come si può concludere da queste brevi annotazioni, tale dottrina non rimase senza incidenza sul problema affettivo. Se è vero che l'operazione contemplativa deve svincolarsi dall'attività sensibile, l'affettività psico-organica può solo rimanere estranea alla vita contemplativa. In più, se si tiene conto del fatto che l'uomo è naturalmente incline a porre nell'oggetto della percezione sensibile il peso della realtà ed a cercare nel piacere lo strumento della propria realizzazione vitale, si capirà che il Platonismo e, nel suo solco, qualsiasi dottrina che valorizzi la ricerca contemplativa, abbiano cercato costantemente di reprimere — in vista di una liberazione dello spirito — le pulsioni corporali.

Un tale atteggiamento non reca già in sé la sua condanna? Oggi, per molti, basta accennare a questa sfiducia radicale verso i valori corporali per tacciare il Platonismo d'irrealismo e accusarlo di mutilare l'uomo. Il rimprovero non è del tutto arbitrario, ma non tiene conto del fatto che al principio della vita morale e spirituale s'impone un riconoscimento preciso della scala di valori che devono guidare la condotta umana. Ora l'esperienza mostra che l'adolescente, poi l'adulto, si trova davanti a una

scelta: mettere al primo posto o la ricerca del piacere, o quella degli altri valori: sociali, interpersonali, spirituali. In quest'ultimo caso, il mero controllo delle pulsioni sensuali porta ad accettare, almeno in parte, la problematica platonica; secondo il libro della *Sapienza*, « i pensieri dei mortali sono bassi e le nostre concezioni sono fragili, il corpo corruttibile grava sull'anima e la tenda di argilla appesantisce lo spirito dai molti pensieri » (Sap 9,14-15).

Per rendere maggior giustizia al pensiero platonico sull'affettività, bisognerebbe inoltre considerare che la ricerca di unione con una realtà intelligibile poggia su un desiderio profondo. Lo slancio verso il Bene, l'*eros* fondamentale, è contemporaneamente desiderio di unione al Sommo Bene e desiderio di unificazione della coscienza. Se l'uomo tende alla ricerca dell'Uno, dell'Essere, della Bellezza, lo deve alla sua condizione nativa: il suo spirito è apparentato alla realtà suprema e si muove perciò secondo un dinamismo radicale. Quindi, invece di parlare di misconoscimento o ignoranza nei riguardi dell'affettività da parte del Platonismo, sarebbe più esatto osservare che per esso si tratta di dare la priorità ad un certo tipo di affettività basata sul dinamismo dello spirito. Anche questo suscita una reazione affettiva che deve aver la meglio sull'affettività psico-organica.

Se il Platonismo ha esercitato un'influenza profonda sulla spiritualità, non riassume tuttavia l'intera tradizione greca. Sul piano dottrinale concernente l'affettività lo Stoicismo non fu meno importante per la vita cristiana. Si può dire persino che fu più decisivo, in quanto il suo messaggio è tutto racchiuso nel campo morale. Non che lo Stoicismo abbia ignorato i problemi cosmologici e metafisici, ma il suo scopo principale era offrire agli uomini una dottrina morale fondata sull'autonomia della ragione umana.

Mentre il Platonismo serbava un carattere aristocratico, lo Stoicismo ha voluto rispondere a un problema più comune: qualunque sia la sua condizione sociale — Epitteto era uno schiavo —, come può l'uomo giungere alla libertà vera, principio della sua dignità e fonte della sua felicità? Deve poter fare a meno dei beni esteriori, e ancor più generalmente, di tutto ciò che non dipende da lui; è in sé che deve trovare la vera libertà. Eccoli rimandati al problema morale e personale.

È vero che, per gli stoici, la soluzione del problema supponeva una cornice metafisica più vasta. L'uomo compie il suo de-

stino sottomettendosi all'ordine della natura e tale ordine è soltanto la manifestazione di una Ragione universale. Quando la nostra ragione si sforza di coincidere con questa, l'uomo esercita la sua libertà e giunge finalmente ad essere felice. Non si può negare la grandezza di una tale concezione.

Ma non c'era bisogno di adottare queste concezioni metafisiche per ispirarsi ai principi stoici nella vita spirituale. Evidentemente il cristianesimo non poteva accettare, per esempio, l'idea di una sottomissione ad una Ragione impersonale; per esso la vita dell'umanità e di ogni uomo è avvolta nella Provvidenza amorosa del Padre. Per il cristiano l'azione morale consiste nel conoscere e nel compiere la volontà d'amore del Padre. Ma, a questo scopo, anch'egli ha bisogno di accedere a una vera libertà. Come gli si presenta il problema della libertà? In termini abbastanza simili a quelli dello Stoicismo: non si tratta di cercare una libertà esteriore, ma di liberare l'amore di Dio che incontra in noi resistenze. Secondo la parola di san Paolo, « io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? » (Rm 7,21-24). Tale somiglianza fra la situazione cristiana e la problematica stoica giustifica — per render conto dell'influenza esercitata da quest'ultima sulla tradizione spirituale cristiana — un breve esame che circoscriveremo alla sfera dell'affettività.

Secondo gli stoici, quattro passioni fondamentali si oppongono alla condotta razionale: il piacere, il dolore, il desiderio e il timore. Radicati nell'organismo, questi quattro movimenti affettivi spontanei godono di una certa autonomia, e l'esperienza prova facilmente che non s'inseriscono senza un certo stento nel progetto morale elaborato dalla persona.

L'importanza della scuola stoica in questo campo deriva in primo luogo dal suo carattere pratico: per giungere alla vita virtuosa e veramente libera bisogna opporre ai movimenti affettivi disordinati il contrappeso delle rappresentazioni e dei motivi razionali. Alle sofferenze della malattia il saggio deve opporre la serenità di chi considera oggettivamente il proprio corpo come una particella dell'Universo sottoposto alla necessità universale. Il distanziamento della ragione rispetto al corpo permette di

vincere l'angoscia del destino. Di fronte alle umiliazioni che possono derivare dalla condizione sociale, il saggio deve opporre loro la considerazione della contingenza di tale situazione. Se l'uomo è veramente particella del Cosmo e cittadino dell'Umanità, che cosa contano i condizionamenti particolari?

Attraversando i secoli, l'atteggiamento dei grandi stoici propone ancor oggi due osservazioni importanti.

La prima concerne il senso della sofferenza. Essa non è un'entità oggettivamente definibile: senza negarne le cause oggettive, conviene valutarla situandola nell'insieme della coscienza personale: è capace la tal persona, alla maniera stoica, di distaccarsi dalla sofferenza fisica o morale e di applicarsi ad altre motivazioni? La sofferenza viene avvertita allora in modo diverso. Il senso di un'opera da compiere permette, ad esempio, di diminuire l'impatto del dolore sulla coscienza. Più profondamente, l'idea di una partecipazione alla Passione di Cristo apre la sofferenza ad una dimensione nuova e le toglie il carattere unilaterale di premonizione della morte. Inversamente, l'idea della sua assurdità non fa che appesantirne la carica negativa. Nella misura in cui la sofferenza appare inglobata in un insieme più vasto — per gli stoici la legge universale, per i cristiani il mistero della Redenzione — essa diviene suscettibile di una valutazione diversa.

Ancora più radicale risulta la seconda osservazione, che concerne il legame tra la vita terrena e il senso della vita eterna. Quando consideravano l'inserimento dell'uomo nell'armonia del Cosmo, gli stoici raggiungevano una certa serenità, persino una certa gioia, di fronte alla morte. È difficile dire se tale serenità si fondasse sul presentimento di un'altra vita; basti osservare che il senso dato alla morte si ripercuote sul senso attribuito alla sofferenza, la quale ne è il segno. Chi ha accettato la propria morte si sente più libero rispetto a tutti gli avvenimenti che possono toccare la sua vita. Quando un san Luigi Gonzaga si chiedeva: «*Quid hoc ad aeternitatem?*», situava qualsiasi avvenimento particolare in una prospettiva infinita. Da quel continuo ridimensionare l'importanza delle cose nasceva una grande libertà intima: alle reazioni emozionali si sostituiva un movimento affettivo più alto, più pacifico e più costante.

Ponendosi a questo livello, si può mettere a punto l'apporto della filosofia greca, particolarmente dello Stoicismo, alla problematica della vita affettiva.

Non fa meraviglia che la prospettiva stoica abbia esercitato una grande influenza sul pensiero morale e sulla spiritualità cristiana¹. Un aspetto essenziale che risalta dalla nostra presentazione concerne infatti il rapporto tra ragione e affettività. Diciamo che per lo Stoicismo il movimento affettivo particolare ha sempre minor valore che non la determinazione razionale, la quale raggiunge l'universale. Ora, questo principio può assumere — nella prospettiva spirituale cristiana — un'altra forma: alla determinazione razionale può sostituirsi la manifestazione della volontà di Dio. Meglio ancora, forse: la volontà di Dio può adottare, per manifestarsi, la via della deliberazione razionale.

Tale è il contesto nel quale possiamo comprendere la dichiarazione che apre gli *Esercizi* ignaziani, il *Principio e Fondamento*². Nei suoi *Esercizi*, sant'Ignazio si propone di condurre l'esercitante a « preparare e disporre (la propria) anima ad allontanare da sé tutti gli attaccamenti disordinati; poi, quando (li avrà) allontanati, a cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della sua vita per il bene della sua anima »³. Gli chiede dunque, in un primo tempo, di porsi in un atteggiamento d'indifferenza affettiva: « Per questo, scrive, bisogna renderci indifferenti a tutte le cose create, in tutto quanto è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio e non gli è proibito. In modo tale che non vogliamo, da parte nostra, salute più che malattia, ricchezza più che povertà, onore più che disonore, vita lunga più che vita breve e così per tutto il resto; ma desideriamo e scegliamo unicamente ciò che meglio ci porta al fine per il quale siamo creati »⁴.

Prima di determinare, in rapporto alla nostra prospettiva, il senso di questo testo capitale, diamo alcune precisazioni sul suo contenuto.

Qualunque influenza storica abbia agito sulla concezione e sulla formulazione di questo testo⁵, la parentela col pensiero stoico è innegabile. In entrambi si tratta di subordinare le pul-

¹ Cfr. MICHEL SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme, de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 23; Cfr. CH. A. BERNARD, *Pour mieux donner les Exercices ignatiens*, 2 ed., Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1980, pp. 39-48.

³ *Ibid.*, n. 1.

⁴ *Ibid.*, n. 23.

⁵ Cfr. M. RUIZ JURADO, *Hacia las fuentes del principio y fundamento de los Ejercicios*, in *Gregorianum* 58 (1977) 727-756.

sioni particolari ad un progetto determinato da una prospettiva totalizzante; la differenza essenziale consiste nel fatto che gli stoici considerano gli oggetti delle pulsioni e li dichiarano indifferenti rispetto all'unico bene che è la vita virtuosa, mentre sant'Ignazio insiste sulla disposizione soggettiva dell'esercitante: egli deve subordinare le sue pulsioni particolari ad un desiderio più fondamentale, quello di raggiungere il fine per cui è stato creato: si tratta dunque di mettere tra parentesi le pulsioni particolari affinché non pesino indebitamente sulla decisione da prendere in vista di un progetto spirituale. Le pulsioni sono ricondotte ai bisogni vitali fondamentali: beni del corpo, beni materiali, considerazione sociale e infine la vita nel suo insieme. Una vita temporale e i suoi beni effimeri vengono contrapposti a una vita eterna. Ne consegue che i desideri particolari devono cedere il posto a un desiderio più fondamentale: lodare, temere e servire Dio nostro Signore e giungere così alla salvezza. Ora, tale desiderio si distingue per il suo carattere infinito e per la sua apertura quanto alle condizioni di attuazione: di per sé non potrebbe escludere delle pulsioni particolari, ma se le subordina risolutamente.

Il significato di questo principio e fondamento appare adesso più chiaro: non una distruzione dei desideri particolari, ma la loro radicale subordinazione ad una prospettiva totalizzante. Si tratta di un primo momento (principio), però sempre soggiacente al progetto spirituale personale (fondamento): per avere una condotta morale e spirituale non ci si può affidare al dinamismo delle pulsazioni vitali, tiranniche quanto si voglia; bisogna riferirsi a un principio più alto e universale. Si può dire che è il principio dell'acquisizione della libertà di spirito: tale era certamente il senso profondo della corrente stoica. E in questa prospettiva alcuni Padri, come Clemente Alessandrino, hanno potuto adottare il principio stoico dell'indifferenza. Per loro, tuttavia, la libertà spirituale consisteva nel compiere la volontà di un Dio personale ed amante. Sant'Ignazio non ragiona diversamente. Gli Esercizi, che devono condurre alla ricerca e alla percezione della volontà di Dio, propongono un cammino di libertà. E poiché l'esperienza mostra che le pulsioni vitali immediate impediscono alla ragione di orientarsi liberamente secondo i valori offerti ad essa dal messaggio di fede, bisogna mettere tra parentesi le affezioni disordinate affinché lo Spirito Santo stesso muova l'anima verso la volontà di Dio.

Considerando questo primo livello della deliberazione razionale, ammettiamo lealmente l'esistenza di una dicotomia tra gli affetti vitali e l'integrazione della libertà in un progetto personale. Certo, siamo lontani dall'aver risolto, in tal modo, il problema della funzione dell'affettività nella vita morale e spirituale. Più avanti, ricorreremo di nuovo a sant'Ignazio per completare e, in un certo senso, ribaltare la nostra prospettiva; ma almeno ne abbiamo messo in luce un aspetto importante, da un punto di vista tanto teorico quanto pedagogico.

D'altronde, lungi dal riferirsi unicamente all'antica corrente stoica, questa prospettiva rivive con Kant e, dato il carattere sistematico che ha il pensiero del filosofo tedesco, acquisisce anche una dimensione nuova.

La morale di Kant

Comunque si giudichi la dottrina morale kantiana, bisogna riconoscere che essa ha esercitato sul pensiero filosofico un'influenza decisiva: tanto teorica, poiché ha fissato per lungo tempo la problematica della morale, quanto pratica, poiché il senso kantiano del dovere non manca di grandezza e, dal punto di vista della spiritualità cristiana, incontra la corrente che vede nel compimento della volontà di Dio il principio fondamentale di ogni vita spirituale⁶.

Una idea-guida di Kant in tale campo concerne il rapporto fra la natura e l'ordine della moralità. Mentre tutta la filosofia antica poggiava su una certa anteriorità della natura, Kant, per il quale la natura è sottomessa al determinismo di leggi tali da non lasciare alcun posto alla libertà, stabilisce il principio dell'eterogeneità fra l'ordine della natura e quello dell'obbligo morale. Per lui l'origine del dovere può essere solo ciò che innalza l'uomo, come parte del mondo sensibile, sopra se stesso, ciò che lo lega a un ordine ontologico che solo la mente può concepire. Altro non è che la personalità, cioè la libertà e l'indipendenza rispetto al meccanismo della natura intera. Le pulsioni sensibili, lungi dal costituire un principio di azione morale, sono piuttosto

⁶ A questo proposito si possono leggere nel *Dictionnaire de Spiritualité* due articoli d'ispirazione contraria: uno, *Devoir*, di J. TONNEAU, si mostra reticente nei confronti del dovere in senso kantiano (III, 653-672), l'altro, *Devoir d'état*, di CARPENTIER, giustifica la spiritualità basata su tale nozione (III, 672-702).

di ostacolo a quest'ultima; la ragione sola, come capacità di stabilire una legge universale, fonda l'attività morale.

Ne consegue che le pulsioni affettive non possono entrare direttamente fra le motivazioni dell'azione morale. Per citare le parole stesse di Kant, « il carattere essenziale di ogni determinazione della volontà da parte della legge morale è che essa sia determinata semplicemente dalla legge morale come volontà libera, dunque non solo senza il concorso delle pulsioni sensibili, ma addirittura ad esclusione di tutte queste e con pregiudizio di tutte le inclinazioni in quanto possono essere contrarie alla legge morale »⁷. In se stessa, tale esclusione non implicherebbe a priori una lotta contro le pulsioni emotive; ma, concretamente, questo metter costantemente fra parentesi l'affettività nella vita morale e lottare, nei casi più difficili, contro le sollecitazioni troppo assillanti, non conduce forse ad un'anemia dell'affettività come fatto d'integrazione personale, e spesso alla sua repressione?

Anche senza esplicito riferimento a Kant, troppe somiglianze si impongono fra questo atteggiamento moralistico e la fase di conversione nella vita spirituale, perché il rischio di una contaminazione sia stato sempre evitato. Chi si converte, infatti, deve cambiare bruscamente il suo atteggiamento interiore. Alle pulsioni che lo rendevano schiavo del suo io empirico, sostituisce una ricerca della volontà di Dio, la cui funzione è singolarmente apparentata a quella della legge morale: come questa ignora o domina le pulsioni affettive, così la volontà di Dio, pur percepita come volontà di amore, contraddice frequentemente le pulsioni immediate e appare come una legge emanante comandamenti che s'impongono alle pulsioni.

Un tale atteggiamento è circoscritto al tempo della conversione? Niente è meno sicuro. Come nota malinconicamente J. Tonneau: « Non fa meraviglia che il tempo della morale del dovere fosse anche quello delle spiritualità del dovere. Vi sono spiritualità illustri, come quelle sostenute da un ideale di religione (...). Le spiritualità la cui parola d'ordine è il servizio, la servitù o schiavitù sono esse pure spiritualità del dovere, ma il loro orizzonte è quello delle relazioni tra superiore e inferiore; Dio si presenta all'anima come il monarca onnipotente, come il sovrano signore; l'ideale spirituale si condensa in un atteggiamento

⁷ IMMANUEL KANT, *Critique de la Raison pratique*, Alcan, Parigi 1888, trad. Picavet, p. 129.

di docilità, di obbedienza, di rispettosa e totale dedizione»⁸. Forse la descrizione sfiora la caricatura, poiché non tiene conto del rapporto di amore che qualsiasi cristiano intreccia con le Persone divine. Ma non per questo è meno vero che, praticamente, certi cristiani limitano il proprio orizzonte spirituale al compimento di un dovere che viene sempre significato loro dall'esterno, e rimandano la propria realizzazione ad una vita eterna cui i loro meriti li avranno preparati. Come potrebbe l'affettività entrare positivamente nel loro bilancio?

Per esser giusti, converrebbe osservare che il kantismo non esclude dalla moralità ogni istanza affettiva. Il pre-romanticismo di Jean-Jacques Rousseau aveva già affermato che il sentimento è strumento di rivelazione di un ordine della vita che si propone alla coscienza come legge. Purificando l'idea rousseauiana di una percezione immediata dei precetti della legge, Kant ha tuttavia mantenuto che la facoltà della coscienza del bene è il sentimento. Riconosciamo che questo sentimento non appartiene alla sfera delle pulsioni sensibili ma ad un'affettività che abbiamo chiamato superiore; continua nondimeno a riferirsi all'istanza affettiva.

Nella sua forma più pura, tale sentimento morale appare come rispetto. « Il rispetto per la legge morale, scrive Kant, è un sentimento prodotto da un principio intellettuale, e questo sentimento è il solo che conosciamo perfettamente a priori e di cui possiamo avvertire la necessità »⁹. Certo, il sentimento non precede la legge morale, come se questa dovesse trovarvi il suo fondamento: è — prosegue Kant — « la moralità stessa considerata soggettivamente come movente »¹⁰. In realtà, tale movente « non è altro se non la legge morale in quanto ci fa sentire la sublimità della nostra stessa esistenza soprasensibile »¹¹.

Come si vede, quest'ultima considerazione poteva facilmente esser trasposta in un contesto cristiano. Per il cristiano, l'esistenza soprasensibile s'identifica con la vita nuova infusa da Dio, e il rispetto della legge poggia sul senso della santità divina. Egli dunque non si opporrà all'ammissione di una componente affettiva nella vita morale: per lui il rispetto della legge è corroborato dall'amore del legislatore.

⁸ JEAN TONNEAU, art. *Devoir*, in *D. Sp.* III, 663-664.

⁹ I. KANT, *Critique de la Raison pratique*, op. cit., p. 135.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 159.

In verità, non potremmo attribuire soltanto al cristiano lo sviluppo della vita morale in un contesto affettivo. Tutta la tradizione ebraica mette l'accento sul rapporto personale e vivo dell'uomo con un Dio che lo ha creato e gli ha fatto dono di una legge di santità. Presentando tale mentalità del popolo eletto, metteremo in rilievo la differenza, per non dire l'opposizione, tra quest'ultima e l'etica fondata razionalmente.

2. LA CONTINUITÀ VITALE

Quando passiamo dal pensiero filosofico alla mentalità semitica, il contrasto nella concezione dell'affettività è impressionante. Per i filosofi il valore dominante è la razionalità; per il pensiero semitico è il dispiegamento della vita. Prendiamo a testimonianza l'Antico e il Nuovo Testamento e vediamo come, insistendo sulla vita, essi valorizzano l'affettività.

Il sempre valido studio di Paul Dhorme su *L'uso metaforico dei nomi di parti del corpo in ebraico e in akkadico*¹² ci porta in primo luogo a capire l'importanza del corpo per l'antropologia ebraica: il corpo viene da Dio, che l'ha formato egli stesso, con un amore ricco d'attenzioni:

« Poiché sei tu che hai creato le mie reni
Tu mi tessevi nel ventre di mia madre,
Ti lodo perché sono stato fatto in modo così meraviglioso:
Le tue opere sono meravigliose e ben lo sa la mia anima!
Non ti fu nascosto il mio scheletro
Quando venivo fatto nel segreto,
Ricamato nelle profondità della terra »¹³.

Se il corpo esce dalle mani di Dio, la sua debolezza non può comprometterne il valore intrinseco, e tutto ciò che avrà sede in esso parteciperà della sua dignità: tutto, e particolarmente i movimenti affettivi e le pulsioni che affondano in esso le loro radici.

¹² PAUL DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Lecoffre Gabalda, Parigi 1923.

¹³ Sal 139, 13-15, citato a p. 4.

Sarebbe troppo lungo riprendere tutte le osservazioni fatte da Dhorme sul vocabolario corporeo; limitiamoci a dire che le lingue semitiche descrivono con grandissima abbondanza tutti i movimenti affettivi: gioia, tristezza, collera, ecc. Questa osservazione va ricollegata all'idea comune che il linguaggio semitico, estraneo alla speculazione, insiste sempre su situazioni vitali. L'Antico Testamento ci offre diversi racconti in cui sono riportate con estrema semplicità le reazioni personali, senza formulare su di esse — così sembra — un giudizio morale. Così in questa scena della *Genesis*: «Dopo un certo tempo, Caino offrì i frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. Il Signore disse allora a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo" » (Gn 4,3-7). Si noterà come il peccato venga personificato e manifesti un dinamismo in tutto simile a quello che porta la donna verso l'uomo (Gn 3,16). Il dramma spirituale si svolge all'interno dell'uomo, sottoposto a potenze contrarie.

Nella nostra prospettiva, può bastare un tema a mettere in valore l'importanza della sfera affettiva nella tradizione semitica: il tema del cuore.

La sua ricchezza, infatti, si estende praticamente a tutti gli aspetti della coscienza: il cuore è l'organo del desiderio, del coraggio, della conoscenza, della saggezza. Tale è la conclusione dello studio che Dhorme ha consacrato a questo termine: «Tutta la psicologia degli Ebrei e degli Akkadi, scrive, si aggira intorno al cuore (...). L'insieme dei fatti mostra come il principio della vita sensibile, intellettuale e morale, non sia altro se non quest'organo invisibile, che Dio solo può conoscere (1Re 8,39; 2Cron 6,30). Vedremo che certe passioni si localizzeranno in altre parti interne. Il cuore le contiene tutte. Esso è la sintesi dell'uomo interiore, in contrapposizione con la carne che è l'uomo esteriore e tangibile. L'uomo vale ciò che vale il suo cuore»¹⁴.

Se il cuore nel senso ebraico contiene tutta l'interiorità del-

¹⁴ *Ibid.*, p. 128.

l'uomo, dobbiamo trarre una conseguenza capitale: tutte le operazioni della coscienza, anche le più alte, suscitano una risonanza affettiva. La conoscenza, per esempio, nella misura in cui si iscrive nel cuore, non può non avvicinarsi alla saggezza e all'amore. Valorizzare il cuore significa valorizzare l'affettività. Una simile valorizzazione la ritroviamo chiarissimamente nel linguaggio e nell'insegnamento di Gesù: «Là dov'è il tuo tesoro, egli ci dice, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6,21): o nelle povere ricchezze terrestri o nel Regno dei cieli, presso il Padre.

Notiamo ancora un aspetto che accentua il contrasto fra le mentalità razionaliste e lo spirito semitico. Mentre per i Greci la volontà ragionevole si situa in rapporto alle pulsioni di desiderio e di aggressività, non troviamo una simile prospettiva nei Semiti. Secondo l'espressione di Dhorme, «i Semiti non hanno tracciato una demarcazione assoluta tra desiderare e volere»¹⁵. In realtà, entrambi gli atti procedono dal cuore. È importante notare che il movimento del cuore, al tempo stesso desiderio e volere, si applica «all'amore verso Dio, alla conversione dell'uomo, alla fedeltà alla legge, in breve a tutti i sentimenti religiosi che hanno radice nel cuore, perché derivano dall'amore»¹⁶. Nessuna differenza apparente, dunque, tra l'amore che si applica a Dio e quello che si volge verso gli altri. Se si vuol precisare l'atteggiamento morale essenziale, bisognerà dire che questo è rettitudine di cuore, ciò che, nel Vangelo, si traduce con la purezza dello sguardo: «La lampada del corpo è l'occhio. Se dunque il tuo occhio è sano, tutto il tuo corpo sarà nella luce» (Mt 6,22).

Analizzando tuttavia il rapporto fra desiderio e volontà scopriamo, oltre la continuità, una differenza fondata sulla condizione temporale dell'uomo. Il desiderio parte alla ricerca del suo oggetto e cerca di colmare l'intervallo che lo separa da esso. Come nota la Amado Lévy-Valensi, la morale in senso ebraico significa una vita che si dispiega nel tempo, nella fedeltà al passato, nella coerenza del presente, nella speranza dell'avvenire¹⁷; tutte queste istanze temporali si intrecciano nel cuore dell'uomo. Di per sé il desiderio sarebbe scaturigine spontanea, dispersa secondo pulsioni svariate; alla volontà spetta metter ordine

¹⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ ELIANE AMADO LÉVY-VALENSI, *Le temps dans la vie morale*, Vrin, Parigi 1968, p. 17.

nei desideri, far predominare quello che ha maggior valore. Senza dunque separare il volere e il desiderio, non li si può confondere. Quando il salmista si pente delle proprie colpe, chiede a Dio che rinnovi il suo cuore, per non esser più trascinato dal torrente di un desiderio colpevole:

« Crea in me, o Dio, un cuore puro,
rinnova in me uno spirito saldo;
non respingermi dal tuo volto
e non privarmi del tuo santo spirito.
Rendimi la gioia di essere salvato
e sostieni in me un animo generoso » (Sal 51,22-24).

Si tratta di acquistare un volere nuovo: ma tale volere differisce dalla volontà del filosofo: questa tende ad assicurare un dominio costante sulle passioni, quello poggia sulla divina benevolenza per preparare un avvenire migliore.

Si può notare un'altra differenza di prospettiva tra il pensiero ebraico e la morale ellenica, differenza che tocca il senso stesso dell'attività etica: mentre la filosofia è centrata sull'acquisizione dell'autonomia della coscienza, l'uomo che accoglie la Parola di Dio non solo si pone sotto un'altra luce ma partecipa di un'altra forza.

Niente di più rivelatore a questo proposito che la nozione di forza d'animo¹⁸. Mentre il dominio di sé, insieme con la prudenza, costituiva per gli stoici una delle due virtù fondamentali, non ritroviamo la stessa prospettiva nella Bibbia. Tutt'altro! Il salmista contrappone spesso la forza dell'uomo, che è soltanto debolezza, alla forza di Dio:

« Il re non si salva per un forte esercito,
né il prode per il suo grande vigore.
Il cavallo non giova per la vittoria;
con tutta la sua forza non potrà salvare. (...)
L'anima nostra attende il Signore,
egli è nostro aiuto e nostro scudo » (Sal 33,16-17.20).

Se per il combattimento militare l'uomo non può affidarsi alla potenza delle armi, come potrebbe fidarsi, nella vita morale, della propria forza? Sarebbe ben difficile trovare presso i filoso-

¹⁸ Cfr. R.-A. GAUTHIER, *Magnanimité*, coll. Bibliothèque Thomiste, vol. XXVIII, Vrin, Parigi 1951.

fi l'espressione di una infantile fiducia in Dio, come quella riconosciuta dal salmista:

« Signore, non si inorgoglisce il mio cuore
e non si leva con superbia il mio sguardo;
e non vado in cerca di cose grandi,
superiori alle mie forze.

Io sono tranquillo e sereno
come un bimbo svezzato in braccio a sua madre;
come un bimbo svezzato è l'anima mia » (Sal 131,1-2).

Se ci atteniamo all'insegnamento biblico, l'atteggiamento morale fondamentale dell'uomo non si pone dunque sul versante dell'educazione della volontà ma nel ricorso continuo al Dio salvatore, ciò che suscita sentimenti di fiducia, di umiltà, di pazienza.

Nei credenti v'è certo anche una forza vera, ma deriva dalla forza di Dio. Secondo le espressioni di A. Gauthier: « Se andiamo al fondo delle cose, infatti, la *dynamis* è la potenza di Dio comunicata all'uomo per permettergli di compiere un'opera divina, per associarlo a quella grande opera di Dio che è la salvezza dell'umanità. Tale potenza divina presente nell'uomo gli permette indubbiamente, all'occorrenza, di compiere miracoli. Ma il suo campo d'azione è infinitamente più vasto; essa ci rafforza potentemente per il progresso in noi dell'uomo interiore (Ef 3,16-20). Essa ci abilita ad essere i testimoni di Dio (At 4,35) e ad annunciare quel messaggio evangelico e quella parola della croce che sono sovranamente efficaci perché anche in essi dimora la potenza di Dio (Rm 1,16; 1Cor 1,18); essa ci permette di soffrire per la loro diffusione (Gal 1,11). San Paolo riassume tutto ciò in alcune parole: "Dio non ci ha dato uno spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza. Non vergognarti dunque della testimonianza da rendere al Signore nostro, né di me, che sono in carcere per lui; ma soffri anche tu insieme con me per il vangelo, aiutato dalla forza di Dio" (2Tm 1,7-8) »¹⁹.

Nel campo affettivo, il paradosso evangelico della potenza di Dio che si dispiega nella debolezza dell'uomo (cfr. 2Cor 12,9) comporta un corrispondente rovesciamento dalla tristezza umana alla gioia nello Spirito. Così ci dice San Paolo: « Mi vanterò ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la po-

¹⁹ *Ibid.*, p. 197.

tenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor 12,9-10). La gioia cristiana si pone a un livello diverso dalla gioia naturale; procede da un altro principio: lo Spirito Santo, di cui è il frutto (Gal 5,22).

Tuttavia la differenza di origine non comporta necessariamente una esclusione dialettica. Verificabile nel caso in cui manchi la gioia naturale, essa non interviene invece nel caso positivo, poiché gioia naturale e gioia soprannaturale non si oppongono; l'una e l'altra hanno origine da Dio. E in via generale la forza dell'uomo può mettersi a servizio della potenza di Dio. Queste semplici osservazioni ci permettono sin d'ora di alludere a un problema importante che ritroveremo in seguito: qual è il rapporto tra la natura umana e la vita divina che questa riceve in sorte?

Prima di lasciare la prospettiva biblica, notiamo ancora la presenza di altri temi che valorizzano l'affettività: sono quelli che, per descrivere la vita religiosa, fanno appello alle situazioni interpersonali ove entrano necessariamente ricche e numerose componenti affettive. L'Antico Testamento canta Dio, esprime il proprio giubilo, partecipa alla festa.

Certamente basterebbe — per mostrare la valorizzazione dell'affettività nella Bibbia — fermarci un istante sul *Cantico dei Cantici*.

Per il nostro scopo conviene prima di tutto notare che, per quanto opposte appaiano le interpretazioni del *Cantico*, le une orientate verso la prospettiva comunitaria, le altre verso l'applicazione personale, rimane indubbio che la descrizione dell'amore umano è servita a simboleggiare il rapporto con Dio.

Tale fatto suppone in primo luogo l'accettazione piena della coppia uomo-donna come ciò che definisce l'umanità concreta. Era già l'insegnamento della *Genesi*: qui ne vediamo il dispiegamento nell'esercizio del rapporto amoroso. Inutile insistere sulla varietà e la ricchezza dei temi affettivi che entrano in giuoco e che sono tutti innalzati alla dignità religiosa. Il ritmo fondamentale del poema si articola in tre momenti: la ricerca ansiosa, l'incontro, il mutuo compiacimento. Notiamo — ciò che viene spesso taciuto — che non si tratta di unione carnale. I titoli stessi dati alla sposa suggeriscono l'intenzione di descrivere in primo luogo il rapporto interpersonale: «Sorella mia, mia fidan-

zata». Comunque sia, è impossibile superare il lirismo appassionato di questo *Cantico* che la Sinagoga ha custodito, senza falsi pudori, fra i testi ispirati.

In secondo luogo il poema contiene implicitamente il riconoscimento della dignità della donna. È vero che la sposa si mette a cercare il suo sposo, ma questi risponde al suo amore non per condiscendenza, come se fosse il padrone e signore, bensì per una inclinazione profonda: quella del fidanzato. Esaudendo i desideri della sposa, non ne riconosce la legittimità e il valore? Non può dunque far meraviglia che i mistici, appoggiandosi al *Cantico*, abbiano deliberatamente assunto il simbolo della sposa per esprimere la loro affettività più profonda e trasporla in Dio. Si tratta, come si vede, di un movimento totalmente contrario a quello che consiste nel trascurare o addirittura nel reprimere il desiderio.

In realtà, se le istanze affettive più veementi acquistano in tal modo diritto di cittadinanza nella prospettiva giudeo-cristiana, esse sono soltanto la punta estrema di un atteggiamento più fondamentale che vede nell'amore il principio della vita morale e spirituale. Fare appello all'amore, non è rivendicare all'affettività una funzione fondamentale? Da questo punto di vista bisogna convenire che la vita cristiana, inaugurata sotto l'Antica Alleanza, valorizza pienamente l'affettività: come aveva posto in Dio un centro affettivo, così gli fa corrispondere, nella vita morale e spirituale, una istanza affettiva.

Certo, la natura dell'amore è complessa e la proposizione precedente ha bisogno di spiegazione. Fra l'amore di Dio in se stesso, la carità che lo Spirito Santo diffonde nei nostri cuori, l'amore dei genitori e degli amici, l'amore coniugale, vi è analogia, accompagnata però da notevoli differenze. Ciononostante, il fatto che tutte queste forme di amore appartengano ad un'unica moralità ci mostra che la manifestazione concreta dell'amore si trova al centro della vita cristiana; quest'ultima si muove necessariamente su un piano affettivo: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,37-40).

Da questo breve confronto tra correnti etiche le quali hanno segnato la storia del pensiero, risulta abbastanza chiaramente la

loro opposizione: da una parte, ricerca dell'autonomia razionale, dall'altra sottomissione cordiale a Dio nella fede e nell'amore.

Le due prospettive non si escludono: le nostre osservazioni sulla parentela di pensiero ignaziano e spiritualità del dovere con la corrente che insiste sulla dicotomia tra l'affettività e la condotta razionale, già ce lo hanno fatto presagire. Rimane ora da vedere come si articolano tra loro queste due correnti di pensiero. Se infatti la teologia morale e spirituale deriva le sue categorie dalle discipline filosofiche, non per questo può dimenticare o metter tra parentesi la sua ispirazione biblica. Di fatto, la conciliazione può e deve essere tentata.

3. AFFETTIVITÀ E DINAMISMO DELLA PERSONA

La presentazione successiva delle due grandi correnti della vita morale ha indubbiamente accentuato il loro carattere antinomico rispetto alla valorizzazione dell'affettività. Ma ora dobbiamo chiederci se, nonostante questa prima impressione, una riflessione più approfondita non ci farà scoprire punti d'incontro, tali da formare una base di partenza per una eventuale conciliazione.

Notiamo in entrambi i casi l'affinità della prospettiva etica. Il problema è sempre la realizzazione della persona. Se vogliamo dunque stabilire un confronto preciso, dobbiamo partire da una concezione dinamica della vita morale.

Qualsiasi sforzo morale si propone come fine il controllo e il superamento delle pulsioni immediate per subordinarle a un progetto più ampio e orientato all'avvenire. Poco importa, dal punto di vista dello statuto dell'affettività, che il senso dei valori superiori abbia origine nella ragione, nella Rivelazione, nella società o in un super-Ego dalle forme individuali; si manifesterà sempre una dicotomia tra un livello pulsionale immediato e un campo di realizzazione sottomesso ad altri valori. Non esiste alcuna cultura la cui pedagogia non presupponga una tensione morale verso un livello assiologico che bisogna chiamare superiore.

Poste di fronte a questo dato fondamentale, le filosofie mo-

rali classiche si sono sforzate di giustificarlo e formalizzarlo. Ci siamo fermati su quelle che hanno segnato fortemente la riflessione occidentale. La loro linea direttrice appare costante: esse subordinano la particolarità della pulsione affettiva all'universalità della ragione. Per esse, questa proposizione è un principio normativo; Kant vi vede il fondamento della metafisica dei costumi. Corollario di tale principio: la pedagogia affettiva deriva dalla necessità d'imporre l'universalità razionale alla particolarità soggettiva, e dunque, in un primo momento, propone una svalorizzazione dell'affettività.

Abbiamo detto che il pensiero cristiano si era adattato a questa visione delle cose. In particolare la prospettiva stoica era parsa atta a giustificare certi atteggiamenti spirituali appartenenti alla tradizione vissuta dai fedeli.

La ragione prima va cercata nel dinamismo del progetto spirituale. Chi infatti si dà alla vita spirituale, si sforza di unificare tutta la propria vita in funzione di un assoluto. Tale senso dell'assoluto può variare secondo le religioni e le discipline spirituali: tuttavia è sempre presente. Rispetto a questa ricerca di assoluto, tutte le pulsioni affettive particolari sono avvertite come cause di dispersione o di deviazione. Ne consegue uno sforzo radicale di subordinazione. Il processo spirituale somiglia singolarmente alla prospettiva etica razionale.

Nella ricerca spirituale, il valore assoluto apre alla coscienza una dimensione infinita: pensiamo per esempio alla ricerca cristiana del Dio di amore e di santità. È chiaro che in un primo tempo qualsiasi altro valore e qualsiasi altro desiderio impallidiscono e scompaiono di fronte a questo dinamismo dominante. Dal punto di vista strutturale non c'è dunque differenza fra la rinuncia a una pulsione immediata per meglio attingere l'assoluto, e la stessa rinuncia operata per agire secondo ragione. La medesima cosa si può dire per la disciplina delle pulsioni corporali di desiderio e di aggressività.

La prospettiva teologica cristiana rafforza singolarmente questa prima posizione dicotomica. Introducendo infatti l'idea di una vita eterna nel secolo avvenire, definisce come caduche tutte le attività terrestri e svuota dall'interno il dinamismo affettivo di cui esse sono oggetto. Nel suo modo veemente, san Paolo esprime questa situazione: «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, co-

me se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno: perché passa la scena di questo mondo! » (1Cor 7,29-31). Certo, non pretendiamo che questa dottrina paolina solletichi gradevolmente i nostri orecchi moderni. Ma la Scrittura non può essere annullata. Riconosciamo dunque lealmente che non si può evacuare ogni idea di dicotomia affettiva: poiché il mondo presente si oppone al mondo celeste, similmente si contrappongono le loro attività e i sentimenti che essi ispirano. Il Signore stesso ci avverte: « In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato del pane e ve ne siete saziati. Cercate dunque non il nutrimento che perisce ma quello che dura per la vita eterna » (Gv 6,26-27). Giova qui notare l'importanza etica della considerazione di una vita eterna. Il Platonismo, da parte sua, non può essere ben compreso se non nella prospettiva dell'immortalità dell'anima. Quest'idea influenza il suo atteggiamento etico e particolarmente la sua posizione nei riguardi dell'affettività fondata sulle pulsioni corporali. Qualunque critica si rivolga alle costruzioni platoniche, è difficile negare l'esistenza di un legame fra la percezione di un assoluto dell'esigenza etica e il senso del primato dei valori eterni. Tale è certamente la ragione per cui tanti Padri della Chiesa si sono sentiti a loro agio davanti alle tesi platoniche. Esse confortavano singolarmente il loro senso di un'etica pasquale: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! » (Col 3,1-3).

La considerazione della vita eterna, come porta all'accettazione di una dicotomia affettiva, così giustifica una morale del dovere. Non che la morale cristiana sia unicamente, e nemmeno principalmente, una morale dell'obbligo nel senso kantiano della parola. Ma il comandamento e il dovere presente contengono una volontà di Dio il cui compimento manifesta l'autenticità dell'amore. Tale è l'avvertimento del Cristo: « Non chi dice "Signore, Signore" entrerà nel Regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli » (Mt 7,21). Stabilendo così il primato dell'azione retta su un preteso attaccamento affettivo, il Cristo sottolinea la possibilità di due livelli d'impegno: uno effettivo, l'altro affettivo. Nella misura in cui può apparire

un conflitto fra i due, soltanto il primo testimonia l'autenticità dell'amore.

In queste osservazioni che giustificano una certa dicotomia fra affettività e condotta morale, abbiamo sempre supposto di trattare il primo tempo dell'impegno personale. Che significa questo? Non siamo abituati a considerare uno sviluppo dell'atteggiamento morale: se fondiamo l'etica unicamente sull'obbligo, questo può soltanto imporsi a tutto, sempre e dovunque. Ma abbiamo mostrato altrove²⁰ che la crescita della vita spirituale comporta una evoluzione degli atteggiamenti morali. Ad un primo momento di conversione segue un momento di autonomia che sfocia, infine, in una comunione. La nostra accettazione di una dicotomia fra affettività e impegno razionale non significa dunque una posizione definitiva, ma qualifica il primo momento della soluzione del problema etico.

In ogni modo adesso occorre esaminare il senso della morale in quanto deriva dalla tradizione ebraica, e interrogarci a proposito degli elementi nuovi da essa introdotti.

La differenza tra le due correnti di pensiero che abbiamo presentato è duplice. La prima concerne il senso dell'uomo: secondo l'una, l'uomo è un essere duale che deve far prevalere la ragione sull'istanza sensibile; secondo l'altra, l'uomo è uno, ma la tensione si situa fra il suo cuore e il suo impegno verso una realtà esterna. La seconda differenza opera al livello della libertà: da una parte la libertà è concepita come indipendenza da ogni exteriorità, dall'altra essa è in relazione con la libertà divina.

A dire il vero, quest'ultima opposizione fra autonomia ed eteronomia procede da un'ottica semplificatrice. Che l'uomo sia libero e padrone del suo destino, anche la tradizione ebraica lo afferma con forza: il cuore dell'uomo può volgersi verso Dio o allontanarsi da lui, scegliere la vita o la morte, l'amore o il peccato. La considerazione del rapporto con Dio non è dunque legata necessariamente ad una concezione particolare della condizione umana: vari scolastici, e fra gli altri san Tommaso, hanno accolto la visione razionalista ereditata dai Greci, pur situando al tempo stesso l'uomo davanti a Dio.

Supposta dunque l'autonomia della coscienza, bisogna ancora chiedersi come la persona — cioè l'uomo intero — si ponga

²⁰ CH. A. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, P.U.G., Roma 1973.

davanti con Dio. Dal punto di vista teologico, che considera la condizione concreta dell'uomo, conviene notare immediatamente ciò che tale domanda presenta di approssimativo. Essa infatti sembra implicare una considerazione dell'uomo in primo luogo come totalità chiusa, di cui in seguito ci si preoccupi di stabilire il rapporto a Dio. Ma l'uomo non è una totalità chiusa; egli è sempre prevenuto da un Dio che si mette in cerca di lui per guarirlo e innalzarlo. Se all'uomo sembra di poter rivendicare una totale indipendenza, ciò non può accadere, in realtà, se non dimenticando la doppia ferita che, suo malgrado, lo apre: da una parte verso un mondo di peccato caratterizzato da cupidigia e violenza, dall'altra verso un mondo spirituale e soprannaturale che si offre alla sua scelta.

Dal punto di vista cristiano non si può dunque considerare l'istanza affettiva personale unicamente all'interno della sfera morale razionale tutta centrata sulla struttura ileomorfa dell'uomo; essa deve estendersi a tutte le componenti vitali che s'incrociano nella coscienza umana. In particolare, la riflessione sull'affettività può tanto meno fermarsi alla dicotomia tra pulsioni affettive particolari e ragione, in quanto una nuova vita è infusa da Dio e suscita un'affettività d'altro tipo. Inoltre la storia di ognuno è turbata dalla presenza del peccato, che introduce inclinazioni verso il male e perturba il rapporto fra i vari dinamismi affettivi.

Se ora teniamo conto del carattere sempre globale dell'affettività, quale lo ha stabilito l'analisi della coscienza affettiva, dobbiamo porci il problema dell'integrazione dei diversi livelli affettivi nell'unità del progetto personale. Per risolverlo con maggior precisione riprenderemo il dibattito instaurato dalla filosofia classica e vedremo che, anche al livello dell'analisi filosofica, un certo superamento della dicotomia affettività-razionalità è possibile. In seguito stabiliremo che la vita soprannaturale genera una prospettiva nuova nei confronti dell'istanza affettiva.

San Tommaso e l'unità della persona

Per quanto concerne la prospettiva filosofica si può stabilire, come abbiamo visto, un parallelismo fra il modo di concepire la struttura dell'uomo, da una parte, e il posto più o meno posi-

tivo riconosciuto all'affettività, dall'altra. Così gli aristotelici si sono opposti ai platonici e gli stoici agli aristotelici. Per Aristotele il dato primo dell'antropologia è l'unità fondamentale del composto umano; la sua morale prende dunque come criterio di misura l'apprezzamento del saggio, cioè di colui che è riuscito a stabilire l'equilibrio di tutta la propria persona. In contrapposizione alla dottrina peripatetica gli stoici hanno stabilito il principio dell'accesso alla piena libertà razionale e hanno respinto a questo scopo qualsiasi dipendenza dalle pulsioni corporali e dalle passioni.

Collocandosi in questa problematica, san Tommaso opta risolutamente per la posizione aristotelica. Secondo lui gli stoici non hanno distinto bene l'affettività sensibile dalla tendenza razionale e hanno dunque considerato malattie tutte le passioni dell'anima²¹. Comunque si valuti l'interpretazione che dà dello Stoicismo, san Tommaso fa propria la posizione di Aristotele, per il quale le passioni sono cattive soltanto se sfuggono al controllo della ragione.

Meglio ancora, san Tommaso assegna alla dilettazione una funzione eminentemente positiva. Secondo la prospettiva biologica di Aristotele, essa accompagna necessariamente qualunque operazione vitale e ne costituisce il complemento naturale. Così scrive san Tommaso: « Il godimento proprio alle operazioni naturali ne accresce il valore: solo quello che è ad esse estraneo rappresenta un ostacolo. C'è dunque una dilettazione che nasce dalla stessa attività razionale, come quello che deriva dalla contemplazione o dall'operazione discorsiva. Una tale dilettazione non è di ostacolo all'uso della ragione bensì di aiuto, poichè facciamo con maggior attenzione ciò in cui proviamo piacere; e l'attenzione aiuta ad agire »²². È vero che, nel seguito dell'articolo citato, Tommaso enumera tre casi d'influsso negativo da parte dell'affettività corporale sull'uso della ragione. Ritroviamo allora l'aspetto dicotomico di cui abbiamo parlato: ma questa restrizione non distrugge il principio del valore dell'affettività razionale.

Per capire meglio quest'ultima, conviene invece stabilire un principio più generale. Poichè la dilettazione segue l'operazione, può svolgere rispetto a questa la funzione di causa finale;

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.24, a.2.

²² *Ibid.*, q.33, a.3.

dunque il movimento vitale si compie in essa²³. Così quando l'uomo prova piacere ad agire, dedica alla propria azione un'attenzione più forte e la compie con maggior diligenza. Tale effetto di concentrazione e di predilezione conferisce all'attività un valore più grande.

Non potremmo sopravvalutare l'importanza pratica di questo principio. Esso significa che, qualunque sia l'origine dell'attaccamento dell'uomo alla propria azione, quest'ultima ne riceve un incremento d'intensità e di valore. Mentre lo Stoicismo e poi Kant sono sensibili soprattutto a ciò che potremmo chiamare la purezza dell'azione morale, san Tommaso s'interessa altrettanto alla sua densità vitale e al suo impatto sulla persona.

In questa linea che considera la pienezza dell'azione morale e non soltanto la sua scaturigine razionale, san Tommaso non teme di affermare che l'affettività sensibile, nella misura in cui è subordinata all'autorità della ragione, concorre ad aumentare il valore dell'atto morale. Come nessuno dubita — egli scrive — che il compimento fisico di un'azione ordinata dalla ragione concorra alla perfezione del bene morale, così « appartiene alla perfezione del bene morale che l'uomo sia mosso al bene non soltanto secondo la volontà, bensì anche secondo la tendenza sensibile, come dice il salmo 83,3: "Il mio cuore e la mia carne hanno esultato nel Dio vivente", intendendo per cuore la volontà (tendenza razionale) e per carne la tendenza sensibile »²⁴. Non può esservi opposizione più diametrale e più cosciente alla dottrina degli stoici, che Kant, più tardi, riprenderà.

Siamo lontani, qui, da una diffidenza sistematica nei riguardi dell'affettività. Certo, san Tommaso non chiude gli occhi sul fatto che la pulsione affettiva può oscurare la chiarezza del giudizio e diminuire così la bontà dell'atto morale. Ma egli considera anche la proposizione inversa. Nota prima di tutto che l'unità del composto umano opera non soltanto nella direzione dall'affettività alla condotta razionale, ma anche nella direzione dallo spirito all'affettività: il fervore dello spirito comporta lo slancio affettivo, in modo che « l'effetto che ne riceve l'affettività sensibile è il segno di una volontà più intensa e indica una bontà morale più grande »²⁵.

²³ *Ibid.*, q.33, a.4.

²⁴ *Ibid.*, q.24, a.3.

²⁵ *Ibid.*, ad.1.

Conseguenza pedagogica di questo principio di azione totale: «Quando l'uomo, in virtù di un giudizio razionale, sceglie di avvertire l'effetto di una passione onde operare più prontamente grazie alla cooperazione della tendenza sensibile, questa passione dell'anima contribuisce alla bontà dell'azione»²⁶. Se l'ultima parola tocca sempre alla ragione, questa non esclude affatto l'affettività sensibile. Chi si sente inclinato a un tipo d'azione o a una professione, agirà saggiamente se segue tale inclinazione. La sua attività diverrà più pronta e più ricca. L'uomo deve darsi all'azione con tutto se stesso.

L'affettività razionale

Nell'ordine del riconoscimento della funzione che svolge l'affettività, con san Tommaso abbiamo fatto un passo importante rifiutando le dottrine morali fondate su una dicotomia assoluta fra la motivazione razionale e la pulsione passionale. Secondo la dottrina di san Tommaso, infatti, l'affettività può integrarsi nella deliberazione morale: quanto più forte e completa sarà tale integrazione, tanto più facile e ricco risulterà l'atto volontario. In questo senso, per riprendere l'espressione di un autore contemporaneo, il piacere non si oppone più, radicalmente, al dovere²⁷.

Perché fermarci a questa prima tappa? Non vi sono altri aspetti dell'istanza affettiva che ci obbligano a superare questa impostazione del problema? Fermarci qui sarebbe ammettere come base di riflessione che l'intero dominio affettivo derivi dalle pulsioni corporali. Ma la nostra precedente analisi dell'istanza affettiva si apriva sulla prospettiva di un livello affettivo superiore, comprendente molteplici aspirazioni trascendenti. Inoltre i testi di san Tommaso che abbiamo analizzato si fondano sull'ipotesi di una tendenza razionale (*appetitus intellectivus*) che è la volontà. Per essere fedeli al suo pensiero dobbiamo dunque considerare la funzione di questa affettività spirituale nella condotta dell'uomo.

Né gli stoici, che vedevano l'universo come un grande vi-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ ALBERT PLÉ, *Par devoir ou par plaisir?*, Cerf, Parigi 1980; vedi anche ROLLO MAY, *L'amore e la volontà*, Astrolabio, Roma 1971.

vente, e neanche Kant, che accettava unicamente il sentimento di rispetto per la legge, hanno negato in modo assoluto una certa affettività spirituale. Ma, centrati sulla loro analisi formale dell'opposizione sensibile-intelligibile, non hanno potuto sviluppare una descrizione tale da dare ragione dell'importanza di quest'affettività superiore nella condotta personale.

Max Scheler invece si è impegnato in questo compito. In primo luogo egli contesta la dicotomia fondamentale tra ragione e sensibilità: « I filosofi, scrive, sono stati lungamente inclini a un pregiudizio che vive ancor oggi e che ha origine nel modo di pensare degli Antichi. Esso consiste nell'applicare alla struttura dello spirito una divisione completamente inadeguata e nel separare la "ragione" dalla "sensibilità". Tale pregiudizio conduce ad attribuire in un modo o nell'altro alla sensibilità tutto ciò che non è ragione (ordine, legge, ecc.). Così siamo forzati a ridurre al livello della "sensibilità" l'insieme della nostra vita emozionale, e, presso la maggior parte dei filosofi moderni, anche l'insieme della nostra vita tendenziale, così come l'amore e l'odio »²⁸.

Certo, si sono manifestate delle resistenze a questa visione delle cose, tra gli altri con sant'Agostino e Pascal: ma bisogna concedere a Scheler che tali tentativi non sono sfociati in un'etica nuova, strutturata diversamente.

Senza tornare sulle analisi condotte nella prima parte di questo studio, possiamo notare — sempre con Max Scheler — che esiste una relazione immediata fra i valori morali e la loro percezione affettiva: meglio ancora, percepiamo affettivamente i valori. Per il fenomenologo tedesco, infatti, « affermando che è proprio dei valori essere dati soltanto tramite la "percezione affettiva di qualcosa", non pretendiamo che i valori non esistano se non *nella misura in cui* sono (o possono essere) affettivamente percepiti. È appunto un fatto fenomenologico che, nella percezione affettiva di un valore, il valore stesso sia dato come distinto dalla percezione che ne abbiamo, e ciò in ogni caso *singolo* in cui funziona la percezione affettiva, in modo che la scomparsa della percezione affettiva non sopprime affatto l'esistenza del valore »²⁹.

²⁸ MAX SCHELER, *Le formalisme en éthique*, trad. M. de Gandillac, Gallimard, Parigi, 7 ed., p. 226 (trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bocca, Milano 1944).

²⁹ *Ibid.*, p. 257.

Lungi quindi dal ridurre il valore alla sua percezione affettiva (la quale in certi individui è nulla o deviata), la moralità afferma semplicemente che la percezione dei valori coinvolge necessariamente un movimento affettivo. Se pensiamo — come abbiamo fatto precedentemente — al valore del bello o alla speranza, una tale proposizione ci parrà particolarmente pertinente.

Nella nostra prospettiva teologica, ci è utile corroborare l'asserzione scheleriana sulla percezione affettiva dei valori con una prima osservazione derivata dal pensiero di san Tommaso.

Questi infatti nota, trattando del dono di sapienza, che esistono due modi di percepire i valori morali: « La rettitudine del giudizio può derivare da due fonti diverse: primo, dal perfetto uso della ragione; secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. Così, per quanto concerne la castità, ne giudica rettamente con una ricerca razionale chi ha imparato la scienza morale; ma anche, a causa d'una certa connaturalità, chi possiede la virtù di castità »³⁰.

Di quale genere di connaturalità può trattarsi? Maritain la chiama, con ragione, una « connaturalità affettiva »³¹. Essa poggia infatti sull'armonia fra la tendenza corporale e il suo orientamento oggettivo. Ora, non appena consideriamo la sfera delle tendenze, vi includiamo l'istanza affettiva. Ma notiamo che qui si tratta non della coscienza del piacere legata alla soddisfazione della tendenza, bensì del sentimento che tanto l'intenzione morale quanto la sua attuazione sono ordinate rettamente. In altri termini: si tratta di una mozione razionale pienamente analoga a quella che ci spinge a lottare contro un'ingiustizia o a godere dell'azione morale altrui.

Anche da un altro punto di vista tale mozione razionale appartiene all'istanza affettiva. Mentre la ragione si muove nell'universalità della legge, la reazione connaturale s'instaura a partire da una situazione particolare. Il suo retto giudizio verte su una certa azione concreta, sentita in accordo o in disaccordo con una condotta retta. Ritroviamo qui la dottrina aristotelica che misura l'azione giusta sul comportamento del saggio. Quest'ultimo, in virtù della sua connaturalità col retto senso dell'uo-

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.45, a.2.

³¹ JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, DDB, Parigi 1939, p. 132. Sull'esperienza del valore, cfr. PAOLO VALORI, *L'esperienza morale*, Morcelliana, Brescia, 2 ed. 1976, pp. 165-178.

mo, può stabilire la giusta misura che qualifica la virtù morale. Nel saggio si opera di fatto un congiungimento tra giudizio razionale e inclinazione affettiva, emanazione dell'insieme della sua personalità. Si può dunque dire giustamente che la ragione stessa è oggetto di una mozione affettiva dalla duplice origine: la sua stessa percezione dei valori e la tendenza profonda della personalità.

Se ora passiamo all'esperienza spirituale, ritroveremo la stessa idea di mozione razionale. Ciò non deve sorprendere. Effettivamente la teologia spirituale si distingue pochissimo, dal punto di vista pratico, dalla filosofia morale: entrambe cercano di orientare l'esistenza personale secondo un sistema di valori. Ma mentre la morale si fonda sulla loro percezione razionale, la spiritualità li riceve dalla Rivelazione e ne fa l'esperienza in funzione di una vita soprannaturale.

Verifichiamo tale convergenza partendo da una riflessione sugli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio. Orientato verso una decisione da prendere, il loro procedere riflette quello della deliberazione razionale pur situandosi, grazie alla preghiera, nel quadro della vita di fede. Ciò che interessa, qui, è il momento della ricerca che sant'Ignazio chiama «tempo tranquillo», quando l'esercitante «non è agitato da diversi spiriti e utilizza le proprie potenze naturali, liberamente e tranquillamente»³².

In un primo momento — notavamo all'inizio di questo capitolo — la prospettiva spirituale subordina tutti i desideri particolari al desiderio fondamentale della vita eterna, mediante il compimento della volontà di Dio. Ora, tale giuoco dei desideri si opera attraverso lo spazio temporale della deliberazione, e dunque nel corso della ricerca deve farsi sentire l'elemento eterno e divino invocato con la preghiera. Tale è l'ipotesi che sottende la comprensione del testo ignaziano.

Ciò che suppone sant'Ignazio — testimone, anche in questo, tanto della tradizione spirituale della Chiesa quanto dell'esperienza comune — è che il soggetto sia sottoposto concretamente a pulsioni molteplici, chiamate da lui affezioni³³. Da dove vengono? Dal sostrato biologico? Dall'ambiente sociale?

³² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 177. Esamineremo in seguito il caso del discernimento spirituale propriamente detto.

³³ In spagnolo «*afecciones*»; in latino «*affectiones*» (*Esercizi spirituali*, n. 1). Considerate dal punto di vista dello sforzo verso la libertà, esse sono degli attaccamenti, soprattutto in quanto sono disordinate.

Dalla storia personale? Poco importa: sono complessi affettivi che già orientano la vita e incitano la persona a decidere secondo certe inclinazioni non sottoposte a critica.

Posto che tali pulsioni non siano peccaminose e dunque non si ergano direttamente contro la volontà di Dio, il punto decisivo è sapere se esse sono ordinate, *hic et nunc*, alla volontà di Dio sull'esercitante. Non basta — notiamolo — che queste affezioni non siano deviate, perché possano integrarsi spontaneamente al progetto spirituale; bisogna che siano sottoposte ad una critica secondo la luce della fede, o meglio ancora, per usare il vocabolario di sant'Ignazio, ad un discernimento.

Come può operarsi un tale discernimento secondo la dottrina contenuta nel libro degli *Esercizi*? O meglio, per stringere da vicino il nostro intento: come le diverse pulsioni affettive si accordano con una deliberazione razionale?

Non bisogna far consistere l'originalità di sant'Ignazio nell'affermazione sulla necessità di sottomettere le pulsioni particolari all'universalità razionale: su questo punto egli segue la tradizione filosofica ereditata dai Greci, e particolarmente dagli stoici. Ben più importante è l'enunciato della regola seguente: dopo aver precisato l'oggetto della scelta e la necessità di neutralizzare le affezioni, egli scrive, « domandare a Dio nostro Signore che voglia muovere la mia volontà e mettermi nell'anima ciò che devo fare nei riguardi dell'oggetto proposto, per la sua maggior lode e gloria, procedendo con esattezza e fedeltà tramite l'intelligenza e scegliendo secondo la sua santissima, benevola volontà »³⁴.

Questo testo notevole è intelligibile solo a due condizioni.

Prima di tutto, giova concepire l'azione di Dio come interiore alla volontà stessa. Una tale asserzione sorprende la nostra mentalità contemporanea per la quale la libertà non può, senza alienarsi, essere mossa da qualcosa che non sia la sua stessa spontaneità. Ma agli occhi del teologo la mozione interiore divina non lede la libertà; piuttosto la fonda, poiché Dio mantiene continuamente ogni essere nell'esistenza e « crea in noi il volere e l'operare » (Fil 2,13). L'interiorità di Dio a tutto è assoluta e non entra in composizione con lo stato e l'azione della creatura; essa si pone a un altro livello, che è quello dell'atto stesso di creazione. Tale è la dottrina classica certamente nota a sant'I-

³⁴ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 180.

gnazio. Inoltre si può considerare che la sua proposizione non tocca soltanto la sfera metafisica ma appartiene all'esperienza spirituale. Sant'Ignazio ha sperimentato come « la santissima e benevola volontà » di Dio poteva agire nel cuore della sua libertà per orientarlo, senza costrizione, verso la consumazione dell'amore.

La seconda condizione per capire il pensiero ignaziano è considerare che la mozione divina non soltanto non contraddice la libertà ma lascia intatto il processo di decisione razionale. Bisogna — dice sant'Ignazio — che il discorso dell'intelligenza sia esatto e fedele alle proprie leggi, e allora la considerazione ponderata dei vantaggi e degl'inconvenienti che presenta ogni aspetto dell'alternativa costituisce un'autentica luce spirituale³⁵.

Ci si può chiedere a questo punto se l'affettività ha ancora parte nella decisione. È chiaro infatti che una mozione divina così interiore non può, di per sé, emergere immediatamente alla coscienza. Sotto questo aspetto la decisione spirituale, pur abitata dalla presenza attiva di Dio, obbedisce alle strutture permanenti della razionalità.

Ma la dottrina ignaziana non si ferma qui. Per sant'Ignazio l'esercizio retto della ragione comporta un'inclinazione e una mozione proprie, paragonabili ad un'affezione sensibile. Così egli ci raccomanda: « Dopo aver applicato alla questione sotto tutti i suoi aspetti l'intelligenza e la riflessione, guardare da quale parte inclina la ragione. La deliberazione sull'oggetto in questione deve esser fatta secondo la più forte mozione razionale e non secondo qualche mozione delle potenze sensibili »³⁶.

Consideriamo l'ipotesi che la scelta sia stata compiuta senza avvertire chiaramente una attrazione razionale. Tale eventualità lascia insoddisfatto sant'Ignazio: come prendere una decisione vitale fuori da ogni ripercussione affettiva? Secondo il principio generale che abbiamo enunciato, qualsiasi manifestazione vitale deve suscitare una reazione affettiva. Il testo ignaziano sembra poggiare sullo stesso presupposto poiché aggiunge: « Dopo aver fatto una tale elezione o deliberazione, colui che l'ha fatta deve andare con premura all'orazione in presenza di Dio nostro Signore, e offrirgli questa elezione, affinché la sua divina Maestà

³⁵ *Ibid.*, n. 181.

³⁶ *Ibid.*, n. 182.

voglia riceverla e confermarla, se tale è il suo maggior servizio e la sua maggior lode»³⁷. Di quale ordine potrebbe essere la conferma divina, se non affettivo? Poiché si opera nella preghiera, essa si manifesta non attraverso nuove ragioni, già esplorate durante la deliberazione, ma nella pace e nel sentimento di una mozione razionale più potente. Tale è d'altronde l'indicazione che sant'Ignazio ci dà nel secondo tipo di deliberazione razionale: «La prima regola, scrive, è che l'amore che mi muove e mi fa scegliere un certo oggetto deve discendere dall'alto, dall'amore di Dio. In tal modo chi sceglie deve in primo luogo sentire in se stesso che l'amore più o meno grande portato all'oggetto della sua scelta, è unicamente per il suo creatore e Signore»³⁸. Per l'Autore degli *Esercizi*, la retta attività razionale è accompagnata sempre dal sentimento di una luce pacifica.

La conseguenza pedagogica di una tale posizione s'impone a chi cerca la volontà di Dio nella vita concreta: la decisione razionale procedente da puro raziocinio teorico non accede ancora alla sfera spirituale. Ideologia, diremo, e non spiritualità. Al vero padre spirituale spetta dunque la responsabilità di verificare se la decisione che il figlio spirituale gli sottopone appartiene all'autentica sfera vitale. Perché sia così, una mozione affettiva positiva deve accompagnarla. Non tener conto della sua presenza o della sua assenza espone a una quantità di successive disillusioni.

Applichiamo questo principio generale al caso particolare della vocazione alla vita consacrata. Diremo prima di tutto che, considerata nel suo contenuto oggettivo, questa costituisce un servizio migliore e più significativo di Dio e della Chiesa. Ma una data persona non può dedurre da questo principio il dovere di abbracciare tale vocazione. Le conviene infatti verificare, in secondo luogo, se Dio manifesta *hic et nunc* la propria volontà in questo senso. Come saperlo? Precisamente cercando una conferma che può essere soltanto d'ordine affettivo: qualunque vocazione autentica deve suscitare un'attrazione interiore. Aggiungiamo, seguendo in ciò la prudenza ignaziana, che non bisogna confondere tale attrazione profonda con l'entusiasmo giovanile, spesso superficiale. Sant'Ignazio ci avverte: «Se il direttore degli *Esercizi* vede che l'esercitante si trova ad essere

³⁷ *Ibid.*, p. 183.

³⁸ *Ibid.*, n. 184.

consolato e pieno di fervore, deve metterlo in guardia contro qualunque promessa o voto sconsiderato e precipitato. E più gli conoscerà un temperamento leggero, più dovrà metterlo in guardia e avvertirlo»³⁹. Ciò che vale nel caso d'una affettività un po' esuberante, può essere applicato anche nel caso di una razionalità intemperante. La deliberazione razionale deve sempre secernere una mozione affettiva profonda.

Come avevamo messo in luce una percezione affettiva dei valori e riconosciuto che l'intera personalità si impegna nella scelta razionale, così dobbiamo ammettere — in funzione della dottrina ignaziana — che il discorso razionale può trovarsi inglobato in un'istanza affettiva soprannaturale.

Non che questa appaia chiaramente alla coscienza: le è presente solo a partire da rappresentazioni d'ordine razionale, e come loro contraccolpo. Ma la sua esistenza appartiene ugualmente alla sfera dell'esperienza spirituale.

Dapprima, negativamente. Supponendo infatti che la decisione non rifletta la volontà attuale di Dio, essa susciterebbe resistenze interiori e non potremmo più parlare di « tempo tranquillo ». Concretamente, è difficile definire le forme che tali resistenze interiori possono prendere. Può essere un sentimento di malessere che il soggetto spesso cercherà di nascondere a se stesso, ma che persiste e può provocare in seguito perturbazioni più o meno profonde. È possibile anche che la resistenza provochi « atti mancati » e mille ostacoli vengano allora ad opporsi all'attuazione di una decisione che, tuttavia, sembrava chiara. Se il padre spirituale nutre dei dubbi sulla presenza di una resistenza segreta, presenti l'ipotesi contraria: il conseguente sentimento di liberazione offrirebbe la prova che il soggetto, talvolta per motivi elevati, faceva violenza a se stesso e occultava le reazioni in senso contrario, che tuttavia avvertiva.

Supponendo adesso che non si manifesti nessuna resistenza interiore, come descrivere positivamente il clima affettivo che avvolge la giusta decisione presa in funzione della preghiera?

Poiché non si tratta di una « consolazione » dai contorni riconoscibili, la cosa migliore è ricondurre la percezione della mozione razionale alla coscienza del suo accordo profondo col dinamismo del progetto personale. Per capire una tale proposizione, evidentemente bisogna scartare deliberatamente lo schema di

³⁹ *Ibid.*, n. 14.

uno stato di coscienza statico, definibile, e sostituirgli il senso di un dinamismo spirituale fondamentale. Quest'ultimo ha la propria fonte in una vita nuova comunicata da Dio nel Cristo ed è alimentato incessantemente dagli impulsi e dalle attrazioni dello Spirito Santo, che chiamano a un continuo superamento e orientano l'esistenza verso la pienezza della vita eterna. In breve: lo sfondo sul quale si svolge la vita spirituale può essere soltanto una certa gioia e pace. Per tornare all'ipotesi della decisione tranquilla, la conferma attesa del Signore prende la forma della pace e di un'allegrezza dinamica. Questa corrisponde all'ultima forma di consolazione descritta da sant'Ignazio: « Chiamo infine consolazione (...) ogni allegrezza interiore che chiami e attiri alle cose celesti e al bene proprio dell'anima, acquietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore »⁴⁰.

4. VALORIZZAZIONE PERSONALE E AFFETTIVITÀ

Che ci si ponga nella prospettiva morale o in quella spirituale, la realizzazione della persona suscita una ripercussione affettiva. Questa dunque deve essere considerata sintomatica rispetto alla riuscita del progetto personale. Ma, d'altro canto, la realizzazione affettiva, che permette di mobilitare e canalizzare le energie vitali, diviene a sua volta fattore di integrazione della personalità. Su questa tensione dialettica si fonda tutto il processo pedagogico della formazione affettiva.

L'ambiguità affettiva

Se consideriamo l'affettività nel suo primo aspetto di risonanza, dobbiamo ammettere che la valutazione di essa deve tener conto di una situazione umana complessa ove giuoca sempre una certa ambiguità.

Questa si manifesta già in funzione della crescita personale.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 316.

È chiaro infatti che i primi movimenti affettivi sorgono dalle pulsioni corporali più elementari: la fame, il piacere dell'attività somatica; esse preesistono a qualsiasi operazione razionale e si mantengono sotto i comportamenti più elaborati. Tuttavia, qualunque valore si riconosca alla spontaneità, è sempre necessaria una disciplina nei riguardi di queste prime manifestazioni del principio di piacere.

Indubbiamente ha origine qui la prospettiva dicotomica che oppone la pulsione immediata alla determinazione razionale. Nessuno può negare questo inizio della vita morale concreta; la società e poi la necessità della condotta razionale formalizzano questa situazione dicotomica.

Non v'è condotta umana senza disciplina affettiva. Tale proposizione s'impone in tutte le dottrine razionaliste della vita morale. Non insistiamo su questo punto che abbiamo già stabilito.

Ma anche se ci poniamo nelle prospettive filosofiche le quali integrano l'affettività nella condotta morale, non sfuggiamo completamente a questa tensione. Per essa, il problema diviene quello di cercare un equilibrio dinamico tra i diversi livelli di affettività. Ciò significa, da un altro punto di vista, la sollecitudine di subordinare i valori inferiori ai superiori.

A questo proposito Max Scheler riprende un'osservazione di Nikolai Hartmann sulla situazione paradossale dei vari livelli di valori, e possiamo farla nostra per gettar luce sullo sforzo di integrazione affettiva: « Tra le considerazioni che contiene la sua *Ethik* (di Hartmann), trovo particolarmente profonda — scrive l'autore del *Formalismo nell'Etica* — quella che concerne la "forza" relativa delle categorie etiche inferiori e la "debolezza" relativa delle categorie etiche superiori (...). Il principio coincide in gran parte con quello stabilito dal *Formalismus*, secondo il quale i valori sono tanto meno atti ad essere messi in pratica dal volere e dall'azione, quanto più sono elevati nella gerarchia assiologica »⁴¹.

Commentiamo brevemente questo testo importante per una pedagogia affettiva; esso mette in particolare rilievo l'ambiguità dello slancio affettivo.

Se i valori inferiori manifestano una grande forza rispetto

⁴¹ MAX SCHELER, *Le formalisme en éthique*, Gallimard, Parigi, 7 ed., p. 23, nota 1.

alla capacità di decisione, lo debbono prima di tutto al fatto che il loro potere si fonda sulla loro precedenza nel processo di formazione affettiva. Così i sentimenti vitali di benessere offrono la base per ogni valore di vita e di beatitudine. La loro anteriorità rispetto alla coscienza riflessiva conferisce loro una specie di evidenza primaria, e la soddisfazione dei bisogni elementari appare sempre la cosa più indispensabile e spesso la più urgente.

Invece i valori più alti, altruisti, estetici, religiosi, sono trasmessi dall'ambiente e prendono forma soltanto in una cultura. Come possono essere costringenti? In virtù della pressione sociale? Certo, ma tale pressione si esercita solo lentamente e, in un mondo pluralista, non può essere indiscutibile. In virtù del superamento spirituale che propongono? In realtà, è quanto bisogna dimostrare. L'osservazione decisiva a questo proposito è la seguente: più i valori chiamano al superamento, più sollecitano una risposta libera che sia espressione del dinamismo più personale. Proprio per questo la risposta appare un po' aleatoria e la sua intensità dipende dalla personalità profonda. Se ci atteniamo all'esperienza, converremo un po' malinconicamente che l'attrazione dei valori superiori dev'essere coltivata di continuo, mentre la ricaduta verso il primato dei valori biologici immediata segue una china naturale, troppo naturale.

Diremo dunque che la vita morale è sempre una conquista sulla natura. Non nel senso che non trovi nella condizione spirituale dell'uomo il suo fondamento e il suo slancio primo; ma nel senso che il dinamismo spirituale deve svincolarsi dall'influenza di altri dinamismi naturali, anteriori e più urgenti. Se la vita estetica è sorgente di gioia profondissima, quanti ne avvertono l'assenza come una sofferenza, o semplicemente come una mancanza?

Quali forme assume tale conquista?

Prima di tutto si può agire sul senso dell'urgenza dei bisogni primari. Qualunque disciplina tende a sottrarre il comportamento al loro impulso spontaneo e si presenta perciò come la prima tappa della formazione morale. Ma l'adulto deve anche imparare a considerare la propria vita globalmente e a preparare il suo avvenire in funzione di valori necessariamente mediati. L'uomo saggio e avveduto, avverte il Vangelo, vigila nell'attesa del ritorno del padrone: gli sciocchi fanno bisboccia e si trovano impreparati al rendiconto. Se spingiamo questo atteggiamento al suo limite estremo, l'avvenire non è altro che la vita eterna.

Essa si presenta al cristiano, in definitiva, come il termine ultimo, prendendo in considerazione il quale possiamo pesare nel loro giusto valore tutti i momenti intermedi.

Potendo combinarsi alla prospettiva precedente, la considerazione razionale si sforza piuttosto di relativizzare la particolarità del movimento affettivo primario in funzione dell'universalità potenziale che ha ogni azione veramente umana. È questo un pensiero fra i più fondamentali del formalismo kantiano. Non si può negare la sua grandezza, soprattutto se si osserva che l'universalizzare di diritto la condotta morale sfocia nel fondare solidamente il valore intangibile della persona umana. Infatti, nella misura in cui mi sforzo di pensare la mia azione come se potesse essere quella di ogni uomo, rifiuto di considerarmi un caso privilegiato e riconosco implicitamente che qualsiasi altra persona possiede la mia stessa dignità. Abbiamo visto che sant'Ignazio stesso fa appello a questa universalizzazione razionale per purificare e illuminare la decisione che l'esercitante deve prendere davanti a Dio.

Rimane un terzo aspetto nella conquista della condotta morale: far predominare affettivamente i valori elevati in modo che la loro attrazione serva da contrappeso alle pesantezze naturali, e vinca su queste.

Un tale procedimento può essere frutto solo dell'educazione morale e spirituale, e ne esamineremo con maggior agio le modalità. Notiamo soltanto il duplice aspetto di questa educazione: essa dipende dall'ambiente sociale ma anche dall'impegno personale. Da questo secondo punto di vista ogni vittoria particolare crea un terreno più favorevole; ogni sconfitta e ogni rinuncia non fanno che indebolire la sensibilità ai valori superiori e la disposizione ad attuarli.

Per chi vive nella fede e s'impegna nella vita spirituale, i valori superiori non sono da considerare soltanto nella loro entità comune; la loro forza di attrazione poggia su un principio reale nuovo che altro non è se non la grazia divina. In quanto il cristiano la possiede, essa svolge una funzione di rinnovamento del senso interiore. Secondo la parola di san Paolo: « Dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici: e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente, e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio, nella giustizia e nella santità vera » (Ef 4,22-24). Inoltre la grazia divina influisce sull'attuazione stessa della vita

morale concreta: con le sue ispirazioni, Dio dà la luce; con le sue attrazioni, dà la forza.

Nessuna meraviglia, dunque, che la trasformazione spirituale eserciti un'azione potente sulla condotta spirituale. Infondendo un nuovo senso dei valori e disponendo l'uomo ad agire secondo Dio, essa assicura il predominio dei valori più alti.

La carità, motivazione fondamentale

Prima di affrontare la descrizione della trasformazione spirituale, conviene fermarsi sul suo principio, che è anche quello dell'unificazione affettiva: la carità come motivazione fondamentale di qualunque progetto morale e spirituale cristiano.

Non c'è davvero bisogno di dimostrare l'importanza della carità nella vita morale cristiana. Ma è importante per noi sottolineare il problema che essa pone dal punto di vista dell'affettività: poichè la carità appartiene all'ordine affettivo, come s'inserisce nella condotta dell'uomo?

Per quanto ciò possa sembrare sorprendente a prima vista, ritroveremo a riguardo della carità l'aspetto dicotomico messo in rilievo dall'etica razionale. Conviene infatti distinguere, nel vocabolario neotestamentario, due accezioni del verbo amare, tradotte da due termini diversi: *phileîn* e *agapân*⁴². Senza voler forzare il rigore del loro impiego, certi contesti mostrano che non sono sinonimi.

Prima di tutto occorre notare che il comandamento dell'amore si esprime col verbo *agapân*. L'esempio più chiaro in questo senso ci è offerto da san Matteo: « Avete udito che fu detto: "Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico". Ma io vi dico: amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, che fa sorgere il suo sole sopra i cattivi e sopra i buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Perché, se voi amate quelli che vi amano, quale premio meritate? Non fanno altrettanto anche i pubblicani? » (Mt 5,43-46). Questo testo mostra chiaramente che se il comandamento dell'amore viene applicato ai nemici, non può indicare

⁴² Il problema qui posto è diverso da quello sollevato da A. NYGREN, *Eros et agapè*. Ritroveremo in seguito la discussione suscitata dalla tesi del teologo svedese.

un amore d'inclinazione, precisamente quello significato dal verbo *phileîn*: un amore di simpatia, un'amicizia.

L'amore di cui si tratta è dunque orientato non verso la reciprocità affettiva personale, ma verso l'azione concreta. Come esprimeva perfettamente un frammento di frase rifiutato dalla critica testuale, amare i nemici significa: « Fate del bene a coloro che vi odiano »; ed è quanto esprimerà anche san Paolo: « Se il tuo nemico ha fame, dàgli da mangiare; se ha sete, dàgli da bere: facendo così ammasserai carboni accesi sul suo capo. Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene » (Rm 12,20-21). L'amore dei nemici, che si esprime attraverso il perdono delle offese, si traduce nell'ordine dell'azione; è una benevolenza pronta a iscriversi nell'aiuto concreto.

In questo, d'altronde, non fa che prendere esempio dall'amore di Dio. Il quale è misericordia che si china sulla debolezza della creatura; è un amore generoso che fa dono di quanto ha di più caro: il Padre ci ha dato il Figlio unico. Certo, come ogni amore, la benevolenza del Padre sollecita una risposta; ma l'apertura primordiale del suo cuore non aveva altra motivazione se non l'amore stesso. Così, quando l'uomo ama il prossimo, e di preferenza i poveri e i malati, vuole soltanto riflettere la benevolenza universale del Dio vivente: « Ma quando dà un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi e ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Riceverai infatti la tua ricompensa alla risurrezione dei giusti » (Lc 14,13-14). La vera carità procede dal Padre: un medesimo amore discende da Dio, risponde a Dio e si comunica al prossimo.

Si può dire dunque che la carità ha veramente un carattere d'infinità perché ci fa partecipare all'amore divino: « L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (Rm 5,5). Ma tale infinitudine si ripercuote su tutta la condotta morale del cristiano. Questa è esercitata secondo virtù diverse, come il coraggio o la giustizia, ma riceve una motivazione trascendente grazie alla presenza universale della carità. Facciamo appello alla testimonianza dei santi: tutti hanno saputo dare alla propria vita la dimensione infinita dell'amore; tutti hanno agito per amore, e la loro vita quotidiana ne è stata trasfigurata.

Essendo partecipazione della carità divina, e dotata quindi di una vera infinitudine, la carità non può confondersi con una inclinazione affettiva determinata. La sua stessa universalità ci

impedisce di chiuderla in qualche affezione particolare. Certo, la carità può coesistere con un'affezione particolare, ma soltanto in forza di un principio nuovo. Posso vivere un'amicizia fondata su un compiacimento reciproco; la carità vera chiede che io conferisca ad essa il giusto valore situandola davanti a Dio e in Dio.

Se dunque ora cerchiamo di trasporre tale dottrina cristiana della carità nell'ordine della riflessione sul soggetto morale, dovremo rendere conto del suo aspetto dicotomico facendo appello ad una distinzione tra slancio affettivo e volontà. Quest'ultima fa passare l'atto nella sfera dell'universalità, quello la mantiene nella particolarità.

A livello di terminologia, san Tommaso per esempio vuole sottolineare la differenza tra disposizione della volontà e mozione affettiva⁴³. Così egli distingue amore, amicizia, dilezione e carità. Per lui l'amore è il movimento affettivo che fonda tutti gli altri modi di relazione agli altri; l'amicizia aggiunge all'amore l'idea di reciprocità benevola e di durata; la dilezione significa propriamente un atto della volontà poiché presuppone una scelta; la carità infine si esercita nell'ordine del riconoscimento della dignità personale. Perciò la carità, nella misura in cui poggia su un giudizio di valore derivante dalla fede e tale da imitare la carità di Cristo, si pone essa pure nell'ordine della volontà e può non prolungare uno slancio affettivo spontaneo: così avviene, come si è detto, quando amiamo i nostri nemici e perdoniamo le offese⁴⁴.

Abbiamo appena mostrato che la vita teologale di carità non elimina ogni tensione fra il movimento affettivo particolare e l'universalità della condotta razionale. Dicotomia che, d'altronde, ci viene chiaramente ricordata nella Scrittura: «Da questo conosciamo d'amare i figli di Dio, se amiamo Dio e osserviamo i suoi comandamenti; perché l'amore di Dio consiste nell'osservare i suoi comandamenti. E i suoi comandamenti non sono gravosi. Tutto ciò che è nato da Dio vince il mondo; e questa è la vittoria che ha sconfitto il mondo: la nostra fede» (1Gv 5,2-4).

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.26, a.3.

⁴⁴ Evidentemente, come vedremo più ampiamente in seguito, quando l'amore si rivolge a Dio si situa nella volontà, ma procede da uno slancio affettivo che supera la capacità del cuore umano. Ci troviamo allora in un caso singolare, poiché, mentre questo amore procede dal centro più personale e si dirige verso un essere personale, al tempo stesso accede all'infinito e, per il fatto che tutte le cose sono idealmente presenti in Dio, giunge all'universalità concreta.

Ma il cristiano che si sforza di far fruttificare pienamente la vita divina ricevuta in dono, rimane sempre fermo a tale dicotomia tra uno slancio e una legge? Il peso del comandamento non scompare mai? Tale è la questione posta dallo sviluppo della vita cristiana ⁴⁵.

La situazione stessa della coscienza affettiva ci indica già che l'esigenza d'integrazione dei livelli di vita deve sfociare in una certa unificazione affettiva. È proprio infatti della coscienza affettiva riferirsi sempre alla totalità personale. Come sono totalmente toccato dalle mie paure, dai miei odi, dalle mie gioie e dai miei amori, così ogni decisione personale nell'ordine morale suscita anche una risonanza affettiva. Come dice Pascal, « siamo imbarcati ». Inutile volere ignorare che la nostra coscienza si muove all'interno di un'istanza affettiva e che, in definitiva, saremo là dove sarà il nostro cuore. Meglio dunque considerare lucidamente la nostra vita affettiva in tutte le sue dimensioni e cercare d'introdurvi l'unità, il cui frutto sarà la pace.

⁴⁵ Cfr. a questo proposito CH. A. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, P.U.G., Roma 1973, pp. 182-215.

I PRESUPPOSTI DELLA PEDAGOGIA AFFETTIVA

Una volta stabilito il fine perseguito dalla pedagogia affettiva, dobbiamo chiederci come raggiungerlo. Tale sarà l'oggetto di questo capitolo, che si sforzerà di precisare i condizionamenti principali della formazione affettiva personale. Poiché si tratta di un compito assai complesso, è necessario tracciare alcune linee direttrici.

La prima concerne la condizione umana di colui che cerca di unificare la propria vita affettiva, ed è così fondamentale che non si può trascurarla: ogni sviluppo affettivo è sottoposto ad una costrizione temporale; e tale costrizione si applica tanto alla crescita necessariamente lenta dell'organismo quanto alla continuità dell'influenza sociale.

Nella nostra prospettiva di un progetto spirituale personale, s'impone con forza anche un'altra linea di riflessione: bisogna confrontare il dinamismo affettivo con l'istanza che prende l'iniziativa di tale progetto e ne guida l'attuazione, cioè con la volontà. Qualcuno dirà: non conviene lasciar libero corso alla spontaneità affettiva? Ma si tratta ancora di una presa di posizione volontaria che poggia su un giudizio di valore: la volontà è condannata come colei che reprime la realizzazione personale, e l'affettività valorizzata a priori in tutte le sue manifestazioni. E tuttavia, chi accetterebbe di lasciare che le pulsioni aggressive si scatenino?

Già l'inchiesta storica del capitolo precedente aveva messo fortemente in luce la tensione tra affettività e volontà. La conclusione cui eravamo giunti, di fatto, lasciava il problema aperto: la dicotomia tra affettività e ragione non soltanto non appare assoluta, ma dal punto di vista teologico domanda una conciliazione. Secondo il pensiero di san Tommaso, di sant'Ignazio, di Scheler, l'affettività penetra fino nella sfera razionale. Lungi dall'escludersi, affettività e ragione sono segretamente legate.

Studieremo dunque come volontà e affettività reagiscono concretamente l'una all'altra quando vengono reciprocamente alle prese.

Sia che si consideri la temporalità della persona oppure la sua attività volontaria, il problema della formazione affettiva implica inoltre un interrogativo previo: qual è il valore del piacere, affetto primo e fondamentale? La sua presenza va considerata come il segno indispensabile della realizzazione personale? O addirittura come la motivazione determinante della vita morale e spirituale? Quale base accettare per valutare lo sforzo affettivo che, in un primo tempo, contraddice al principio di piacere?

1. LA COSTRIZIONE TEMPORALE

Abbiamo già notato come l'affettività si riferisca alla temporalità costitutiva dell'esistenza umana e come tale riferimento sia legato al suo aspetto passivo. La reazione affettiva è sottoposta all'attesa dell'avvenimento che la suscita. Ma adesso vorremmo mettere in luce la costanza della costrizione temporale che si esercita sull'insieme del processo affettivo: la crescita affettiva segue una necessità iscritta nell'organismo e nella personalità.

Siamo noi sufficientemente consapevoli che la crescita obbliga ciascuno a mettersi profondamente in causa dal punto di vista affettivo? Non soltanto — come hanno mostrato gli psicoanalisti — le esperienze primarie della nascita, dell'allattamento o la scoperta della differenza sessuale contribuiscono a segnare la psiche individuale; anche gli incontri personali, i fallimenti, le malattie, i lutti costringono a ristrutturazioni affettive spesso dolorose. Bisogna dunque iscrivere sul conto della temporalità della condizione umana l'esigenza di maturazione: ancor prima di prender coscienza di una tensione etica, l'uomo si trova alle prese con un'affettività cangiante e onnipresente. Se almeno il fanciullo venisse formato ad anticiparla e a canalizzarla! In realtà, ognuno deve viver la propria esperienza e reagire da sé.

Dal punto di vista del comportamento etico, l'intervento

degli altri evidentemente è più frequente; ma ciò basta a renderlo soddisfacente per la formazione affettiva?

Come si può notare comunemente, qualsiasi gruppo sociale, famiglia, paese, scuola o nazione, impone una disciplina delle pulsioni sessuali e aggressive. Ma tale costrizione viene esercitata spesso dall'esterno, manifestando così un carattere arbitrario. A questo proposito, gli psicoanalisti hanno notato come l'imperativo sociale in materia sessuale contribuisca alla formazione di un super-ego sovrapposto ai desideri della coscienza e tale da spingerli alla clandestinità e al mascheramento. Se tuttavia lasciassimo che tali desideri si esprimano spontaneamente, non è affatto sicuro che non si formerebbero altre turbe affettive. In particolare, l'uso precoce priverebbe le funzioni sessuali di significato profondo e le relegherebbe al rango di produttori di piacere; con gran fatica potrebbero ritrovare il loro senso di strumenti dell'amore interpersonale. Si finirebbe allora per trovarsi nella situazione descritta da Rollo May: voler ignorare l'amore conduce all'estinzione del desiderio¹. Quanto alla liberazione degli istinti aggressivi, finora non è stata proposta. Ci si contenta di dirottarli verso il giuoco e lo sport... e l'onore di ognuno si identifica con quello della sua squadra di calcio!

Qualunque sia l'origine della pressione morale, rimanga essa esterna o sia interiorizzata come valore riconosciuto e assunto personalmente, lo sviluppo temporale mette la persona a confronto con le sue pulsioni, e non v'è esempio di alcuno che non sia stato sottoposto a qualche costrizione. Caligola stesso, per quanto libero fosse di soddisfare le sue pulsioni, non poteva tuttavia sovvertire l'ordine imperiale né sfuggire alla sua condizione mortale; ed è ben probabile che la sua « libertà » non apparisse tale se non entrando nella sfera del delirio. Neanche allora tuttavia, secondo l'interpretazione di Camus, l'imperatore sfuggiva al sentimento di solitudine. Evidentemente estraneo a questo caso limite, ogni uomo si sforza di costruirsi un progetto personale che attua in funzione del tempo; ne scopre le esigenze man mano che esse si manifestano.

Iscrivendosi all'interno di questo sviluppo temporale, le prese di posizione personali nei riguardi dell'affettività delineano intrecci che raramente raggiungono una configurazione ideale.

¹ ROLLO MAY, *Love and will*. Seguiamo la traduzione italiana: *L'amore e la volontà*, Astrolabio, Roma 1971.

Ad esempio: raramente il primo momento dell'accettazione cordiale della sfera corporale appare assicurato. Lo sarà tanto meno, quanto più l'individuo erediterà abitudini culturali negative a questo proposito. La diffidenza verso il corpo e particolarmente verso le pulsioni sessuali può condurre a una « pruderie » che scimmietta soltanto il vero pudore; quest'ultimo, lungi dal voler ignorare il corpo, lo integra nella personalità profonda. Oltre l'eredità culturale, la violenza stessa del movimento affettivo può rendere difficile la sua accettazione. In realtà l'accettazione non significa affatto complicità con l'azione moralmente condannabile: ma la pulsione violenta trascina facilmente la persona a valicare la frontiera tra il movimento naturale e la sua attuazione peccaminosa. Senza che sia necessario l'intervento di un super-ego esterno, la coscienza della mancanza di padronanza personale basta a impegnare in un movimento repressivo abbastanza affine al rifiuto.

Al momento dell'accettazione deve seguire quello dell'ordinamento delle pulsioni affettive sulle quali si esercita anche la costrizione temporale. Tale aspetto si rivela tanto più importante in quanto ammettiamo — come abbiamo mostrato nella prima parte di questo studio — l'ampiezza e la diversità delle componenti affettive. Di fatto, non si tratta soltanto di orientare le pulsioni fondamentali di desiderio e di aggressività verso i loro oggetti connaturali, man mano che questi si presentano alla coscienza; ancor più profondamente occorre integrare tale affettività primaria a quella che deve suscitare l'attività morale per riuscire — nel caso della vita spirituale — a situare l'insieme della persona in funzione del rapporto con Dio. È chiaro che un simile processo s'iscrive nello spessore temporale.

D'altronde non ci si può contentare di un ordinamento puramente statico. Iscrivendosi in un processo di edificazione personale, il problema affettivo si rivela ben più complesso.

Effettivamente, mentre le pulsioni fondamentali si dispiegano in virtù di un dinamismo endogeno, l'affettività derivante dalle istanze superiori, estetiche, morali e spirituali, non gode di una simile spontaneità. Pur radicandosi nella sostanza spirituale, dipende dall'ambiente culturale e dal sistema mentale personale; ciò le conferisce una malleabilità molto maggiore.

La grande differenza tra l'affettività radicata nell'organismo e l'istanza estetico-morale, per esempio, riguarda l'urgenza della loro soddisfazione. Una volta appagato, il desiderio corporale

conosce un abbassamento immediato di tensione e l'organismo, per un certo tempo, si mantiene in riposo: così avviene per le pulsioni sessuali ma anche per quelle aggressive. Invece, anche se il risveglio della coscienza estetica e morale può essere rapidissimo, la negligenza esplicita nell'adesione immediata, o il rinvio della loro soddisfazione ad un momento ulteriore, non producono insoddisfazione profonda se non in persone già ben formate. Tale osservazione del resto viene corroborata sul piano etico dottrinale. Lungi dal volersi fondare su una qualsiasi inclinazione particolare, il moralismo di tipo kantiano affida al solo imperativo categorico il compito di provvedere a mettere in opera la moralità. Per esso non si tratta di introdurre una inclinazione affettiva: in tal caso l'azione morale potrebbe solo decadere dalla sua purezza formale.

Ancor più delicata appare la situazione sul piano della vita soprannaturale: si può mai parlare, in questo caso, di una qualsiasi urgenza? Certo, abbiamo presentato precedentemente² una descrizione dell'affettività spirituale, ma ora dobbiamo osservare che essa qualifica un'esperienza la cui durata e intensità condizionano la presa pratica. Se ci atteniamo alla realtà spirituale percepita comunemente, è giocoforza constatare che essa non manifesta una vera urgenza di realizzazione. Di fatto, dato che la prima formazione cristiana poggia di preferenza sul sentimento morale, spesso soltanto per questo tramite la vita spirituale acquista un peso di affettività; ciò implica il pericolo di riferire alla vita morale il dinamismo affettivo che, di per sé, dovrebbe accompagnare l'istanza spirituale.

Nella nostra prospettiva di unificazione affettiva dell'uomo spirituale, è facile comprendere che il raggiungimento di un tal fine implica una lunga e complessa pedagogia. Bisogna non soltanto ordinare i diversi elementi di un'affettività plurima, ma svilupparli ed anche, per quanto riguarda l'affettività propriamente spirituale, rendere ad essa sensibile una coscienza spesso poco desta.

Una pedagogia del genere presenta un duplice aspetto: individuale e sociale. Ma anche quest'ultimo, dovendo essere interiorizzato, fa appello ad un consenso volontario. Eccoci dunque

² Si veda il capitolo III.

condotti — poiché la nostra affettività deve sempre prendere forma personale — ad esaminare il rapporto che essa intrattiene con la volontà.

2. VOLONTÀ E AFFETTIVITÀ

Per fare questo esame non è necessario che affrontiamo direttamente il difficile problema dell'essenza della facoltà volitiva — tale formulazione scolastica, del resto, è lungi dall'essere accettata dalla psicologia moderna —; ci basta considerare che nella vita affettiva si manifesta un'istanza volontaria: essa può ad esempio inibire un movimento aggressivo, accettare o rifiutare un'amicizia.

La repressione volontaria

Un primo tipo di intervento del volontario sull'affettivo prende la forma della repressione. Certo, oggi una simile idea suscita una reazione radicalmente negativa. Ma Rollo May, nel suo libro *L'amore e la volontà*³, osserva che l'epoca vittoriana aveva valorizzato la cosiddetta forza di volontà. L'uomo di quel tempo compiva ogni sforzo per agire sull'ambiente che lo circondava, per regnare sulla natura e governare la propria vita secondo determinazioni razionali. L'uomo occidentale dell'Ottocento si ricongiungeva così con il razionalismo stoico. Con una grande differenza però: mentre il saggio dell'antichità prendeva coscienza della sua impotenza nei confronti della natura, l'uomo moderno si appoggia su una capacità tecnica di agire sulla società, la natura e il proprio corpo.

Notiamo che, in una prospettiva come nell'altra, l'affettività subisce una svalutazione radicale, non potendo rivendicare un posto autonomo, ma dovendo sottomettersi ad una norma impostale dalla volontà razionale.

Per lo stoico tale norma altro non è che la necessità della natura, la cui legge universale coincide con la legge della ragione,

³ ROLLO MAY, *L'amore e la volontà*, p. 201.

poiché l'una e l'altra manifestano il Logos, l'intelligibilità del reale. Ogni affetto, al contrario, è particolare; la sua esigenza di realizzazione individuale offusca la bellezza armoniosa del tutto. Esso deve scomparire. Come abbiamo già osservato, è grande l'analogia tra questa posizione e quella del Kantismo. Solo che, per Kant, l'universalità intelligibile non è situata dalla parte della natura ma da quella dello spirito. La norma dell'azione, per elevarsi all'universalità, deve potersi applicare ad ogni persona. A tal fine deve dominare sulla particolarità del desiderio sensibile.

Un processo piuttosto simile si verifica per l'eroe della forza di volontà. Ma per quanto lo riguarda, si tratta di imporsi non tanto una norma morale quanto un obiettivo da raggiungere. Certo, egli giustifica razionalmente tale obiettivo, e la giustificazione appare tanto più agevole in quanto, spesso, la sua attività si svolge nell'ordine sociale senza mirare a tornaconti personali: si tratterà, ad esempio, di un comando da eseguire o di una missione da compiere. Ma anche in questo caso la regola fissata dalla ragione fa tacere le rivendicazioni dell'istanza affettiva.

Non si può negare che una simile mentalità volontaristica si ritrovi nella storia della spiritualità ed abbia contribuito a disegnare una fisionomia spirituale piuttosto frequente nell'Ottocento. Contaminazione derivante da una mentalità più generale? Permanenza di una tradizione venata di stoicismo? Tentazione sempre presente di risolvere con la violenza il problema affettivo? Quali che siano le origini storiche, l'atteggiamento spirituale da taluni denominato « ascetismo » merita il nostro esame, sia pure circoscritto al solo rapporto della volontà con l'affettività.

Il nodo di tutta la questione si trova forse nell'idea di una perfezione formale da acquistare.

Se infatti si considera che lo scopo della vita spirituale si confonde praticamente con un ideale determinato da un insieme di leggi, di regole e di regolamenti, si ricade abbastanza facilmente negli atteggiamenti sopra descritti, secondo i quali i movimenti affettivi particolari sono sottomessi alla costrizione di una norma estrinseca. Per quanto tale norma possa essere stata elaborata da uomini saggi o da santi, il suo valore viene ben presto occultato dalla propensione dell'asceta a considerarla una specie di assoluto formale, senza far rivivere lo spirito d'amore che la animava. In questa prospettiva, la generosità dello sforzo

appare tanto più assicurata, in quanto la volontà impone delle rinunce ad inclinazioni naturali. Domina una figura di santità che la volontà ha il compito di realizzare a qualsiasi costo.

Contro simile concezione eminentemente autoritaria e repressiva della volontà, le critiche più profonde sono venute dal movimento psicoanalitico freudiano.

Freud se la prendeva direttamente con la mentalità volontaristica della sua epoca e del suo ambiente⁴. Una delle sue scoperte fondamentali riguarda precisamente il fatto che ciò che determina la condotta non deriva dalla forza della volontà ma dalle pulsioni affettive che la volontà si è sforzata di reprimere. Anche se in certi casi essa sembra riuscire in tale repressione, quante sorprese penose! Qui non ha molta importanza che la repressione sia stata oggetto di una scelta deliberata oppure imposta dall'ambiente educativo: il problema affettivo che si credeva liquidato riemerge inopinatamente.

Molteplici sono le forme di tale risorgenza. La più semplice consiste nel risveglio brutale di un istinto sessuale che si credeva assopito o controllato. Molto tardi, a volte, quando tutto sembrava sistemato, si manifesta alla coscienza il contenuto di un'attività sessuale di cui non si possedeva che una conoscenza globale e in qualche modo astratta. Se tale risveglio si verifica in occasione di un'eccitazione esterna, il controllo sarà tanto più difficile, in quanto nulla vi aveva preparato il soggetto.

È il tema di molti romanzi che studiano il comportamento della donna sposata la quale, nell'adulterio, si risveglia alla sensualità. Ma il periodo recente, a causa di una maggior facilità nei contatti, ha visto numerose persone consacrate scoprire un'istanza affettiva profonda e lasciarsi trasportare dall'onda sotterranea da essa suscitata e sulla quale una « volontà » smarrita non aveva più presa.

Un'altra forma di manifestazione della pulsione repressa si traduce in conflitti ai quali il soggetto fatica a resistere. È possibile, ad esempio, che l'ambiente abbia imposto ad un individuo una scelta professionale o un ciclo di studi che ha accettato soltanto contro voglia: donde un conflitto interiore che ingenera risentimento. Questo, a sua volta, può diventare rancore cosciente ed alimentare un desiderio di vendetta. Non sempre è così:

⁴ Su questo aspetto, cfr. ROLLO MAY, *op. cit.*, *passim*.

accade anche che un tipo di azione accettato con entusiasmo si concluda con un insuccesso. Il soggetto allora ne addossa la responsabilità ai genitori, agli educatori o ai superiori i quali non hanno saputo prepararlo al suo compito. Su simili stati interiori, la volontà ha tanto meno presa, in quanto le responsabilità si perdono nell'indeterminatezza del passato. Coloro i quali esercitavano l'autorità avrebbero dovuto tener maggior conto dei desideri profondi della persona e comunque questa avrebbe dovuto esser condotta ad assumere chiaramente le decisioni riguardanti il suo avvenire.

In modo ancor più acuto Freud ha mostrato come sotto gli atteggiamenti volontari giustificati da considerazioni morali si nascondessero pulsioni apparentemente scomparse. La forza di volontà è ben lungi dall'essere trasparente! Se applicata al governo degli altri, essa si può appoggiare su una inconfessata volontà di potenza. Ammettiamo pure che l'ambizione degli uomini politici sfugga soltanto agli ingenui! Il caso è più grave quando, ad esempio nella vita religiosa, l'ambizione è stata espressamente rinnegata. Si voleva che l'autorità fosse servizio; ma il desiderio di dominio rimane sempre all'erta. Esso, d'altronde, può assumere forme meno vistose dell'esercizio diretto dell'autorità. Molte persone si accontentano, quali eminenze grigie, di influire sugli avvenimenti per interposta persona. Al limite, si potrebbe pensare che i fanatici esecutori delle decisioni terroristiche conoscono la soddisfazione di partecipare alla potenza occulta dei loro mandanti.

Il travestimento delle pulsioni sotto l'abito volontario non è meno frequente quando la repressione riguarda la condotta personale. Per comprendere simile gioco, bisogna intendere con esattezza la complessità della psiche umana. Se è chiaro a tutti che la vita tende di per sé allo sviluppo e alla piena realizzazione, pochi prestano attenzione al fatto che allo stesso tempo si manifestano un istinto di morte e tendenze masochistiche. Senza giungere a concepire, con Freud, un istinto di morte che sviluppa un'energia inversa ma pari a quella dello slancio vitale, riconosciamo — come abbiamo già notato all'inizio di questo studio — che esistono pulsioni negative alle quali i conflitti aprono un campo dinamico. Diventa dunque possibile considerare la repressione volontaria delle tendenze di vita come un travestimento delle forze oscure di negazione e di morte. Questo si verifica, ad esempio, nelle discipline corporali: perché siano auten-

tiche, bisogna che siano esercitate in vista di liberare altre energie vitali e nella misura conforme allo scopo ricercato.

Facciamo ancora l'ipotesi che non siano all'opera pulsioni negative: rimarrebbe comunque il fatto che l'atteggiamento volontaristico sfocia in un mancato profitto. Come osserva Ernest Schachtel⁵, l'uomo del periodo vittoriano cercava di negare la propria infanzia, di reprimere le proprie tendenze irrazionali e i cosiddetti desideri infantili, in quanto tutto ciò era incompatibile con l'immagine di sé che si era costruito, quella di uomo adulto e responsabile. Ciò che viene rifiutato dall'eroe della volontà è tutta quella parte che nell'uomo è dipendenza e recettività. Praticamente, questo porta ad un modo di vivere nel quale occupano ben poco spazio le sfere dell'immaginario, del simbolico, del sogno e dell'arte. Se tale mentalità si associa ad una formazione tecnica, finisce per produrre quelle persone «serie», incapaci di rispondere alle aspirazioni e alle domande del Piccolo Principe. Il volere razionalizzato conduce all'inaridimento e all'impovertimento.

Volontarismo e morale cristiana

Un simile atteggiamento pone alla morale cristiana un problema specifico. Essendo infatti tutta quanta fondata sul primato della carità, essa non può permettere che l'affettività in quanto tale venga svalutata. Certo, la carità appartiene all'ordine soprannaturale per il fatto che viene riversata nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rm 5,5), ma il suo esercizio si riferisce in modo prioritario all'esempio di Cristo: «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati» (Gv 13,34). Ora Cristo ha manifestato una carità compassionevole, attenta alle debolezze sia fisiche che morali, con una predilezione per i bambini, i malati, i peccatori, i dimenticati. A sua volta la carità del cristiano deve manifestare gli stessi caratteri: la carità, scrive san Paolo, è longanime, servizievole, generosa, disinteressata (cfr. 1Cor 13,4). Il meno che si possa dire è dunque che la vita cristiana, lungi dall'ignorarli, si manifesta attraverso i moti affettivi.

Anche da un altro punto di vista essa fa riferimento all'istanza affettiva. Come abbiamo notato, già la legge del Nuovo

⁵ Cfr., ROLLO MAY, *op. cit.*, p. 201.

Testamento trae la propria origine concreta da Cristo che la promulga e la incarna nella sua vita esemplare. La sua attuazione da parte del fedele non può dunque essere disgiunta da un riferimento vissuto alla persona di Cristo; il che equivale a dire che la vita cristiana si muove all'interno di un rapporto interpersonale necessariamente affettivo. Questa osservazione, però, vale anche per la Legge antica, che non può essere compresa se si disgiunge l'osservanza dei comandamenti dal rapporto di fede e di amore verso la persona del legislatore... Ritroviamo qui il tema dell'Alleanza che abbiamo approfondito nel capitolo terzo. Secondo un'annotazione che mette bene in rilievo questo aspetto personalizzato dell'osservanza mosaica, «il comandamento (nell'Antico Testamento) non è mai presentato come un mezzo per acquistare l'Alleanza, bensì come il modo, indicato da Jahvè stesso, di vivere in unione con lui. Il comandamento è conseguenza della grazia, non ne è la causa. L'Alleanza è una comunione gratuitamente offerta da Jahvè, niente affatto creata dall'osservanza dei comandamenti. Vivere la Legge non significa pura conformità esteriore con una regola data; al contrario, la Legge è il modo di vivere l'Alleanza. È l'espressione di relazioni tra persone. E le benedizioni di cui parla l'Antico Testamento non vengono a coronare dall'esterno le buone opere. Esse consistono nel fatto di aver accettato l'unione intima offerta da Jahvè»⁶. In altre parole: bisogna costantemente ritornare all'idea magnificamente espressa dal *Deuteronomio* e ripresa dallo stesso Signore: tutta la legge è fondata sull'amore. «Maestro, domanda un fariseo a Gesù, qual è il più grande comandamento della Legge? Gesù gli risponde: Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti» (Mt 22,36-40).

È dunque impossibile alienare la vita morale cristiana dalla sua risonanza affettiva. Per esprimere questa proposizione in modo un po' provocatorio, potremmo dire che la morale evangelica contiene un aspetto romantico: in quanto morale dell'amore, non le è disdicevole qualche sentimentalismo.

⁶ EDOUARD HAMEL, *Les dix Paroles*, DDB, (città) 1969, p. 19. Su questo punto, cfr. la nostra *Vie morale et croissance dans le Christ*, P.U.G., Roma 1973, pp. 41ss.

Se ora passiamo dal comportamento morale al suo fondamento ontologico, ritroveremo la medesima critica sollevata contro l'esclusivismo volutaristico. Il volutarismo, infatti, è fondato sul postulato della pura autonomia razionale; ma la prospettiva teologica deve necessariamente correggere una troppo rigida concezione di questa autonomia. Non che il teologo — si pensi a san Tommaso — metta in dubbio un'autonomia senza la quale non si potrebbe parlare né di libero arbitrio né di peccato; ma egli afferma allo stesso tempo che l'autonomia razionale non esclude l'intervento divino: né esterno, in quanto Dio promulga una Legge che risponde alle esigenze della natura creata, né interiore, nella misura in cui con la sua grazia Dio illumina e fortifica lo spirito umano. Per il cristiano non può dunque essere questione di chiudersi nella propria sufficienza.

Ne segue che la vita morale cristiana si accompagna ad una recettività fondamentale. In pratica, ciò significa che l'istanza volontaria non si pone come autosufficiente, ma può e deve fare appello all'istanza più profonda del cuore nel quale Dio manifesta la sua presenza: « Dio, scriveva Pascal, è sensibile al cuore, non alla ragione ». Per questa via si trova reintrodotta nel comportamento concreto del cristiano un'istanza affettiva il cui ruolo sarà tanto più fortemente percepito, quanto più l'esperienza mostrerà come l'uomo è ferito, soggetto alla tentazione, sollecitato da tutte le parti. Così Paolo, lungi dal proporre ai Romani un modello di eroe stoico, descrive loro la condizione umiliata dell'uomo peccatore: « Io sono di carne, venduto come schiavo del peccato [...]. C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio » (Rm 7,14.18-19). La condizione concreta del cristiano suscita sempre una coscienza infelice che non può guarire a colpi di volontà, bensì per la grazia di Cristo.

Se si considera la volontà come un potere assoluto che si esercita sulle tendenze, si giunge soltanto ad una visione fallace e impoverita della vita morale. Ma, allora, perché una simile concezione ha potuto affermarsi così largamente? Una delle ragioni più importanti è senza dubbio che essa sembrava l'unica capace di salvaguardare il senso della libertà. Se la volontà non esercitasse un potere discrezionale sulle tendenze dotate di un'energia necessitante, chi — si pensava — potrebbe dirsi libero?

E non è che la critica freudiana della volontà indebolisca ta-

le impostazione. Al contrario! La mentalità del padre della psicoanalisi dipendeva fortemente dallo scientismo dell'ambiente: il suo progetto mirava a fondare una scienza psicologica analoga alla scienza fisica; solo che, invece di considerare forze elettromagnetiche, considerava forze psichiche. Di conseguenza anche noi, se vogliamo proporre una diversa concezione della volontà, pur prendendo le distanze dal determinismo freudiano dobbiamo salvaguardare la realtà della volontà libera; soltanto a questa condizione, infatti, rispettiamo la persuasione comune circa la libertà e l'affermazione della Scrittura: « Il Signore da principio credè l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere » (Sir 15,14).

La resistenza affettiva

Per risolvere il problema del rapporto tra volontà libera e affettività bisogna distinguere due livelli di riflessione sulla libertà. Il primo è trascendentale: per stabilire la possibilità della libertà ci si può fondare sull'infinitudine della ragione la cui capacità ontologica non può essere saturata da un essere particolare, oppure, alla maniera di Kant, partire dal fatto dell'obbligazione morale per giungere alla nozione di libertà quale condizione di possibilità. Ma questo livello metafisico non fornisce ancora una soluzione al problema psicologico riguardante il rapporto tra una volontà libera e le pulsioni affettive: si tratta di un rapporto di dominio assoluto o di conciliazione tra forze differenti?

Che la soluzione non sia evidente, ce lo conferma un'osservazione di san Tommaso sulla scia del pensiero di Aristotele. Quando l'autore della *Summa theologiae* si domanda se l'atto della tendenza sensibile è sottomesso all'impero della ragione, dà naturalmente una risposta affermativa, in quanto l'immaginario che propone alla tendenza una rappresentazione motrice appartiene all'ordine del particolare, mentre la ragione propone un'apprensione universale del bene; il potere volontario della ragione può dunque inibire la tendenza oppure integrarla in una costruzione più ampia. Detto questo, l'empirismo tomista constatata da una parte che l'atto concreto dipende dalle disposizioni corporali che sfuggono all'impero della ragione e, dall'altra, che l'innescò della tendenza ad opera della rappresentazione sensibile può precorrere ogni intervento razionale. Conclude dun-

que, con un testo ben noto: « Il Filosofo dice (*Pol.*, lib. I, 1250 b5) che la ragione si impone alle tendenze di desiderio e di aggressività non mediante un potere dispotico, come quello del padrone sullo schiavo, bensì mediante un potere politico o regale, che si rivolge a uomini liberi i quali non sono interamente sottomessi al comando »⁷. Il corpo infatti oppone al dominio della volontà la propria pesantezza, così come le tendenze gli oppongono la loro autonomia relativa. Se dunque ci poniamo dal punto di vista dell'attività concreta, la volontà si presenta come un potere piuttosto orientatore che non discrezionale; e la libertà appare meno un'autarchia razionale che non una facoltà rettrice di desideri. Nell'approfondire queste proposizioni, getteremo le basi di una pedagogia affettiva.

È sempre di pertinenza della ragione elaborare un progetto personale, che essa può determinare in funzione di valori universali o, nella nostra prospettiva teologica, in funzione della fede. Fondamentalmente si tratterà allora di amare Dio con tutto il cuore e con tutte le forze; il problema pratico consisterà nel volere e potere mobilitare tutto il proprio essere al fine di amare Dio totalmente; e da questo amore, come sappiamo, deriva l'amore universale del prossimo.

A complicare il problema, è il fatto che le tendenze esercitano il loro dinamismo in funzione di una rappresentazione. Ora, se è facile comprendere che le rappresentazioni percettive innescano le reazioni del vivente alla sua situazione — paura, reazione di difesa, attrazione, ecc. — non è altrettanto evidente che le rappresentazioni intellettuali esercitino una funzione simile. E, di fatto, bisogna distinguere la rappresentazione intellettuale speculativa, la quale rimane a distanza dall'oggetto e si vuole deliberatamente neutrale, dalla rappresentazione dell'intelligenza che orienta l'azione; in questo caso, bisogna dire con Aristotele, « è chiaro che comunque vi sono due facoltà motrici: il desiderio e l'intelletto. Intendo l'intelletto che ragiona in vista di uno scopo, in altre parole l'intelletto pratico, il quale differisce per il suo fine dall'intelletto teorico. Ogni desiderio è in vista di un fine »⁸.

Per usare un registro di espressione moderno, diciamo che la ragione pratica percepisce un valore e si sottomette al suo di-

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.17, a.7.

⁸ ARISTOTELE, *De anima*, III, 433. 9-15.

namismo. Mentre il medico può provare una ripugnanza naturale ad avvicinare certi malati, il senso dell'impegno incluso nella scelta della sua professione o il suo amore per gli altri possono svolgere un ruolo motore. Propriamente parlando, si tratta di motivi razionali. Ma se tali motivi prevalgono sulla ripugnanza, vuol dire che sono a loro volta dotati di dinamismo: il medico che si avvicina al malato contagioso non risolve speculativamente un conflitto; si impegna vitalmente. E d'altra parte ne proverà una soddisfazione morale.

Questo tipo di discussione fornisce la materia di tutti i casi di coscienza. Ma il problema della rappresentazione dinamica deve tener conto del fatto che essa può essere sproporzionata alla sua causa reale o addirittura deformata. Basterà dire al bambino che ha paura di uscire nel buio: « Non c'è niente », perché cessi la sua paura? D'altra parte la psicoanalisi ha dimostrato che una rappresentazione poteva esercitare un'azione aberrante non per il suo contenuto oggettivo, ma per ciò che simboleggiava: così si innescano fobie e impotenze.

Eccoci ben lontani dallo schema volontaristico secondo il quale era sufficiente che la ragione imponesse i propri motivi alle pulsioni sensibili. In realtà la volontà si trova alle prese con rappresentazioni di diverso tipo. I motivi stessi operano non tanto in virtù di un valore intrinseco che verrebbe stabilito da una scala di valori teorica, quanto in funzione del peso loro conferito dall'educazione, dall'ambiente o dalle scelte personali del soggetto. In altre parole: tali motivi sono confusi e partecipano di forze che non sono illuminate dalla luce attuale della ragione. E Freud ci ha insegnato che pulsioni oscure potevano contaminarli affettivamente e comunque influire sul comportamento concreto.

Una simile complessità dell'attività volontaria non distrugge la libertà; infatti è ancora la volontà libera che si esercita attraverso tutte le motivazioni. Ma la sua azione assume aspetti diversi da quello del comando. Essa consiste innanzitutto in uno sforzo di chiarificazione del senso profondo dei desideri: i desideri umani — come Freud ha mostrato — sono sempre complessi: non sono soltanto necessità psicologiche o desideri di successo sociale i quali cercherebbero di essere soddisfatti, ma desideri profondi della persona alla ricerca della sua realizzazione. Alla volontà spetta pure il compito di mettere in prima fila le rappresentazioni più valide, affinché si impongano alle riven-

dicazioni inferiori. In breve, invece di concepire una volontà che sovrasta un groviglio di desideri ed impone il proprio dominio, bisogna piuttosto concepirla immersa in un mondo di rappresentazioni dinamiche, tutta intenta a cercare, con pazienza e determinazione, di far prevalere attrattive superiori in funzione di un progetto personale. Ritornando alla metafora aristotelica diciamo che, per quanto il dominio politico della volontà possa essere concepito come un dominio di tipo presidenziale, essa deve sempre venire a patti con assemblee che esercitano pressioni particolari.

L'affettività volitiva spirituale

Ci si può domandare se una simile concezione sia ancora valida nel caso in cui la mozione affettiva proviene direttamente dalla sfera divina. Tale mozione spirituale superiore non è forse capace di imporsi a qualsiasi altra mozione, perfino razionale?

In quest'ordine di cose si possono presentare due casi molto diversi.

Primo caso: la mozione divina opera il rafforzamento del sentimento spirituale. Dio può infondere a qualcuno una fiducia che non è sostenuta da nessuna nuova luce sui mezzi per giungere allo scopo desiderato; oppure può dilatare l'anima accrescendo il fervore, la devozione, l'amore. Una simile dilatazione affettiva si apre su un orizzonte infinito, pur non determinando una forma particolare di azione.

Altro caso: la mozione affettiva si orienta verso una realizzazione concreta, per esempio verso la scelta di una vita consacrata. Allora, infatti, essa è accompagnata da rappresentazioni; e da questa congiunzione nasce il problema del discernimento tra una mozione affettiva e la coscienza rappresentativa.

Per risolvere un simile problema sant'Ignazio ha elaborato con cura le «regole per il discernimento degli spiriti». Ne riprenderemo lo studio più diffusamente; ma dobbiamo sottolineare fin d'ora che nella misura in cui una mozione affettiva comporta un'indicazione pratica, essa rientra sotto la giurisdizione razionale. Non che questa si erga a giudice supremo dell'azione di Dio nell'anima, ma sottomette ad un discernimento la consecuzione stabilita tra la mozione affettiva e la rappresentazione. Questo discernimento, d'altro canto, deve tener conto

dell'autorità ecclesiale, perché, per riprendere le parole di sant'Ignazio, « noi crediamo che tra Cristo nostro Signore, che è lo Sposo e la Chiesa sua Sposa, vi è uno stesso Spirito che ci governa e ci dirige per il bene delle nostre anime. Questo stesso Spirito e Signore, infatti, Lui che ci ha dato i dieci comandamenti, dirige e governa la nostra santa Madre Chiesa »⁹. Spesso questa giurisdizione razionale si concluderà nella constatazione che non vi è nessuna opposizione tra l'ispirazione concreta e le leggi generali dell'azione cristiana. Insomma, non va molto oltre la possibilità di rilasciare un *nihil obstat*. Qualche volta, al contrario, potrà nascere un conflitto¹⁰.

Finora abbiamo considerato il rapporto tra la volontà retta dalla ragione e le mozioni affettive particolari. Ma questo aspetto eminentemente pratico non esaurisce l'intera questione. Dobbiamo ancora chiederci se la volontà stessa, oltre il suo potere di libero arbitrio, non possieda un dinamismo che assimila la sua azione a quella di una mozione affettiva. Nel secondo capitolo abbiamo già mostrato l'esistenza di aspirazioni trascendenti. Ci basta ora precisare che la volontà stessa è inglobata in un desiderio vitale illimitato e di conseguenza appartiene all'affettività.

Considerata nella prospettiva metafisica scolastica, la volontà è una facoltà universale di desiderio, così come l'intelligenza è una facoltà universale di conoscenza. Una sola citazione di san Tommaso basterà a stabilire questa tesi classica: « L'anima, come dice Aristotele, è in qualche modo ogni cosa. Ora nell'anima si trova una facoltà di conoscenza e una facoltà di desiderio. Poiché il nome "bene" esprime la convenienza dell'essere con il desiderio — come è detto all'inizio dell'*Etica*: "Il bene è ciò che tutti desiderano" —, è chiaro che la volontà è ordinata all'essere »¹¹. Su questa universalità della volontà si fonda la responsabilità della scelta tra beni particolari: « L'appetito sensibile, spiega san Tommaso, non considera l'ordine universale del bene; poiché nemmeno il senso afferra l'universale. Ecco perché l'appetito sensibile si può diversificare... Ma la volontà considera il bene sotto l'aspetto universale del bene »¹². La scelta del

⁹ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 365.

¹⁰ Sui conflitti possibili, cfr. CH. A. BERNARD, *Formation à la vie consacrée*, P.U.G., Roma 1970, pp. 204-205.

¹¹ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q.1, a.1.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.82, a.5.

libero arbitrio avviene dunque su uno sfondo affettivo illimitato. Se è possibile resistere ad una pulsione particolare o scegliere tra due di esse, è perché l'infinito della volontà consente di opporre un dinamismo assiologico aperto sull'infinito all'energia sempre limitata degli affetti particolari.

Trasferiamo questa nozione astratta sul piano dell'esistenza personale. Alla volontà appartiene di elaborare un progetto secondo una certa gerarchia di valori. Questo progetto o, per riprendere un'espressione moderna quest'opzione fondamentale, svolge il ruolo di fine nei riguardi di tutte le disposizioni che ne condizionano l'attuazione. Più esso si caricherà di valore e più apparirà capace di imporsi a forze più deboli le quali, a loro volta, si propongono come fini particolari. Così l'ambizioso orienta tutti i suoi sforzi in vista di arrivare e il santo cerca di far concorrere tutto all'espressione del suo amore e alla manifestazione di una maggior gloria di Dio. Tale situazione differisce da quelle che abbiamo riferito all'eroe della volontà. Costui, infatti, imponeva alle velleità affettive una norma esterna; l'ambizioso e il santo suscitano coscientemente un dinamismo affettivo che sia dominante; lo slancio volontario si interiorizza nel cuore. La differenza diventa ancor più manifesta se si considera la spiritualità cristiana. Non si tratta soltanto di un progetto interiorizzato ma di un amore infuso: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). Certo, questo amore soprannaturale non va concepito in guisa di un affetto costantemente presente alla coscienza; non vi è infatti proporzione necessaria tra la virtù infusa e la coscienza che se ne ha. Ma non bisogna scartare l'idea che questo amore vero agisca nel cuore per condurlo ad un amore affettivo ed effettivo. Infine l'esperienza insegna che il dinamismo dell'amore soprannaturale tanto più s'impone alla coscienza quanto più uno si sforza di metterne in pratica le esigenze.

Per farsi un'idea più precisa dell'efficacia di questa carità, conviene considerare la condizione fondamentale del suo esercizio: essenzialmente legata ad una rivelazione, essa si orienta secondo le direzioni oggettive che questa le manifesta; la coscienza pratica, poi, non trae direttamente dall'amore la luce necessaria all'azione; abitualmente è informata dalla parola di Dio ricevuta nella fede.

Tale parola evidentemente è omogenea al dinamismo della

carità. Come questa deriva dalla presenza dello Spirito Santo, quella è tutta quanta ispirata da lui. Il racconto della storia della salvezza e la sua interpretazione profetica ci giungono infatti in una Scrittura garantita dallo Spirito Santo.

Risalendo ancora oltre, bisogna dire che gli stessi avvenimenti storici furono disposti dallo Spirito Santo. Da questa multiforme presenza attiva dello Spirito risulta che ogni movimento vitale il quale sostiene, dirige ed accresce la carità prende origine nello Spirito di Dio. Così si crea quello spazio spirituale in cui si muove la preghiera contemplativa.

All'interno di tale spazio, un elemento che si può chiamare singolare e il cui significato è universale si impone allo sguardo dell'uomo spirituale: la figura di Cristo che funge da modello all'esercizio della carità¹³. Di tale modello riteniamo soltanto due aspetti: da una parte esso appartiene tutto quanto alla sfera dello Spirito, poiché Cristo, concepito dallo Spirito Santo, trova il proprio definitivo compimento diventando mediante la risurrezione « spirito vivificante » (1Cor 14,45); dall'altra, l'imitazione di una persona si esercita sviluppando un dinamismo affettivo.

Nel seguire su quest'ultimo punto il pensiero di Max Scheler, osserviamo come gli atti che incitano all'imitazione si fondono « sugli atti di conoscenza assiologica quali la percezione affettiva, la preferenza, l'amore, l'odio »¹⁴.

Per comprendere il pensiero di Scheler basta fare appello all'esempio di tanti santi. Attratti dalla grazia a realizzare valori di amore, di oblazione, di povertà, essi li hanno trovati pienamente incarnati nella vita di Cristo e si sono attaccati al modello. Tale attaccamento personale, a sua volta, ingenerava in essi uno slancio nuovo per piantare il Vangelo al centro della loro vita. In tal modo si instaura quel circolo virtuoso che conduce dal valore alla persona, dalla persona al valore. E questo, in un clima affettivo di crescente intensità.

Tale congiunzione dell'affettività e dell'etica di imitazione trae la propria giustificazione dal significato profondo di quest'ultima. È sempre Scheler ad indicarcelo. Mentre la norma si impone al semplice *fare*, il modello mira essenzialmente

¹³ Su questo argomento cfr. la nostra *Vie morale et croissance dans le Christ*, P.U.G., Roma 1973, pp. 253-271.

¹⁴ MAX SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Parigi 1955, p. 571 (trad. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bocca, Milano).

ad un essere: « Chiunque prende un modello, scrive Scheler, tende a somigliare o a *diventare* simile al proprio modello e, così facendo, vive-per-esperienza-vissuta questa esigenza-di-dover-essere »¹⁵. In altre parole, se la norma morale è orientata verso l'azione, il modello concerne la vita stessa del soggetto. Ed abbiamo diffusamente mostrato che l'affettività si definisce come risonanza vitale. Vivere secondo il modello di Cristo non può che comportare il formarsi di un'affettività nuova. Secondo l'espressione paolina, si diventa partecipi dei sentimenti di Cristo (cfr. Fil 2,5).

A tutti i livelli — lo abbiamo visto — la volontà agisce per costruire una personalità che integra le diverse richieste dell'istanza affettiva. Più che come una forza onnipotente capace di imporsi in modo arbitrario, essa ci è apparsa come una facoltà orientatrice e ordinatrice delle diverse pulsioni. Posta al vertice dell'istanza affettiva, da lì essa osserva e dirige le altre forze.

3. PIACERE E DOLORE

Per far ciò, tuttavia, bisogna pure che essa segua un giudizio pratico: deve valutare le diverse mozioni affettive. Ora, queste appaiono di per sé cariche di un certo valore: il loro esercizio comporta piacere e dolore i quali, agli occhi della coscienza immediata, si impongono come criteri innati ed in qualche modo assoluti. Se la volontà vuole gestire i dinamismi affettivi, non deve forse, preventivamente, prendere posizione nei confronti di questi affetti primordiali? La ricerca del piacere è da considerare quale motivazione determinante dell'attività volontaria, morale e spirituale? E quale atteggiamento assumere nei confronti del dolore?

Quest'ultima domanda non può essere elusa, non fosse altro che per la sua importanza pratica, perché la fuga dal dolore appare come una motivazione più universale e più urgente della ricerca del piacere. La pulsione di aggressività-difesa, per subordinata che sia a quella del desiderio, spesso la precede ed è capa-

¹⁵ *Ibid.*

ce di occultarla: chi non si trattiene dal mangiare cibi che gli piacciono, qualora gli « facciano male »?

Dal punto di vista teorico, il problema è stato lungamente dibattuto dai filosofi greci. Qui ci limiteremo a valutare la teoria aristotelica che cerca di situare il piacere nell'integralità dell'agire umano; tuttavia, piuttosto che considerarla nel suo contesto storico, ci soffermeremo sulla trasposizione moderna che ne ha dato Albert Plé¹⁶. Il nostro interesse infatti è incentrato sulla verifica e la valorizzazione della nostra prospettiva.

Come al solito, Aristotele imposta magistralmente il problema: « Vita e piacere, scrive, formano una coppia indissolubile; poiché senza attività non vi è piacere e il piacere perfeziona l'attività »¹⁷. Nulla di più chiaro, come si vede; ritroviamo in queste linee l'impostazione della prima parte del nostro studio; donde, ora, il problema più preciso: « Ma, si interroga Aristotele, se attribuiamo valore alla vita, è a motivo del piacere che essa ci procura, oppure, se attribuiamo valore al piacere, è a motivo della vita che ne riceve accrescimento? Vita e piacere sono troppo legati perché si possa rispondere a tale domanda. Provare piacere è vivere e vivere è provare piacere; questi due sono uno »¹⁸. Da questa proposizione aristotelica fondata sull'esperienza possiamo trarre una conclusione provvisoria: il piacere non può essere contrario alla vita morale e spirituale, dato che è il segno della vita che si espande.

È possibile spingersi oltre e sottoscrivere l'affermazione di A. Plé: « Penso che il piacere, di fatto e di diritto, è oggetto di intenzionalità; esso ha una funzione finalizzante »¹⁹? Esprimendosi in tal modo, l'autore era consapevole di procedere con audacia e di opporsi ad altri psicoanalisti, come un Denis Vasse che scriveva: « Il principio di piacere non si può sostituire alla nozione di piacere come fine. Esso non è dotato di un'intenzionalità che orienti l'azione e il comportamento dell'uomo nel senso di una qualsiasi morale edonistica la quale miri al raggiungimento di un essere di piacere »²⁰. Per il fatto che il piacere corona un'attività dandole compimento, ne consegue forse, come

¹⁶ ALBERT PLÉ, *Par devoir ou par plaisir*, Cerf, Parigi 1980.

¹⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X5, 1175; citato da A. Plé, p. 149.

¹⁸ *Ibid.*, X, 4, 1075 10-20; citato *ibid.*

¹⁹ ALBERT PLÉ, *op. cit.*, p. 162.

²⁰ DENIS VASSE, *Le plaisir et la joie*, in *Lumière et vie* 114 (1973) 85.

sostengono Plé e gli edonisti, che esso acceda di per sé alla dignità di fine?

Non era esattamente questo il parere di Aristotele. Precisa infatti il Filosofo: « Il piacere perfeziona sì l'attività, ma non allo stesso modo come la perfezionano l'oggetto sentito e la facoltà sentente, quando entrambi sono validi; così nemmeno la salute e il medico sono allo stesso modo causa del fatto che uno stia bene. Il piacere perfeziona dunque l'attività, non come la perfeziona lo stato abituale immanente donde essa procede, ma come una specie di fine che viene ad aggiungersi in sovrappiù, così come alla forza dell'età viene ad aggiungersi in sovrappiù la bellezza »²¹.

In questa prospettiva, il primo posto spetta all'espansione immanente del vivente; e tale espansione per giunta procura piacere. Tanto più che — secondo una precedente osservazione del Filosofo — i piaceri sono di natura diversa: « Ogni senso, infatti, ha un piacere che gli corrisponde (questo vale per il pensiero e la contemplazione) ».

Bisogna dunque evitare la trappola del ragionamento astratto. Dire che il piacere è fine in sé senza precisare a quale livello lo si ponga, significa evidentemente correre il rischio di una soluzione di facilità nella ricerca dei piaceri immediati fondati sull'attività corporale. Qualsiasi moralista ammetterebbe la validità di una simile messa in guardia.

Albert Plé, d'altronde, corregge egli stesso ciò che la sua prima affermazione sulla finalità del piacere poteva avere di drastico. Egli osserva infatti che « la metafisica freudiana, nel corso della sua elaborazione, si è arricchita di un aldilà del principio di piacere che è stato chiamato principio di realtà, principio complesso e che, essenzialmente, rappresenta l'influsso del mondo esterno. Appartiene all'io scoprire il mondo, in quanto resiste alle pulsioni cieche ed anarchiche dell'*Es* (o *Id*) e che tuttavia gli può fornire oggetti soddisfacenti »²². Che partendo dal soggetto sottoposto alle proprie pulsioni si giunga a porre un mondo con il quale egli entra in relazione connaturale o che, come Aristotele ed i fenomenologi, si ponga innanzitutto l'esistenza di questo mondo il quale impone delle relazioni al soggetto,

²¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachèa*, X, 4, 1174 b 23-26; 31-33; e nella citazione seguente 19-20.

²² ALBERT PLÉ, *op. cit.*, p. 176-177.

i dati del problema affettivo non cambiano sostanzialmente: si tratta sempre di stabilire la rettitudine delle relazioni donde deriva la risonanza affettiva. E alla fine la riflessione del Plé sfocia proprio in una definizione del piacere fondato sulla relazione: « Il piacere è un vissuto relazionale e lo è nella misura in cui il bene morale è amato per se stesso perchè è bello »²³. Si trova in tal modo scongiurata la disastrosa tentazione del narcisismo: lungi dall'essere il senso dell'universo, l'io esiste e si realizza soltanto nella sua relazione con l'altro.

Di conseguenza emerge una nuova definizione dell'affettività: « L'affettività è l'epifania dell'Altro per il soggetto »; questa espressione di un autore contemporaneo ristabilisce la simultaneità della relazione soggetto-oggetto nella sfera affettiva²⁴.

Pur ammettendo che il piacere non debba essere in alcun modo oggetto di rifiuto o di disprezzo, noi non consideriamo tale nozione come il perno del problema dell'unificazione affettiva. Uno dei motivi del nostro atteggiamento è il fatto che la molteplicità dei livelli ai quali si manifesta il piacere impedisce di considerare univoca tale nozione. D'altra parte non è possibile ridurre ad essa gli affetti positivi suscitati dall'attività: la gioia, ad esempio, è forse soltanto un piacere più intenso? E la felicità, la beatitudine? Infine, supponendo risolto il problema del piacere, rimarrebbe ancora da chiedersi quale atteggiamento assumere di fronte al dolore e alla morte.

Alla ricerca dell'unificazione affettiva, l'uomo deve dunque considerare l'insieme della sua affettività e in particolare il confluire in un'unica coscienza degli affetti provenienti da livelli differenti. Ma, soprattutto, il suo progetto deve tener conto delle istanze morali, estetiche e spirituali. Qualsiasi pedagogia affettiva si rivela complessa e ricca di sfumature.

Concretamente, poi, non bisogna mai dimenticare la costruzione temporale inerente alla vita affettiva; la ritroviamo anche qui, nella problematica del piacere.

Considerata nella sua dimensione temporale, infatti, l'attività vitale presenta due momenti ben distinti. Da una parte il suo dinamismo è espressione, nel momento attuale, della sua esigenza di realizzazione: il bambino prova la necessità di esercitare il proprio corpo, poi di giocare, così come l'adulto sentirà il desi-

²³ *Ibid.*, p. 163.

²⁴ A. GREEN, citato *ibid.*, p. 163.

derio di conoscere o di imporsi ad altrui. Questo dinamismo endogeno, passando all'atto, accresce ed espande la vitalità del soggetto. La considerazione del piacere, d'altra parte, emerge dal passato per proiettarsi nel futuro. Volerlo come fine ingenera un rischio di inautenticità: il piacere perseguito, infatti, prende corpo nella mia memoria e nella mia coscienza si trova deformato dalla rappresentazione che me ne faccio; d'altro canto deve tener conto di un rifiuto o di un possibile venir meno della realtà verso la quale è proiettato. Considerato perciò nello spessore temporale dell'appagamento del desiderio, il piacere si presenta come un bene avventizio, anche se connaturale: esso nasce dall'attività vitale e la rafforza. A maggior ragione tale conclusione può essere valida per la felicità, compimento pieno di tutta la persona in funzione del suo progetto. Alain, pensatore di grande acume e senza compiacenze, non fa che esprimere la saggezza comune quando scrive: « La felicità è una ricompensa che viene a coloro i quali non l'hanno cercata »²⁵.

Qualunque sforzo di formazione affettiva, il quale si voglia aderente alla realtà complessa e fluida che cerca di promuovere, non può che essere improntato a modestia ed empirismo. A modestia, perché nessuno è in grado di considerare tutte le facce del problema che tale formazione pone né enunciare proposizioni assolute in una materia così fluida; ad empirismo, perché bisogna far ricorso all'esperienza multiforme dell'umanità.

Una volta accettati simili limiti, proporremo ora alcune osservazioni in grado di guidare colui che si dà come finalità personale un progetto spirituale cristiano e vuole raggiungere l'unificazione affettiva.

²⁵ ALAIN, *Propos sur le bonheur*, coll. Idées, N.R.F., 1962, p. 218.

CAPITOLO VII

VERSO L'INTEGRAZIONE AFFETTIVA

Il capitolo precedente ha messo in luce le condizioni fondamentali del divenire affettivo personale, le quali ne hanno precisato il carattere essenzialmente temporale, volitivo e assiologico. Questo significa, in altri termini, che l'evoluzione affettiva si muove su un terreno esistenziale, psicologico e morale; noi vi aggiungiamo, dal punto di vista teologico, la dimensione spirituale di grazia.

Necessariamente progressivo, il divenire affettivo è orientato dal progetto etico personale. Per studiarlo, la cosa più semplice è dunque di procedere gradualmente, seguendo le diverse istanze presenti nella persona umana. Muoveremo dunque dalla sfera vitale elementare per passare allo psichismo cosciente, e poi alla formazione morale; finiremo con l'istanza spirituale. Il nostro studio cercherà di far emergere, a tutti questi livelli, la dimensione affettiva e correlativamente ne proporrà la valorizzazione e l'integrazione nella personalità.

1. L'INTEGRAZIONE DEI SENTIMENTI VITALI

La sfera affettiva si manifesta innanzitutto nei sentimenti di base che caratterizzano il vivente: benessere, sofferenza, espansione, fatica, ecc. Essi costituiscono il lago profondo della coscienza nel quale vengono a gettarsi i diversi affetti; la domanda che poniamo è precisamente quella di sapere in che modo tali affetti — che costituiscono la struttura portante della coscienza — siano suscettibili di integrazione volontaria.

Nella prima parte di questo studio abbiamo mostrato come i sentimenti vitali servano a delineare analogicamente i senti-

menti superiori di salvezza o di perdizione. Ma questo transfert simbolico, lungi dal ridurre all'unità i diversi livelli di coscienza, presuppone al contrario che essi vengano distinti e si stabilisca tra loro una scala di valori. Certo, la dignità personale vale più di una vita comoda ottenuta mediante la frode o un atteggiamento rinunciatario; similmente l'abbandono alla Provvidenza è molto più importante del bere o del mangiare. Solo che, ed è questo il punto centrale sottolineato dal Vangelo, i bisogni vitali fanno sentire la loro immediatezza, mentre i beni spirituali appaiono meno urgenti: « Non affannatevi dunque dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo? Di tutte queste cose si preoccupano i pagani; il Padre vostro celeste infatti sa che ne avete bisogno. Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta. Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena » (Mt 6,31-34).

Questo brano evangelico implica non soltanto una subordinazione radicale dei valori vitali primari ai valori morali e spirituali contenuti nell'idea del Regno di Dio e della sua giustizia, ma un atteggiamento di abbandono il quale giunge a considerare l'azione di Dio, conosciuta soltanto nella fede, altrettanto attuale quanto lo sforzo dell'uomo per procurarsi di che bere e di che mangiare. La fiducia nella Provvidenza deve sovrapporsi ai sentimenti immediati. Simile atteggiamento appartiene più all'ordine della conquista che all'ordine del possesso; ma come pervenire ad esso?

False soluzioni

Molto prima di arrivare ad una soluzione propriamente spirituale, possono essere compiuti tentativi per integrare i sentimenti vitali. Il più deludente e il più pericoloso consiste nell'agire direttamente su di essi: tutte le droghe mirano a sopprimere il dolore o a provocare uno stato di euforia. Senza dilungarci su questo problema, vorremmo semplicemente notare come l'intervento chimico finisca precisamente per abolire l'intervallo temporale che separa l'attività corporale dal benessere che essa produce. Agendo direttamente sul tono vitale, si provoca uno stato di coscienza nuovo. Lungi dal trattarsi di un'integrazione

della base corporale e della sua componente affettiva nel controllo della coscienza, quest'ultima viene modellata da uno stato somatico artificialmente provocato. Più precisamente ancora, viene soppresso il controllo della coscienza vigile per suscitare una nuova coscienza di tipo allucinatorio senza presa immediata sul reale.

Viene così provocata deliberatamente una riduzione della coscienza, se non la sua disintegrazione. Sorgono allora i fantasmi, positivi o negativi a seconda dello stato anteriore della persona sottoposta a simile cura. I risultati, come è noto, possono essere catastrofici, nella misura in cui la rottura del controllo può risvegliare l'istinto di morte che rimane subdolamente nascosto in fondo a ciascuno. Nel migliore dei casi si verificano stati psichici sciolti da qualsiasi rapporto con la realtà: paradisi artificiali che non subiscono l'impatto con la realtà e che nulla hanno a che vedere con la felicità solida, ricompensa di una vita deliberatamente vissuta.

Anche se si è trovato qualche teorico il quale assicurerebbe che le droghe psichedeliche costituiscono la soluzione della malattia della civiltà moderna¹, è chiaro che tale procedimento cerca di sostituire all'educazione attiva un intervento esterno dagli effetti immediati. Il risultato più chiaro è di distruggere l'integrazione cosciente per sostituirla con una dipendenza puramente estrinseca.

Se dalle droghe psichedeliche si passa alle oppiacee di ogni genere, lo scopo perseguito cambia poco: non si tratta tanto di creare una nuova coscienza, quanto di eliminare artificialmente l'angoscia e il senso della solitudine; la modalità di azione rimane ugualmente estrinseca ed il pericolo di indebolimento della coscienza si unisce al terribile processo dell'assuefazione. Sembra, d'altronde, che il bisogno di sfuggire alla sofferenza superi di gran lunga quello di procurarsi sensazioni nuove e che vada maggiormente diffondendosi l'uso delle droghe calmanti. Comunque sia, non è da un intervento esterno che ci si deve aspettare la vera soluzione al problema della sofferenza.

¹ Cfr. lo studio sommario ma preciso di ROBERTO ZAVALONI, *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971, pp. 354-386.

Il problema della sofferenza

Questo problema è sempre apparso di primaria importanza ai pensatori, sia in campo filosofico che religioso. E nessuno può esimersi dall'affrontarlo, se vuole dare una risposta al desiderio di integrazione dei sentimenti vitali.

Bisogna innanzitutto notare una differenza fondamentale tra piacere e sofferenza. Mentre il primo, sempre fugace, acquista la propria densità caricandosi di ricordi e proiettandosi nel futuro, la sofferenza impone la propria presenza. Si diventa indifferenti al piacere; non ci si abitua molto alla sofferenza, la cui durata spesso ne accresce l'intensità ed indebolisce, dalla parte del soggetto, la capacità di resistenza. Perché simile differenza? Essa è insita nella natura stessa delle cose: il piacere abbellisce la vita la quale, anche senza di esso, può continuare; la sofferenza minaccia la vita e il suo perdurare pone il vivente di fronte alla morte ineluttabile.

Considerata in se stessa, la sofferenza costituisce per il soggetto una pietra d'inciampo e nel medesimo tempo rafforza la coscienza che egli prende di sé. La sofferenza non è forse un ammicciare alla morte, che rappresenta l'annientamento del soggetto nella sua condizione esistenziale? L'io allora si scopre nella sua singolarità che lo oppone a tutto il resto, ma scopre anche l'incrinatura che lo affligge e minaccia la sua vita. Come hanno messo bene in luce tutti gli esistenzialisti, un sentimento di absurdità fa irruzione nella coscienza: io vivo, ma questa esistenza in cui sono stato gettato non conduce che al nulla.

Come evitare di essere schiacciati dallo scandalo della sofferenza segno della morte, se non considerandola in un insieme più ampio in cui alla fine trionfa la vita?

Riprendendo su questo punto la prospettiva genetica di Maurice Pradines², riteniamo che il dolore nasca come « il seguito indiretto e lontano di uno sviluppo vitale in cui esso non era presente né come fine né come mezzo »³; durante lo sviluppo che ha condotto l'animale a provvedersi di sensi dalla portata sempre maggiore — i quali percepivano il pericolo e individuavano la preda da distanze crescenti — i sensi hanno acquistato

² MAURICE PRADINES, *Traité de psychologie générale*, P.U.F., Parigi 1948, t.I, pp. 376ss.

³ *Ibid.*, p. 377.

una sensibilità dolorosa quando la loro irritazione si imponeva al vivente, non più come segno di un'azione a distanza ma come conseguenza di una lesione vitale. Quest'ultima, manifestando che l'organo non è più esattamente adattato alla propria funzione, ingenera la sofferenza del vivente, impedito nel raggiungimento dei suoi fini: così un taglio sta ad indicare che la funzione protettrice della pelle è diminuita; il mal di stomaco segnala il non adattamento ad un certo tipo di alimento; la delusione amorosa o l'insuccesso suscita una sofferenza che nasce dalla frustrazione di tendenze complesse.

Un corollario di questa teoria riguarda il rapporto tra dolore e intelligenza⁴. Quanto più, grazie al suo sviluppo, l'intelligenza consente di interpretare un numero crescente di sensazioni, peraltro più sottili, tanto più essa si rende conto delle turbe che intaccano l'organismo, segnalando un mancato adattamento. Nell'uomo questo intervento dell'intelligenza abbassa la soglia percettiva dell'irritazione e fa crescere all'infinito il significato della turba. Secondo le espressioni di Pradines, « il dolore non può essere estraneo all'intelligenza; perché non è altro che l'intelligenza stessa discesa fino alla radice dell'irritazione, il risultato della luce di cui l'intelligenza la compenetra, rendendo espressive e di conseguenza coscienti e chiaroveggenti le sue stimolazioni più deboli »⁵. Al livello in cui ci poniamo in questo studio, è chiaro che una simile teoria trova un'agevole verifica: più l'attenzione si esercita in modo costante, creando in tal modo una coscienza più acuta della persona e dei suoi desideri, più si moltiplicano le occasioni di soffrire e più cresce l'intensità del dolore; è un fatto di osservazione corrente che l'ardore dell'azione, mobilitando l'attenzione verso lo scopo da raggiungere, rende meno dolorose le ferite, o che la semplice accettazione della presenza della sofferenza ne attenua notevolmente l'effetto di rottura sull'unità della coscienza.

Passando dalla prospettiva psico-fisiologica alla considerazione globale della personalità, le osservazioni precedenti vedono allargarsi il loro campo di applicazione. Abbiamo considerato, infatti, che la psiche umana comportava diversi livelli. Adesso dunque la presenza della sofferenza deve essere valutata in funzione della sua integrazione nel progetto perso-

⁴ *Ibid.*, p. 379.

⁵ *Ibid.*, p. 380; la sottolineatura è dell'autore.

nale. Poiché abbiamo ammesso una correlazione tra intelligenza e dolore, l'attività dell'intelligenza si esercita in primo luogo nel collocare i diversi livelli di dolore nell'insieme del progetto personale. Allora il dolore acquista il suo vero significato.

La crescita stessa, dal neonato all'adulto, dal bambino al cittadino responsabile, comporta delle sofferenze. Mentre l'organismo tende a stabilirsi negli stadi successivi del suo sviluppo, la vita lo spinge in avanti, costringendolo ad uscire dalla soddisfazione anteriore. Ma nessuna rottura si effettua senza dolore.

Tuttavia, nella misura in cui la crescita appare come un valore altamente desiderabile — quale bambino non aspira a diventare grande? —, il dolore viene integrato in una gioia più profonda. Tale è il senso dello sforzo in quanto tale. Esso costituisce la parte di rinuncia ad un benessere minore e l'accettazione dei dolori della crescita in vista della valorizzazione della persona su un piano superiore: alla fase del gioco succede l'iniziazione alla vita; all'intimità della casa materna l'austerità della scuola; alla facilità dei movimenti naturali l'allenamento sportivo che conduce alle prestazioni atletiche.

L'ascesi

Si potrebbe certamente far rientrare in questo schema il senso dello sforzo ascetico. Questo infatti non può trovare giustificazione in se stesso, ma solo in quanto appartiene all'ordine della crescita spirituale. D'altronde le sue condizioni di realizzazione autentica si deducono piuttosto facilmente dalle nostre osservazioni precedenti. Da una parte è necessario che lo sforzo ascetico non proceda dalla negazione o dal disprezzo dei valori inferiori: il corpo, creato da Dio, è il sostegno indispensabile di ogni vita spirituale. D'altra parte bisogna vigilare affinché la rinuncia ad un valore corporale o inferiore (ad esempio a quello dei piaceri culturali) sia compiuto in vista dell'acquisizione di un valore superiore e sia ad essa proporzionato. Infine bisogna sempre assicurarsi che il valore della persona e la sua capacità di azione ne ricevano accrescimento.

Dal punto di vista spirituale non vi è dunque alcuna difficoltà ad ammettere le reticenze della psicologia moderna per quanto riguarda la mortificazione corporale: lungi dall'essere sempre il segno di un'esigenza di far prevalere i valori spirituali sull'im-

mediatezza delle tendenze corporali, essa può essere il sintomo di uno squilibrio più o meno profondo. Sempre, infatti, nella rinuncia ai bisogni corporali, può nascondersi una tentazione di angelismo fondata sul rifiuto del corpo e in particolare sul rifiuto della sessualità. Anche da un altro punto di vista può manifestarsi una deviazione: per soddisfare un sentimento di colpevolezza ci si impone delle mortificazioni corporali; secondo il modo di dire abituale, la mortificazione sarebbe l'espressione di un masochismo più o meno pronunciato. Eviteremo tutti questi pericoli se valuteremo attentamente in quale misura una data mortificazione conduca ad una vera espansione spirituale nell'accettazione dell'integralità della condizione umana.

Detto questo, bisogna comunque notare che la preoccupazione per le comodità corporali può portare ad un indebolimento del tono della personalità e, in particolare, suscitare ostacoli all'esercizio della carità. Secondo un'osservazione di Y. de Montcheuil, quest'ultima « presuppone la padronanza del corpo e richiede che si possa esigere da esso cose penose. La pigrizia, l'inerzia, l'amore delle comodità, la paura dello sforzo impediranno sempre che si prenda l'atteggiamento richiesto dalla carità verso Dio e verso il prossimo. Similmente vi è un'ascesi dell'immaginazione, del cuore, dell'intelligenza »⁶. Nell'ordine della padronanza del corpo, è chiaro che invece di pensare come un tempo a pratiche di tipo afflittivo, si può mettere in valore l'esercizio sportivo e le discipline di autocontrollo che vengono dall'Oriente.

Per quanto riguarda tale sforzo, il punto importante è quello della sua motivazione.

L'esercizio della mortificazione corporale, ad esempio, anche se molto ridotta quanto al suo contenuto materiale, deve presentarsi come un'affermazione fatta a se stessi della maggiore stima che si nutre per i valori spirituali rispetto a quelli corporali. In ogni mortificazione si manifesta una presa di posizione a favore dei valori spirituali, fondata sulla necessità costante di resistere all'attrazione e alla pesantezza delle pulsioni corporali. Se dunque, seguendo la raccomandazione evangelica, alla preghiera viene congiunto il digiuno, sarà per conferirle quel peso di serietà di cui è testimone la rinuncia che accompagna il digiuno.

⁶ YVES DE MONTCHEUIL, *Problèmes de vie spirituelle*, p. 138.

Sempre, come si vede, si tratta di assicurare una subordinazione concreta dei valori inferiori a quelli superiori. In altri termini, ogni asceta possiede un significato simbolico; nessun maestro spirituale l'ha mai considerata un assoluto. Nella nostra esistenza ordinaria, infatti, noi trattiamo il nostro corpo e il vestito che ne prolunga il significato in funzione della relazione che desideriamo intrattenere con il mondo che ci circonda. La persona che vuole vivere conformemente al suo progetto spirituale tratta il proprio corpo con diffidenza e rigore o con dolcezza, a seconda che voglia intrattenere con l'ambiente un rapporto di sfiducia o di accoglienza. Lo stesso ragionamento sarà valido per i beni del mondo: ricchezze, onori, piaceri. Se uno vuol essere l'uomo che predilige i beni spirituali e riferisce ogni cosa a Dio, tratterà il proprio corpo ed i beni materiali con un certo distacco, e se poi desidera manifestare una rottura decisiva, lo tratterà perfino con rigore. Egli accetta in anticipo la sofferenza che può derivare dalla rinuncia, poiché la considera da un punto di vista dinamico, quello dell'integrazione di un'affettività legata al corpo in un'affettività più ampia legata alla realizzazione spirituale della persona.

Sia in rapporto all'integrazione dei sentimenti vitali nel progetto personale che in rapporto allo sforzo di disciplina corporale, la formazione affettiva presuppone il rispetto di una duplice condizione: da una parte, un giudizio di valore sul rispettivo posto dei diversi livelli a cui si svolge la vita umana; dall'altra, la considerazione della temporalità costitutiva dell'esistenza. Voller eludere, ricorrendo a procedimenti artificiali, la necessità delle maturazioni lente, vuol dire condannarsi a passare accanto alla vera integrazione affettiva. La saggezza, al contrario, considera la ricchezza affettiva quale ricompensa di un dinamismo iscritto nella fisiologia stessa. Ma da dove verrà la forza d'animo che consente di aspettare? Bisogna rispondere: da un atto di fiducia nella vita come tale. Nel bambino un simile atto sarà sortito dallo spettacolo di una vita familiare ben riuscita; nell'adulto, dalla fede nella possibilità del senso della vita; il credente vi aggiungerà la considerazione di un Dio, Padre onnipotente, che regge nella sua mano benevola il destino di tutti e di ciascuno.

2. DALL'EMOZIONE AL SENTIMENTO

Quando passiamo dai sentimenti vitali alla sfera psichica propriamente detta, ci troviamo alle prese con un campo molto più complesso. Come abbiamo notato nel primo capitolo, la grande differenza tra i due livelli consiste nell'intervento delle rappresentazioni sulla formazione e sullo sviluppo dei sentimenti psichici. In questo passaggio interviene di nuovo la costrizione temporale: in un primo momento in balia delle pulsioni vitali, con la crescita intellettuale il bambino vede rafforzarsi il suo rapporto con la realtà. Allo stesso tempo in cui prende le distanze da essa, egli la interpreta, non senza subirne le ripercussioni affettive. È chiaro che per stabilire queste relazioni egli viene aiutato dall'ambiente sociale in cui si inserisce.

Il livello emozionale

L'impatto con la realtà provoca le emozioni. Con questo termine intendiamo, secondo il pensiero di Pradines, gli affetti come la paura, la sorpresa o la collera, che emergono bruscamente alla coscienza, si accompagnano a reazioni fisiologiche intense ed impongono una parata immediata, spesso poco adeguata alla situazione concreta. Questa inadeguatezza proviene dalla soppressione della distanza tra l'oggetto temuto o desiderato e la coscienza. Invece di considerare razionalmente le vie e i mezzi che renderebbero possibile una risposta giusta agli stimoli esterni, la coscienza si lascia trascinare dall'immaginazione e subisce la mancanza di gioco temporale; donde la sua risposta in qualche modo riflessa e aleatoria.

Nel quadro del nostro studio non abbiamo da entrare nelle discussioni sui rapporti tra le reazioni fisiologiche e la funzione rappresentativa; conformemente alla nostra impostazione precedente, ci basta affermare il predominio dell'immaginario sulla rappresentazione riflessa per rendere conto dell'indeterminatezza operativa derivante dall'emozione.

È importante invece notare che le reazioni personali al mondo delle emozioni sono spesso negative e, in una prospettiva di progresso spirituale, rischiano di sfociare in atteggiamenti noci-

vi. Colui che si dichiara « troppo » affettivo o « troppo » sensibile vuole di solito significare che è di tipo emotivo e non riesce a controllare il suo comportamento. Non soccomberà allora alla tentazione di reprimere violentemente ogni moto affettivo?

Il processo emozionale non è certo molto diverso quando la reazione inadeguata procede non più da una coscienza chiara bensì da elementi inconsci: simboleggiando una situazione passata, le rappresentazioni attuali inducono una risposta sproporzionata e inadeguata alla situazione vissuta. Per diversi che siano in apparenza, questi due processi hanno in comune il fatto che concedono a delle immagini la capacità di scatenare reazioni le quali, normalmente, dovrebbero essere mediate dalla coscienza riflessa.

Di fronte al problema di un comportamento inadeguato le cui radici affondano nell'inconscio, la psicoanalisi presenta una soluzione basata sulla sostituzione della integrazione razionale alla dinamica dell'immaginazione. Rendendo presente alla coscienza, mediante la tecnica dell'associazione simbolica, la situazione passata che pesava sul comportamento della persona, l'analista restituisce al soggetto la capacità di prendere le distanze dagli affetti immediati. Egli svela il senso profondo del comportamento errato e, per ciò stesso, attenua notevolmente la carica affettiva indotta da una situazione in sé poco significativa. Quante reazioni aggressive, ad esempio verso persone rivestite di autorità, si spiegano non attraverso le caratteristiche personali di tale insegnante o di tale superiore, ma attraverso reazioni antiche e represses verso un padre o madre troppo autoritari. Una volta ristabilito il vero senso della reazione, la carica affettiva si indebolisce e il comportamento diventa suscettibile di un controllo razionale.

Evidentemente sono molte le figure psicologiche che tali reazioni possono assumere. Quanto più profondi sono i complessi formati nel passato i quali si trovano alla radice delle reazioni aberranti, tanto più urgente e intenso sarà lo sforzo per restituire alla coscienza chiara il suo controllo sul comportamento personale. Essendo tali problemi sufficientemente studiati altrove, non abbiamo bisogno di soffermarci su di essi. Dal punto di vista della vita spirituale noteremo semplicemente la necessità, da una parte, di rilevare la vera natura dei comportamenti aberranti, e dall'altra di liberare un'affettività convogliata in vie errate e senza uscita. La predominanza di emozioni mal control-

late non deve condurre ad una repressione affettiva estremamente nociva.

Tuttavia non abbiamo sempre a che fare con veri e propri complessi. Per lo più il progresso spirituale, come pure l'efficienza apostolica, sono intralciati da un carattere emotivo, timido o brusco, o che si sente minacciato dall'assenza di adeguati controlli. Che fare allora?

In primo luogo conviene evitare tutto ciò che potrebbe somigliare ad una repressione cieca. Occorre aver sempre la persuasione che l'affettività costituisce una ricchezza della personalità! Le difficoltà che si possono incontrare nel padroneggiarla non possono sfociare nella negazione del suo valore; nemmeno in una negazione soltanto pratica che l'individuo si limiti ad applicare alla *propria* affettività. Egli deve piuttosto considerare di essere invitato ad uno sforzo pedagogico.

Poiché si tratta del campo affettivo, non bisogna chiedere alla volontà un intervento brutale dal quale sperare un esito determinante. Si finirebbe, il più delle volte, con il reprimere la pulsione affettiva senza riuscire ad integrarla nell'insieme della coscienza; e nel caso di timori infondati è molto dubbio che la volontà possa controllare l'automatismo immaginario che agisce sulle reazioni motrici. Sarebbe già un vero successo se l'azione della volontà giungesse ad indebolire o a bloccare l'espressione dell'emozione: possiede infatti già una buona padronanza di sé colui che riesce a non manifestare immediatamente la sua paura o la sua antipatia.

Generalmente parlando, l'azione pedagogica dovrà estendersi su tempi lunghi. Con grande pazienza si cercherà di inglobare anticipatamente la reazione emotiva in un contesto affettivo più ampio. Ad esempio: a tutte le reazioni di timore si opporrà la fiducia; nell'ordine spirituale questa si appoggerà sulla fede nell'aiuto sempre attuale di Dio. Cogliamo qui sul vivo come le rappresentazioni chiamate volontariamente alla coscienza svolgano un ruolo importante nel controllo emotivo; esse hanno lo scopo di suscitare altri sentimenti più positivi.

È proprio questo il segreto più importante della formazione affettiva: operare per suscitare sentimenti più costanti. Di conseguenza: non già mortificare o reprimere le pulsioni affettive, ma costruire pazientemente una sfera di sentimenti positivi, nel senso in cui li abbiamo definiti all'inizio di questo studio.

È proprio del sentimento iscriversi nella durata. In ciò esso si distingue dall'emozione il cui compito, come abbiamo visto, è abolire ogni distanza temporale tra stimolo e reazione, essendo essa ancorata ai processi fisiologici. Il sentimento al contrario, con l'introdurre la durata, si trova meno legato alle reazioni corporali e si arricchisce di tutta una elaborazione mentale. Ad esempio la simpatia, per trasformarsi in amore o in amicizia, ha bisogno di maturare, di caricarsi di motivazioni che le conferiscano valore ed infine di suscitare un impegno della volontà che le consenta di superare le insidie del tempo.

Dal duplice punto di vista morale e spirituale l'aspetto più interessante per noi è quello dell'attività della coscienza che consente il formarsi dei sentimenti. Nella misura in cui la ragione accetta, favorisce e poi ratifica un sentimento, questo entra nella sfera della responsabilità personale. Non si è responsabili della propria antipatia, lo si è del proprio rancore o del proprio odio; allo stesso modo è difficile qualificare una negligenza nella vita spirituale, mentre uno stato di tiepidezza che sta prendendo piede rientra nella valutazione della fedeltà. Lo si voglia o meno, vita morale e spirituale si iscrivono in un contesto affettivo; poiché l'esistenza è durata, essa richiede la formazione di sentimenti.

Questi, poi, tanto più ricevono una qualifica etica, in quanto contribuiscono al valore dell'azione. Mentre le emozioni perturbano le risposte alle sollecitazioni esterne, i sentimenti si trovano integrati nel comportamento razionale. La loro presenza conferisce maggiore intensità all'azione, senza toglierle alcunché del suo carattere di adattamento alle situazioni vissute. L'amore e l'odio rendono ingegnosi e attenti perché procedono dal cuore e fanno parte integrante del comportamento etico e spirituale.

Dobbiamo dunque chiederci in qual modo si realizzi l'integrazione del sentimento. La nostra risposta fornirà la base dell'educazione affettiva.

In un primo tempo, la sospensione razionale del movimento emotivo ritarda le risposte che spesso sarebbero inadeguate. Donde un primo controllo che apre la via alla padronanza di sé. Sarebbe però pericoloso fermarsi qui: un controllo rigido provocherebbe facilmente una repressione, e ritorneremmo al volontarismo del quale abbiamo già parlato.

Il problema allora diventa, in un secondo tempo, quello di incanalare il dinamismo affettivo che si esprimeva in un'emozione, senza dilapidarne la ricchezza.

Per raggiungere questo scopo sarà utile corroborare i moti affettivi giustificandoli razionalmente. L'infermiera, ad esempio, allargherà il senso dell'inclinazione femminile verso la pietà e la compassione, inquadrando la sua attività nelle motivazioni più ampie della solidarietà umana o della carità spirituale. Se, come madre Teresa di Calcutta, considera Cristo presente nei poveri e nei moribondi, ella fa riferimento ad una legge più elevata che le consente di superare più facilmente stanchezza e disgusto.

In realtà, se analizziamo più attentamente l'esempio precedente, ci rendiamo conto che esso contiene due tipi di motivazioni, tra loro dissimili e perfino opposte.

Da una parte l'azione concreta è sostenuta da motivi razionali: il dovere di solidarietà o quello di carità. Ma tali motivi universali di azione spesso tendono a soffocare il dinamismo affettivo. Ritroviamo allora la linea dell'uomo-del-dovere secondo Kant, al quale manca quello che viene chiamato « calore umano », cioè precisamente quello slancio affettivo che è radicato nella condizione della natura. E notiamo come non vi sia differenza reale tra motivo razionale e motivo spirituale. Agire « per carità » può benissimo condurre ad un'azione fredda e calcolata; in tal caso siamo lontani dallo spirito evangelico: « Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni; e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti » (Mt 5,44-45).

D'altra parte, al contrario, facendo appello ad una motivazione concreta: Cristo presente nei poveri, si conferisce, come madre Teresa di Calcutta, uno slancio affettivo all'azione caritatevole. Cristo infatti si identifica con i poveri in funzione del suo amore per loro, e tale manifestazione dell'amore del Padre è partecipata dal cristiano.

La vera differenza tra il motivo astratto e il richiamo alla partecipazione affettiva concreta è quella che distingue il pensiero generale della percezione particolare. Mentre la prima sublima lo slancio affettivo, la seconda lo incanala. Ogni educazione affettiva si vede dunque rimandata all'utilizzazione dei mezzi percettivi.

Per determinarne meglio il contenuto, ci atterremo ad esempi tratti dalla vita spirituale; ma non sarebbe difficile allargare la prospettiva a tutti i campi in cui si verifica una percezione che incanala i sentimenti. Tale è, in particolare, la differenza tra romanzo e trattazione astratta. La seconda convince la mente della giustezza di un principio, la prima lo fa vedere all'opera. Ed è lecito pensare che romanzi come *La capanna dello zio Tom* o *Le memorie di un cacciatore* di Turgenev abbiano fortemente contribuito alla presa di coscienza dell'ingiustizia sociale. Descrivendo situazioni concrete, essi fanno percepire la miseria o il disprezzo degli schiavi e dei mugichi. Positivamente, la stessa capacità di commuovere e di muovere all'azione verrà attribuita alle vite dei santi in cui traspare concretamente la virtù trasformante del Vangelo. In modo più generale si attribuirà all'immagine un dinamismo trasformante⁷. Ricongiungendosi alle origini del vivente, essa ne innesca la reazione e veicola un'energia vitale; al tempo stesso suscita un movimento affettivo che precede, accompagna e segue l'insieme del processo motorio. Si comprende meglio, allora, anche il possente impatto dei mezzi audio-visivi sulla formazione affettiva.

L'integrazione delle emozioni religiose

Ritornando subito alla nostra prospettiva, prenderemo in considerazione uno dei campi in cui si afferma chiaramente la sostituzione della conoscenza delle verità dogmatiche astratte alla percezione particolare che suscita una reazione affettiva: quello delle devozioni⁸. In esse si esprime con forza il sentimento religioso.

Il fatto che, durante tutta la storia della Chiesa, le devozioni particolari che si sono andate sviluppando abbiano suscitato un intenso movimento affettivo, non richiede tanto delle prove, quanto piuttosto una spiegazione. Passando dal significato interiore di attaccamento fervido a quello di pratica culturale, il termine devozione è sempre accompagnato da una risonanza affettiva, il che per alcuni costituisce motivo di diffidenza.

⁷ Cfr. la nostra *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline 1984², cap. VII: *La dinamica dell'immagine*, pp. 341-365. La moderna « teologia narrativa » utilizza questo primato nel racconto concreto.

⁸ Sulle devozioni cfr. l'articolo *Dévotions*, *D. Sp.* III, 747-778.

La prima ragione che si può addurre per spiegare tale carica affettiva riguarda la genesi stessa della devozione. Spesso essa nasce dall'esperienza privilegiata di una persona spirituale la quale, in ricerca dell'unità e di una maggiore intensità della sua vita interiore, concentra quest'ultima intorno ad un mistero particolare della fede: il Cuore di Cristo, la Vergine Maria, le Cinque Piaghe, Gesù Bambino, ecc. A poco a poco avviene un'organizzazione dell'insieme della vita spirituale intorno a questo centro, ciò che potremmo chiamare un fenomeno di cristallizzazione. Una volta compiuta l'unificazione della prospettiva spirituale, questa integra tutte le componenti della vita: un aspetto dottrinale, ma anche comportamenti spirituali e disposizioni affettive. Queste ultime sono tanto più intense quanto più la persona vive in un più grande fervore. Di conseguenza, tutte le anime che al suo seguito entrano in tale devozione particolare ne ereditano anche l'aura affettiva. Non facciamo che verificare, in questo caso particolare, la legge generale stabilita all'inizio di questo studio e che riguarda il nesso essenziale tra affettività e vita: poiché la devozione nasce dalla vita, ne conserva la componente affettiva.

Ma per quale motivo tale cristallizzazione della vita spirituale richiede di solito un supporto figurato? La risposta, che attingeremo da san Tommaso, ci permetterà di mettere in luce una seconda ragione del carattere affettivo della devozione.

Per il Dottore angelico l'unità fondamentale del corpo e dello spirito determina la vita religiosa dell'uomo, il quale si volge autenticamente verso Dio soltanto se ciò impegna anche la propria corporalità. Volendo giustificare le cerimonie del culto antico, san Tommaso osserva, sulla scia di Dionigi Areopagita: « Le realtà divine possono essere manifestate agli uomini solamente sotto forma di immagini sensibili; tali immagini muovono di più l'anima quando sono non soltanto espresse dalla parola, ma offerte ai sensi »⁹. Tale esigenza si trova riconosciuta nel mistero stesso dell'Incarnazione: « La debolezza dello spirito umano, come esige una guida per la conoscenza del divino, così vuole che non raggiungiamo l'amore senza l'aiuto delle realtà sensibili, adeguate alla nostra conoscenza. Tra queste, in primo luogo viene l'umanità di Cristo »¹⁰. Osserviamo lo scopo qui assegnato

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.99, a.3, ad 3 m.

¹⁰ *Ibid.*, II-II, q.82, a.3 ad 2 m.

all'attività religiosa: si tratta di muovere l'anima ad un'adesione o, come indica la seconda citazione, all'amore. La partecipazione del corpo e dell'immaginazione faciliterà molto l'orientamento dell'affettività verso l'unione con Dio. Ed era precisamente questa la finalità ricercata dall'istituzione di una devozione.

La funzione di supporto affettivo esercitata dalla devozione si trova corroborata da un altro aspetto, che possiamo chiamare la sua dimensione storica. La devozione, infatti, appare ad un certo momento della vita della Chiesa, così come si propone ad ognuno in corrispondenza con un periodo della sua vita spirituale. Nell'un caso come nell'altro essa costituisce un'attualizzazione particolare dell'unico Mistero di fede. Comunica dunque la grazia universale della salvezza frammentandola in grazie particolari. Questa osservazione ci sembra render conto delle frequenti espressioni usate dai mistici per esaltare l'importanza di questo momento di grazia. Spesso accade loro di dire che l'accoglienza di una devozione è una tale fonte di grazia che non si può, senza negligenza grave, rifiutarla. Certo, una simile persuasione è da attribuire all'intensità della loro esperienza! Per loro, la grazia della salvezza e della santità è pervenuta alla coscienza attraverso la mediazione di tale devozione (si pensi a santa Margherita Maria Alacoque o a san Luigi Grignon di Montfort). È dunque del tutto normale che essi propongano ad altri la stessa via di grazia. In realtà si può pensare che la loro proposta significhi innanzitutto il rinnovarsi, sotto una forma particolare, del dono della grazia di Cristo. Dio non si è accontentato di dare il suo Figlio unico una volta per tutte; ma provvede a rendere l'accesso a questo dono più adatto alle necessità spirituali di un'epoca, di un gruppo o di un individuo. È chiaro che il pensiero di una sollecitudine divina così perseverante non può che fornire nuovo motivo di fiducia e di gioia.

Pur subendo una grande semplificazione, la situazione spirituale non è poi tanto diversa quando, dalle devozioni, si passa alla religiosità popolare¹¹. In essa troviamo un intenso clima affettivo congiunto con una preoccupazione molto minore del fondamento dottrinale.

Se la devozione particolare si proponeva di far corrispondere la coscienza del Mistero di fede alla situazione spirituale di

¹¹ Cfr. *Religiosità popolare*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Alba 1982², 1316-1331.

un gruppo o di un'epoca, la religiosità popolare è caratterizzata dall'immediatezza del rapporto tra la vita concreta e il Dio soccorrevole. Il santuario, ad esempio, contiene la presenza di Dio il più delle volte sotto i tratti della Vergine Madre protettrice celeste. Salendo verso il luogo del suo trono, il fedele porta con sé tutte le preoccupazioni e le sofferenze della vita quotidiana; per il tramite di lei Dio benedirà le persone e concederà le grazie. Queste sono prima di tutto grazie concrete di guarigione o di soccorso, grazie di cui una madre può cogliere meglio l'importanza; si va a Lourdes per essere guariti o perlomeno per partecipare al privilegio di questo luogo in cui, attraverso la Vergine, si manifesta la misericordia concreta di Dio. E se Dio concede la grazia, la riconoscenza verrà testimoniata con un ex-voto o, più semplicemente, abbandonando nel santuario le grucce ormai inutili.

Alla religiosità popolare appartiene in modo privilegiato la celebrazione dei grandi momenti dell'esistenza umana: la nascita, l'uscita dall'infanzia (Cresima), il matrimonio, la morte. Tutte queste celebrazioni costituiscono altrettante feste. Contrariamente però alla festa « borghese » la quale si propone di essere una rottura con il tempo del lavoro e della pena, la festa popolare porta con sé le preoccupazioni e le gioie della vita, riversandole nell'assemblea che le accoglie.

Ed è senza dubbio quest'ultimo aspetto che caratterizza meglio la religiosità popolare, la quale si esercita di preferenza nella folla anonima in cui può avvenire una fusione affettiva. Basta partecipare ad una grande cerimonia in Piazza San Pietro per capire che il frutto della celebrazione è strettamente legato alla percezione della fusione affettiva realizzatasi tra il Papa, i cardinali, i vescovi e tutti i fedeli giunti dai quattro angoli della terra. Per aiutare a percepire meglio la moltitudine delle nazioni presenti, i pellegrini indossano costumi folcloristici e si preoccupano di raggrupparsi intorno alle proprie insegne. Una specie di uguaglianza radicale diventa percettibile, la stessa che si incontra in tutti i luoghi di guarigione e di grazia. E nulla può sostituire questa percezione affettiva di cui i mezzi di comunicazione a distanza possono trasmettere soltanto un'immagine senza corpo né calore.

L'aspetto affettivo della religiosità popolare e, in grado minore, delle devozioni particolari suscita spesso riserve da parte dei teologi e degli psicologi. Quale può essere il valore di queste

emozioni religiose alle quali talvolta sono ammesse pratiche superstitiose, se non magiche?

Per san Giovanni della Croce, ad esempio, è utile e perfino necessario sopprimere gli attaccamenti a pratiche di devozione repute indispensabili. Nei capitoli in cui tratta del distacco della volontà¹², egli biasima coloro i quali sono persuasi che Dio conceda la sua grazia soltanto se ci si reca in certi luoghi o se ci si sottomette a riti ben determinati. Per lui, la purezza spirituale richiede il distacco sensibile al fine di ricercare Dio in spirito e verità; ora, il vero tempio spirituale altro non è che la nostra anima in cui abita il Dio vivente.

In realtà questa osservazione del Dottore mistico non riguarda direttamente il problema che stiamo trattando. Ciò contro cui egli reagisce non è il ricorso al concreto sensibile, ma quell'attaccamento disordinato a santuari o a pratiche che rischia di fare dimenticare la libertà di Dio e la necessità di giungere ad un'unione sempre più semplice. Considerato in se stesso, al contrario, l'uso di rappresentazioni particolari è lecito e perfino necessario: « L'uso delle immagini è ordinato dalla Chiesa per riverire in esse i Santi e muovere la volontà e, tramite esse, eccitare la devozione verso di loro. In quanto servono a questo, sono di grande profitto e il loro uso è necessario »¹³. Poiché noi ci poniamo qui al livello generale delle pratiche cristiane, non mettiamo in dubbio la legittimità delle devozioni particolari né il diritto all'esistenza della religiosità popolare.

Una simile impostazione non può tuttavia eludere il problema delle deviazioni spirituali legate al carattere affettivo di tali pratiche religiose: come evitare che il movimento religioso non rimanga allo stadio emotivo, evanescente e acritico?

Conformemente alla differenza stabilita tra emozione e sentimento, insisteremo innanzitutto sulla necessità di motivare dottrinalmente le espressioni affettive della vita religiosa. Quanto più ampia e sicura sarà la cornice teologica in cui si iscrivono la devozione e la pratica popolare, tanto più l'affettività si troverà corroborata dalla convinzione della mente. Di conseguenza, il sommovimento emotivo sarà incanalato dalla luce spirituale, passando allo stato di quello che abbiamo chiamato sentimento. Nessuna esitazione allora per sottomettere alla

¹² GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, III, 37-44.

¹³ *Ibid.*, III, 35.

critica dottrinale l'espressione affettiva. Questa ne uscirà purificata e, se appare indebolita, tale diminuzione di intensità sarà ampiamente compensata dalla trasformazione di un'emozione primaria in un sentimento spirituale più durevole.

Riterremo dunque che il valore di una devozione cresce in proporzione della sua base dottrinale; in questo senso devozioni come quelle al Cuore di Cristo o alla Beata Vergine Maria appariranno privilegiate a motivo della loro ricchezza teologica. Ci si guarderà, peraltro, dal disprezzare pratiche o devozioni dal contenuto povero o non chiaramente percepito: il movimento di adesione spirituale, infatti, si estende globalmente all'insieme del Mistero di fede e non è esattamente proporzionato alla coscienza chiara del contenuto teologico. Se la debolezza dottrinale appare troppo marcata, sempre si darà l'occasione di rafforzare la convinzione religiosa.

Supponendo compiuto il lavoro di elaborazione dottrinale, rimane che ogni movimento spirituale deve tener conto della distanza che la fede stabilisce tra il movimento di adesione e la realtà spirituale cui essa mira. Su questo punto capitale san Giovanni della Croce ha scritto pagine decisive. Per lui infatti non vi è proporzione esatta tra una conoscenza particolare o un affetto particolare, e il loro oggetto reale che appartiene alla sfera infinita della Divinità. Se dunque deve instaurarsi una qualche proporzione tra il movimento della coscienza e il suo oggetto, si renderà necessario il passaggio da una intenzionalità particolare ad un'adesione generale. Una simile proposizione è fondamentale per san Giovanni della Croce: « Non vi è, in questo stato mortale, alcuna conoscenza né apprensione soprannaturale che possa fungere da tramite prossimo alla elevata unione di amore con Dio. Poiché, come è stato detto, tutto ciò che l'intelletto comprende, tutto ciò che la volontà può gustare e l'immaginazione forgiare, tutto questo è molto dissimile e sproporzionato a Dio »¹⁴. In questo ordine di idee la conoscenza particolare non gode di un privilegio rispetto al moto affettivo: entrambi soffrono del loro carattere parziale. Quest'ultimo scompare quando la fede viene esercitata sotto forma di una contemplazione generale che, senza abolire la distanza, sopprime almeno la finitezza dell'apprensione particolare: « L'anima prende allora piacere ad essere sola con attenzione amorosa a

¹⁴ *Ibid.*, II, 8.

Dio, senza considerazione particolare, in pace interiore, quiete e riposo, senza atto né esercizio delle potenze (...); essa permane con l'attenzione e l'amorosa conoscenza generale di cui parliamo, senza intelligenza particolare e senza comprenderne l'oggetto»¹⁵.

Come vedremo meglio in seguito, la vita mistica non ignora l'istanza affettiva, ma ne considera l'esercizio ad un livello superiore. Qui osserviamo semplicemente che la stessa elevatezza dell'affettività mistica rende possibile un atteggiamento critico nei confronti di tutte le manifestazioni affettive particolari. Tale critica, la quale sfocia in un distacco della volontà, non può che purificare l'adesione spirituale.

Se vogliamo tener conto al tempo stesso della necessità della percezione spirituale, del suo fondamento dottrinale e della distanza propria della fede, siamo portati, per incanalare l'affettività religiosa, a ricorrere all'attività simbolica descritta in precedenza¹⁶. Mediante il simbolo, infatti, l'adesione dello spirito viene portata da un vettore figurato fino alla realtà proposta dalla fede; l'inadeguatezza stessa della rappresentazione simbolica costringe il moto affettivo a superare quest'ultima per fissarsi in Dio. Si rende dunque necessaria un'educazione per assecondare tale movimento.

Per raggiungere questo scopo, nessuna attività appare più adatta della vita liturgica. Un autore spirituale della sensibilità del Guardini lo aveva già osservato con forza e precisione¹⁷. Poiché i nostri studi coincidono con il suo pensiero e lo sviluppano, basterà qui riprendere alcuni temi che ci sembrano più adatti a delineare una pedagogia dell'affettività religiosa.

«Nella liturgia, osserva Guardini, il credente incontra un mondo ricco di segni e di immagini dense di contenuto: gesti, movimenti, azioni, oggetti, luoghi e tempi significativi»¹⁸. Grazie a questo insieme significativo, l'attività liturgica risveglia e incanala il sentimento religioso. A condizione, però, che tutte queste espressioni simboliche siano dai responsabili della liturgia presentate in modo tale da apparire cariche di senso spiritua-

¹⁵ *Ibid.*, II, 13.

¹⁶ Cfr. sopra, cap. IV, par. 3: *Coscienza affettiva e percezione*, e la nostra *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba 1984².

¹⁷ ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, trad. it. *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930; in particolare il cap. IV: *Il simbolismo liturgico*.

¹⁸ *Ibid.* p. 91.

le. Colui che partecipa all'azione liturgica, a sua volta, deve essere educato, per quanto possibile, a coglierne il significato e ad assicurare, ove necessario, una collaborazione attiva.

Dal punto di vista della fissazione dell'affettività spirituale personale, particolare menzione può essere fatta dell'importanza della musica e del canto. Come l'affettività naturale trova la propria espressione in canzoni che si imprimono nella memoria, così è di sommo profitto che i sentimenti religiosi ricevano un sostegno musicale. Il canto gregoriano, di cui ritmo e melodia si adattano meravigliosamente all'espressione della meditazione interiore di un testo, per secoli ha assolto tale funzione. Se appare difficile riprenderlo in tutta la sua ampiezza, si cerchi almeno di sostituirlo in modo non troppo indegno. In ogni caso si tenga conto, durante i periodi di formazione spirituale, dell'utilità di procurare mezzi espressivi all'affettività spirituale.

È vero che, come osserva ancora il Guardini, non tutti sono ugualmente sensibili al simbolismo e all'espressione corporale. Ma il problema della formazione affettiva riguarda evidentemente in misura maggiore le persone più ricche di affettività. Ad esse bisogna offrire i mezzi normali per un'espressione affettiva religiosa. Da questo punto di vista l'azione liturgica considerata in tutta la sua ampiezza deve svolgere un ruolo di educazione e di incanalamento dell'affettività. Concludiamo dunque con il nostro Autore: « Colui che partecipa pienamente alla liturgia, può sperimentare che i segni, il movimento e l'azione corporale possiedono effettivamente una grande significatività. Possiedono dunque una grande capacità di suscitare impressioni, di suggerire conoscenze, di intensificare l'esperienza religiosa, di rendere una verità più efficace e convincente che non la semplice parola »¹⁹.

Non si può fare a meno di constatare che il privilegio oggi così generosamente concesso all'espressione verbale nella vita cristiana non favorisce molto il formarsi del sentimento religioso. Il miglior modo di reagire contro questa tendenza troppo astratta rimane il ricorso ad una liturgia viva in cui tutto l'uomo si trovi impegnato. Il senso profondo della vita umana si trova concretizzato in essa.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 107-108.

Un altro problema, piuttosto difficile, si presenta alla formazione affettiva. Colui il quale si propone di vivere più pienamente la sua vocazione spirituale, si trova concretamente confrontato con un'affettività già cristallizzata su oggetti particolari e, per ciò stesso, manca di disponibilità agli inviti dello Spirito Santo. Nella storia della spiritualità tale questione è stata trattata in forme diverse: in dipendenza dalla tradizione stoica essa fu ricondotta alla questione del controllo delle passioni; la corrente agostiniana sottolineava maggiormente la necessità di sostituire alle dilettazioni carnali il gusto delle realtà spirituali; nell'*Imitazione di Cristo*, infine, si delinea una nuova prospettiva, quella che considera gli affetti disordinati. Con tale espressione l'Autore intende, seguendo san Bernardo, le fissazioni dell'affettività già avvenute: si può così possedere un affetto disordinato per gli onori o per una persona o per il successo. Come si vede, pur essendo radicato nelle passioni fondamentali, l'affetto disordinato è caratterizzato da un contenuto particolare che dipende dalla storia personale; esso è già, come abbiamo detto, una cristallizzazione affettiva.

Sarà quest'ultima prospettiva a guidare la nostra riflessione. Essa è infatti suscettibile di essere applicata tanto agli attaccamenti coscienti quanto agli affetti inconsci i quali, in ragione della loro presenza attiva ma sotterranea, non sono integrati, di solito, nella realizzazione del progetto spirituale.

Per non disperdere la nostra ricerca, ci dedicheremo a comprendere un autore il quale ha posto con forza e acutezza il problema degli affetti disordinati: sant'Ignazio di Loyola. Nei suoi *Esercizi spirituali* egli infatti si prefigge « di preparare e disporre l'anima a rimuovere da sé tutti gli attaccamenti disordinati e, dopo averli rimossi, a cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita, per il bene della sua anima » (n. 1). Come si vede, per sant'Ignazio gli attaccamenti disordinati normalmente si oppongono alla scoperta della volontà di Dio; il dinamismo dell'affettività non consente alla mente di posare uno sguardo veramente spirituale sulla situazione personale o di accettare una volontà di Dio che appaia contraria a delle inclinazioni precostituite.

A prima vista la soluzione ignaziana esigerebbe una rinuncia affettiva incondizionata: « rimuovere da sé tutti gli attaccamen-

ti disordinati ». Tanto più che questo principio generale si trova corroborato da una direttiva pratica che esclude ogni scappatoia: « Si noterà che quando sentiamo qualche attaccamento o qualche ripugnanza contro la povertà effettiva, quando non siamo indifferenti alla povertà o alla ricchezza, per estinguere tale attaccamento disordinato giova molto chiedere nei colloqui (anche se ciò va contro la carne) che il Signore ci elegga per la povertà effettiva; e volerlo, chiederlo e implorarlo, purché sia di servizio e lode della sua divina Bontà »²⁰. Non neghiamo che tale testo sia comunemente interpretato nel senso stoico dell'esclusione delle passioni e come un invito a reprimere tutti gli attaccamenti particolari che appaiono disordinati e, per precauzione, addirittura a sradicare *sic et simpliciter* tutte le fissazioni affettive. Ma il problema che intendiamo porre è quello del pensiero ignaziano autentico; sarà quest'ultimo a guidarci nella nostra ricerca sull'atteggiamento da osservare nei confronti dell'affettività.

Nel contesto degli *Esercizi*, il precetto ignaziano riguarda una situazione ben determinata: ci troviamo nel momento in cui l'esercitante si appresta a precisare la sua scelta e sant'Ignazio prende in considerazione l'ipotesi in cui — nonostante le preparazioni anteriori che normalmente avrebbero dovuto condurre l'esercitante a preferire soltanto la volontà di Dio, qualunque essa sia, ed a desiderare ardentemente seguire l'esempio del Cristo povero, spiritualmente e concretamente — ci si accorge che nel cuore di colui che deve decidersi permangono legami disordinati i quali contaminano tale scelta. Diventa allora necessario uno sforzo supremo di purificazione affettiva: con il desiderare l'opzione contraria al proprio desiderio personale, l'esercitante si mette in uno stato di equilibrio, divenendo più atto a percepire la mozione divina. Questa soltanto deve indicare la scelta oggettiva conveniente e che non incontrerà più alcuna resistenza affettiva nel suo cuore.

È chiaro che per sant'Ignazio la condizione dell'uomo concreto implica la presenza di numerosi attaccamenti. Di carattere passionale, egli stesso aveva provato la forza dei vincoli affetti-

²⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 157. Il testo dell'edizione latina Volgata differisce notevolmente dal testo spagnolo: « In tal modo conserveremo la libertà del nostro desiderio grazie alla quale ci sarà consentito seguire la via che maggiormente conviene al servizio divino ».

vi, ad esempio il desiderio degli onori. Ma non è questo il problema. Lo scopo finale dell'autore degli *Esercizi spirituali* è che da un lato gli attaccamenti particolari si subordinino al progetto spirituale dell'adempimento della volontà divina e che, dall'altro, la mozione spirituale decisiva sia sempre l'amore di Dio che scende dall'alto e deve riempire il cuore dell'uomo spirituale: nel fare il ritratto del preposito generale egli osserva infatti che l'unione a Dio deve perfezionare « il suo cuore (*affectus*), la sua intelligenza e la sua capacità di esecuzione »; e che « per conservare la rettitudine del suo giudizio, deve essere libero da ogni affetto disordinato »²¹. Lungi dall'eliminare l'istanza affettiva, sant'Ignazio vuole che essa sia profondamente spiritualizzata e liberata da ogni ostacolo.

A quali condizioni, allora potremo parlare di affetti ordinati e pertanto suscettibili di essere accettati dall'uomo spirituale? Sant'Ignazio precisa il proprio pensiero via via che il corso degli *Esercizi* gliene dà occasione.

Prima di tutto bisogna eliminare il caso in cui l'affetto sarebbe moralmente illecito. L'unico atteggiamento conveniente, allora, è la rinuncia globale a simile attaccamento; non vi può essere vita spirituale senza rettitudine morale. Data però per scontata tale rettitudine, ciò non significa che l'affetto sia da considerare veramente ordinato. Perché sia tale esso deve in primo luogo essere subordinato alla finalità della nostra esistenza e cioè al servizio e alla lode di Dio donde deriva la nostra salvezza. Da questa integrazione oggettiva fondamentale dipende che l'affetto particolare sia ordinato o disordinato. In un secondo tempo, la rettitudine dell'ordinamento dipenderà dalla motivazione soggettiva dell'attaccamento. Ogni attaccamento concreto deve procedere in modo puro e retto dall'amore di Dio²². Questo primato assoluto dell'amore di Dio comporta l'impegno a compiere la volontà di Dio, evitando così la perversione che consiste nel deviare verso il proprio desiderio il senso della volontà di Dio. Dalle osservazioni che abbiamo fatte segue un'ultima conseguenza: un affetto particolare non può avere valore in se stesso, ma soltanto in funzione del suo ordinamento al disegno di Dio su ognuno.

In realtà, proprio a tale integrazione tende la strategia degli

²¹ IDEM, *Costituzioni*, n. 724 e n. 726.

²² IDEM, *Esercizi spirituali*, n. 150.

Esercizi spirituali. E in modo del tutto originale. Mentre infatti la teologia morale si limita a chiarire il giudizio sul valore di un'azione, sant'Ignazio vuole condurre l'esercitante ad una trasformazione diretta della sua affettività. Per rimuovere meglio gli affetti disordinati ed integrarli nell'amore di Dio, egli vuole sostituir loro un desiderio più profondo e più intenso, capace di incanalare l'energia affettiva.

Tale desiderio più profondo non può essere che l'amore di Cristo. Per convincersene, è sufficiente osservare la molteplicità degli aspetti sotto i quali Cristo è presentato nel corso degli *Esercizi* e l'incessante prossimità con lui richiesta dalla preghiera. Così la meditazione dei peccati si conclude con un confronto con il Salvatore crocifisso: « Immaginando Cristo nostro Signore dinanzi a me, posto in croce, chiedergli in un colloquio come da Creatore sia giunto a farsi uomo, e come dalla vita eterna sia venuto alla morte temporale, e a morire per i miei peccati. Guardare ugualmente me stesso: che cosa ho fatto per Cristo, che cosa faccio per Cristo, che cosa devo fare per Cristo. Infine, vedendolo in questo stato, così confitto in croce, discorrere secondo quanto mi si offre »²³. In seguito, quando è invitato a contemplare Cristo nei suoi misteri, l'esercitante deve sforzarsi non soltanto di penetrare bene la dottrina evangelica, ma di attaccarsi a Cristo e di dividerne i sentimenti. La celebre contemplazione del Regno che apre il ciclo delle contemplazioni di Cristo incomincia con un invito a stabilire con lui un legame di amore: « Domandare la grazia a Nostro Signore, al fine di non essere sordo alla sua chiamata ma pronto e sollecito nel compiere la sua santissima volontà »²⁴. E fino al termine degli *Esercizi*, ogni contemplazione si proporrà come scopo di amare di più Cristo e di seguirlo; nella contemplazione dell'Incarnazione, per esempio, bisogna chiedere « una conoscenza interiore del Signore, che per me si è fatto uomo, per amarlo e seguirlo »²⁵. Più tardi, nel contemplare la Passione del Signore, si chiederà « il dolore, l'afflizione e la confusione »²⁶. Infine, la contemplazione del Cristo risorto deve consentirci di « provare intensamente

²³ *Ibid.*, n. 53.

²⁴ *Ibid.*, n. 91.

²⁵ *Ibid.*, n. 104. Come spesso, il testo latino della Volgata accentua l'aspetto affettivo: « Affinché io l'ami più ardentemente e lo segua d'ora in poi con maggior cura ».

²⁶ *Ibid.*, n. 193; « afflizione » traduce « sentimento ».

l'allegrezza e la gioia per tanta gloria e gaudio di Cristo Nostro Signore »²⁷.

Per tutto l'arco degli *Esercizi* si realizza dunque, in funzione della persona di Cristo, un processo di interiorizzazione di cui non sarebbe molto difficile fare un parallelo con l'interiorizzazione progressiva del senso di Cristo nell'itinerario spirituale di san Paolo: dalle lettere ai Tessalonesi a quelle della cattività, passando per le grandi lettere dottrinali, ci si rende conto che la figura di Cristo riveste l'aspetto del salvatore e del giudice, poi del modello al quale veniamo conformati mediante la partecipazione ai sacramenti e infine della sorgente vivificante, principio in noi di ogni dinamismo spirituale²⁸. L'esercitante, a sua volta, scopre progressivamente che la sua vera vita è quella di Cristo in lui; la sua forza, una partecipazione alla forza del Cristo glorioso; la sua gioia, una derivazione di quella del Risorto.

Tuttavia, per intendere meglio l'impatto di questa situazione spirituale sulla vita affettiva, bisogna compiere un ultimo passo rivelato dalla *Contemplazione per ottenere l'amore* che conclude gli *Esercizi* ignaziani. Allora l'esercitante prende coscienza del fatto che tutto il Disegno di Dio da lui accettato in modo personale è un Disegno di amore; meglio ancora: tale amore è immanente a tutto il creato. La sua contemplazione della disposizione oggettiva dell'universo e della storia della salvezza lo porta così a considerare quest'ultima come una manifestazione dell'amore in cui egli stesso è coinvolto. Infatti, secondo uno schema scolastico la cui origine remota è da ricercare nel pensiero dionisiano²⁹, ogni essere partecipa all'essere di Dio secondo quattro modalità principali presentateci successivamente dal testo ignaziano: tutto è dono di Dio; ogni partecipazione implica un modo di presenza di Dio; ogni agire partecipa all'agire di Dio; ogni partecipazione ontologica è comunicazione di essere³⁰. E perché non rimaniamo allo stadio della speculazione metafisica, sant'Ignazio accentua il carattere di implicazione personale: Dio stesso desidera darsi a me: fa di me il suo tempio; si comporta come uno che lavora. In queste condizioni, co-

²⁷ *Ibid.*, n. 221.

²⁸ Cfr. art. *Contemplation; Contemplation dans la vie et l'enseignement de saint Paul*, in *D. Sp.* II, 2, 1698-1716, in particolare col. 1707.

²⁹ Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, P.G., III, 817C-820C.

³⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 234-237.

me sfuggire alla risonanza affettiva che deriva dalla considerazione dell'amore divino? Su questo punto il testo ignaziano è estremamente pressante: « Soppesare con molto amore »; « Uno che offre con grande amore »; « Dammi il tuo amore ». La conclusione si impone: alla pienezza del dono divino deve corrispondere un'offerta totale di se stessi.

Per la nostra riflessione sulla situazione degli attaccamenti particolari in rapporto all'amore preferenziale di Dio, la conseguenza di questa presentazione ignaziana è capitale. In rapporto alla condizione originale dell'uomo quale la descrive il *Principio e fondamento*³¹, è intervenuto un profondo cambiamento. All'inizio degli *Esercizi*, sant'Ignazio aveva messo l'esercitante in presenza del Dio creatore e trascendente. La sua volontà, iscritta nelle cose e manifestata dalle sue leggi e dalle sue ispirazioni, imponeva la propria presenza dominatrice. Per conseguenza, l'uso che l'uomo doveva fare delle creature seguiva una regola indispensabile di costante subordinazione alla volontà manifestata da Dio: l'atteggiamento essenziale da parte nostra è quello del servizio di Dio. Quando invece, seguendo il movimento della *Contemplazione per ottenere l'amore*, insistiamo sull'amore come motivazione dell'azione di Dio la quale dà senso a tutto l'ordine creato, la situazione spirituale subisce una metamorfosi profonda: l'intimità reciproca di Dio e della creatura si traduce, per la coscienza cristiana, in un'esigenza interiore di offerta e di partecipazione; l'uso delle creature determinato da una regola oggettiva è ora affiancato da una motivazione che appartiene all'ordine dell'inclinazione affettiva. Poiché la persona e la sua situazione è penetrata, nella sua integralità, dall'amore di Dio, tutta la sua condotta deve, in virtù di un'esigenza intrinseca, obbedire alla motivazione dell'amore. Tutta la vita spirituale si muove in un clima affettivo: coesistendo con i principi oggettivi della ricerca della volontà di Dio, il senso dell'immanenza di Dio all'universo sollecita il cuore.

Benché l'aspetto positivo della vita affettiva, quale lo abbiamo messo in valore a partire dagli *Esercizi* ignaziani, sia certo il più importante, è d'uopo considerare anche il lato negativo dell'affettività nel comportamento spirituale cioè quello che riguarda la detestazione di tutto ciò che fa ostacolo all'adempimento dell'amore. Un tale tema è tanto scritturistico quanto

³¹ *Ibid.*, n. 23; cfr. sopra pp....

ignaziano; noi lo considereremo da questo secondo punto di vista.

Sant'Ignazio, come non si accontenta di convincere l'uomo spirituale a seguire la volontà di Dio ma lo conduce ad un'accettazione cordiale di essa, così porta l'esercitante non soltanto a riconoscere il mondo di peccato in sé e intorno a sé, ma ad assumere nei suoi riguardi una distanza affettiva. Se infatti manca questa detestazione, i fermi propositi di conversione appaiono troppo dipendenti dai ripensamenti teorici che si succedono senza posa.

Per farci giungere a detestare tutto ciò che costituisce un ostacolo al compimento della volontà divina, sant'Ignazio passa anche in questo caso dall'esteriorità della trasgressione all'interiorizzazione del senso del peccato. Il testo più significativo e più ricco a tale riguardo si trova in un colloquio degli *Esercizi*. Citiamo questo testo importante: « Farò tre colloqui, nel modo che segue. A Nostra Signora, perché mi ottenga la grazia dal suo Figlio e Signore, per queste tre cose: 1. Che io senta una conoscenza interiore dei miei peccati e li aborrisca. 2. Che io senta il disordine della mia attività affinché, aborrendolo, possa emendarmi e porre ordine in me stesso. 3. Domandare la conoscenza del mondo, affinché, aborrendolo, possa respingere da me le cose mondane e vane (...). Similmente al Figlio perché me lo ottenga dal Padre (...). Similmente al Padre, perché il medesimo eterno Signore me lo conceda »³².

La prima osservazione che permette di valutare correttamente l'importanza di questo testo riguarda la sua stessa forma di colloquio. Concludendo la meditazione o la contemplazione, il colloquio situa l'esercitante nella sfera interpersonale, ambito della manifestazione del cuore. Ivi un triplice colloquio sollecita una presa di posizione radicale: di fronte alla Vergine immacolata, madre di Cristo, specchio perfettamente trasparente di giustizia e modello di adesione totale al mistero della salvezza; di fronte al Figlio « splendore della gloria del Padre » (Eb 1,3) e servo senza cedimenti; di fronte al Padre, infine, il cui mistero di benevolenza, « taciuto per secoli eterni » (Rm 16,25), si manifesta oggi nel Figlio.

Accentuando l'impatto affettivo di questo colloquio, la parola che definisce il tipo di grazia richiesto suscita una risonanza

³² *Ibid.*, *Esercizi spirituali*, n. 63.

particolare: « Che io senta » e sant'Ignazio precisa: « Che io senta interiormente ». Approfondiremo in seguito questo tema; ci basti qui osservare che l'espressione « sentire interiormente » aggiunge all'idea di conoscenza una connotazione di esperienza vissuta, dato che, in questo testo, sant'Ignazio usa l'espressione « sentire una conoscenza interiore ». Ora tale esperienza vissuta, semplice o di tipo mistico che sia, comporta sempre una disposizione del cuore ad assumere e mettere in pratica la luce scaturita dalla preghiera. Di tale « sentire » sant'Ignazio dirà pure che è un gusto interiore, una consolazione che attira o muove la volontà³³, dando la pace. Nel contesto spirituale della *Prima settimana* degli *Esercizi*, in cui il nostro brano si inserisce, è chiaro che il sentimento interiore dei peccati va ben oltre la conoscenza dottrinale e raggiunge il centro personale donde nasce l'opzione efficace.

Che tale sia la prospettiva ignaziana, ci è confermato dal fatto che l'esercitante perviene a simile disposizione non attraverso una riflessione sul peccato in generale, ma attraverso una considerazione interiore dei propri peccati. Quest'ultima ingloba una coscienza viva della malizia intrinseca del cuore del peccatore; per suscitarsela, sant'Ignazio non teme di fare appello ai simboli più crudi: « Guardare tutta la corruzione e la bruttezza del mio corpo; ritenermi come una piaga ed un ascesso dal quale sono usciti tutti questi peccati, tutte queste cattiverie e tutto questo veleno infetto »³⁴. In antitesi il peccatore deve considerare Dio, la sua sapienza, la sua onnipotenza, la sua giustizia, la sua bontà³⁵. Grazie a questo confronto, lungi dal lasciarsi abbattere, il cuore prorompe in un intenso giubilo: « Grido di ammirazione, con un immenso amore »³⁶; azione di grazie verso la misericordia divina e desiderio di una conversione efficace³⁷.

La detestazione di un passato peccaminoso non si riduce a rinnegare gli atti diretti contro l'amore di Dio e il vero bene della persona; essa deve raggiungere la sorgente stessa del disordine.

Ecco perché, nel triplice colloquio che stiamo analizzando,

³³ Cf. *ibid.*, n. 316.

³⁴ *Ibid.*, n. 58.

³⁵ *Ibid.*, n. 59.

³⁶ *Ibid.*, n. 60.

³⁷ Cfr. *ibid.*, n. 61.

il sentire interiore non si riferisce soltanto ai peccati ma anche alle loro radici: radici interiori le quali provocano il disordine del comportamento, radici più comuni che derivano dalla complicità con lo spirito del mondo. Senza che l'uomo se ne renda conto, il suo cuore si è inclinato verso valori contrari allo spirito evangelico; in misura più o meno grande egli vi si è affezionato, ed è questa connivenza interiore che ora egli chiede a Dio di poter sentire. La reazione suscitata dalla grazia, ed accentuata dalla presa di coscienza dei numerosi atti peccaminosi passati, non può essere che di repulsione e di detestazione: come tollerare la presenza di inclinazioni cattive che fanno da ostacolo all'amore di Dio? Dal piano affettivo la reazione passerà al piano pratico della riforma di vita, attraverso la repulsione delle cose mondane e vane già presenti nell'esistenza.

Constatando di essere stato realmente schiavo del peccato, l'esercitante insorge contro una simile situazione; il suo cuore, diremmo, è capovolto. Ma sant'Ignazio è troppo cosciente dell'instabilità affettiva per non volere intensificare ulteriormente l'atteggiamento di detestazione verso la potenza del peccato. Altri due esercizi assolveranno a questa funzione.

La meditazione dell'inferno, che prende la forma di un'applicazione dei sensi, ha per scopo di rafforzare il sentimento di repulsione, mettendo l'esercitante in presenza delle conseguenze ultime del peccato: la separazione da Dio, la sofferenza disperata. È vero che noi incontriamo maggior difficoltà di sant'Ignazio, nutrito dell'iconografia medioevale, a realizzare in modo sensibile che cosa possa essere la sofferenza infernale che tocca il corpo. Ma il fulcro di questa meditazione non consiste nell'anticipare con l'immaginazione una sofferenza, quanto piuttosto nella convinzione di fede che l'inferno è la separazione da Dio: chiederò, dice sant'Ignazio, « il sentimento interiore della pena che soffrono i dannati perché se, a motivo delle mie colpe, io dimenticassi l'amore dell'eterno Signore, almeno il timore delle pene mi aiuti a non cadere in peccato »³⁸. Il richiamo al timore, qui, è totalmente subordinato all'amore. In fin dei conti, infatti, è in rapporto a Cristo che si determina la sorte di ogni uomo: per partecipare alla sua vita risorta è necessario credere in lui ed agire secondo i suoi comandamenti. Come si vede, sant'Ignazio non ha mai abbandonato la motivazione fon-

³⁸ *Ibid.*, n. 65.

damentale di ogni vita cristiana, l'amore di Cristo Salvatore. Essa viene riaffermata senza alcuna ambiguità nella conclusione della meditazione sull'inferno: « Rendergli grazie perché non mi ha lasciato cadere in nessuno di questi gruppi (di coloro che hanno rifiutato Cristo) mettendo fine alla mia vita e perché finora ha sempre avuto per me tanta tenerezza e misericordia »³⁹.

Molto diversa dalla meditazione dell'inferno, quanto alla forma, anche quella dei *Due vessilli* ha lo scopo di condurre l'esercitante a reagire contro il mondo di peccato ed a schierarsi dalla parte di Cristo. Conformemente alla mentalità medievale che teneva in massimo conto i rapporti interpersonali, in questa meditazione sant'Ignazio offre una drammatizzazione della lotta spirituale presentandoci, uno di fronte all'altro, Cristo e Satana. Quest'ultimo appare come « il capo di tutti i nemici, in quel vasto campo di Babilonia, seduto in una sorta di grande scanno di fuoco e di fumo, orribile nell'aspetto e spaventoso »⁴⁰. In questa descrizione ritroviamo i tratti della meditazione dell'inferno. Ma quel che più deve colpire l'esercitante è il discorso di Lucifero, « questo nemico mortale della nostra natura umana »⁴¹. Un discorso ingannevole che cerca di avviluppare gli uomini con reti e catene e, ciò, non già ingiungendo ai suoi seguaci di condurre un attacco frontale, bensì ordinando di tentare gli uomini con l'avidità delle ricchezze; donde si passa alla vanagloria del mondo per venire poi a una immensa superbia. Davanti a questa slealtà e all'accanimento con cui il Nemico persegue la sua perdizione, l'esercitante non può che provare un soprassalto di indignazione e di aggressività. Normalmente, si slancerà verso Cristo per seguirlo nella sua povertà e umiltà.

Non si può negare il considerevole impatto affettivo del processo di personalizzazione della lotta spirituale. Durante il Medioevo e al tempo di sant'Ignazio tale procedimento andava da sé; ricompare oggi in film e romanzi. Amico o nemico? Buono o cattivo? La reazione non può essere che globale e non si preoccupa molto delle sfumature.

I pericoli di una simile presentazione sono abbastanza evidenti. Proprio perché fa appello ad una reazione affettiva globale, ogni tentativo di analisi delle situazioni scompare; ci si vieta

³⁹ *Ibid.*, n. 71.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 140.

⁴¹ *Ibid.*, n. 136.

allora di discernere, nella resistenza che uno prova nel compiere un'azione giudicata positiva, ciò che forse appartiene alla natura e potrebbe essere segno di una volontà di Dio. La via è aperta ad una reazione brutale che sfocia in un certo masochismo. Oppure, se ci si pone in una prospettiva sociale, in un fanatismo religioso. Molti esempi potrebbero essere addotti: dalla condanna delle « streghe », una volta, alle invettive di Khomeini contro i suoi avversari politici. Qual è la conseguenza di un simile giudizio globale? Non vengono utilizzati i mezzi naturali che consentirebbero di rimediare a situazioni personali o sociali catastrofiche. Davanti ad un male personificato e ridotto all'invisibilità di una volontà libera, l'unica reazione possibile è la lotta ad oltranza: la pulsione aggressiva vede giustificati i suoi comportamenti.

Di fronte a questi pericoli, il tentativo corrente di diluire il senso del male e della responsabilità in analisi che annullano la libertà di scelta non presenta affatto solo aspetti positivi.

Tale tentativo nega innanzitutto la posizione della fede. È infatti materia di fede che Cristo redentore è venuto per « gettare fuori il Principe di questo mondo » (Gv 12,31), colui che aveva cercato di trascinarlo al rifiuto della volontà del Padre adoperando già sostanzialmente lo stesso discorso di Lucifero nella meditazione dei *Due vessilli* (Lc 4,1-13; Mt 4,1-11). È anche materia di fede che l'uomo è capace di opporre un rifiuto all'amore di Dio; di tale rifiuto è espressione tipica l'atteggiamento di Giuda. L'uomo non può sfuggire alla drammatizzazione del suo destino: la sua opzione finale sarà un sì o un no alla chiamata di Dio; alla sera della nostra vita, dice san Giovanni della Croce, saremo giudicati sull'amore.

Anche dal punto di vista spirituale l'indebolimento del senso personale del male comporta gravi danni. In pratica esso rende estremamente difficile la rottura netta nei confronti di una condotta peccaminosa; le motivazioni psicologiche di quest'ultima rimangono sempre molto confuse e la loro considerazione prolungata indebolisce l'impegno personale; un proposito fermo, al contrario, produrrebbe una chiarezza più viva e permetterebbe di riconoscere segrete connivenze interiori. Era questo, d'altra parte, lo scopo che si proponeva la meditazione dei *Due vessilli*. Inoltre, ci si allontana dalla prospettiva evangelica della decisione vitale a favore del Regno, l'unica che consenta l'accesso ad un'autentica vita spirituale: « Nessuno può servire a due

padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro: non potete servire a Dio e a mammona » (Mt 6,24). Come l'attaccamento alla persona di Cristo accompagna e fonda la ricerca dei valori evangelici, così il rigetto dei controvalori del peccato deve condurre alla lotta contro Satana. Gesù stesso faceva notare ai farisei lo stretto legame che unisce il peccato al suo originario istigatore: « Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità » (Gv 8,44).

Tra le ragioni che si possono addurre per rendere conto dell'indebolimento della percezione personalistica del peccato, bisogna richiamarsi al sentimento largamente diffuso secondo il quale conviene eliminare ogni reazione di aggressività. Per molti psicologi, influenzati dalla psicoanalisi, la pulsione aggressiva impedisce il libero sviluppo della libido, fonte di realizzazione; essa non sarebbe altro che un istinto di distruzione. Insieme ad un numero crescente di psicologi moderni rispondiamo che tale pulsione aggressiva esiste sempre e che il suo rifiuto o il suo travisamento non possono essere confusi con la sua eliminazione. Quando gli istinti aggressivi si trovano rifiutati, in mancanza di uno sbocco alla loro energia si orientano contro l'individuo stesso.

È dunque meglio, pur guardandosi dai semplicismi eccessivi che abbiamo denunciato, accettare la dimensione aggressiva della lotta spirituale. Se si comprende che la storia dell'umanità e di ogni individuo è la posta di una lotta tra Cristo e Satana, si conferisce maggior chiarezza e forza all'impegno spirituale, situandolo nella verità, aspra ma salutare, della fede.

3. VITA MORALE E FORMAZIONE AFFETTIVA

Quando abbiamo trattato del passaggio dall'emozione al sentimento, abbiamo preso in esame diverse situazioni caratteristiche della vita spirituale: l'integrazione delle emozioni religiose suscitate dalle devozioni particolari e quella degli affetti particolari nella ricerca della decisione giusta. Dobbiamo ora considerare i sentimenti che determinano un clima affettivo più stabile; ed in primo luogo nella vita morale. Importante di per

sé, la vita morale è inoltre presupposta alla vita spirituale, non solo temporalmente ma logicamente: colui che intraprende la ricerca della pienezza di vita e della santità deve innanzitutto osservare l'ordine dell'amore iscritto nella sua condizione creaturale ed espresso dalla legge⁴². Per questo motivo, nel capitolo quinto, abbiamo situato l'affettività nel progetto etico personale.

Per ben precisare il posto dei sentimenti nella vita morale, importa prima di tutto farsi un'idea giusta del loro radicamento psicologico. Se infatti si supponesse che la ragione non possieda una dimensione affettiva, la realizzazione etica potrebbe al massimo far nascere sentimenti in grado di ornare piacevolmente l'esistenza ma senza entrare nel suo spessore. Tuttavia già la nostra ricerca storica ci ha mostrato come persino Kant ammettesse un sentimento morale di rispetto; san Tommaso e Scheler, poi, per non citare che due grandi moralisti, avevano riconosciuto l'esistenza di un dinamismo costitutivo dello spirito e sorgente di una sfera affettiva originale.

Vediamo ora in che modo si sviluppi e si affermi concretamente nella vita etica un'affettività propriamente umana. Verranno così definiti i principi di una pedagogia morale.

Il punto decisivo, in merito, concerne il rapporto tra attività etica e coscienza personale⁴³. Se, per ipotesi, si considera che la coscienza psicologica si riduce ad una collezione di stati successivi i quali disegnano un paesaggio mutevole ma sempre statico, sempre già-qui, diviene impossibile operare un raccordo tra la coscienza sottomessa all'obbligazione di porre un atto morale e ciò che essa è di fatto. Come ha mostrato molto bene Kant, l'azione da compiere non può essere giustificata dalla coscienza attuale e, specie, dalla coscienza sottoposta ad affetti particolari che emergono dall'esperienza passata.

Giustamente però, come fa notare Pradines in un testo che ci offre la giustificazione di questo studio, «una psicologia ridotta ad una scienza di stati e che, di conseguenza, incomincia a separarsi dalla morale (è così che la psicologia viene generalmente intesa), non può evidentemente avere la pretesa di fon-

⁴² CHARLES ANDRÉ BERNARD, *La conscience spirituelle*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 41 (1965) 447-457; inoltre *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970, pp. 192-210.

⁴³ Ci ispiriamo qui a MAURICE PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, II, 2, P.U.F., Parigi 1948.

darla. Il problema è di sapere se la vera psicologia dell'uomo è la psicologia di un essere che cerca *soltanto* di conservarsi, beninteso *perfezionandosi* (psicologia di stati), o quella di un essere che potrebbe *anche* cercare di *superarsi rompendo con se stesso*; in breve: se la psicologia dell'uomo non è quella di un essere *totalmente morale* — dove non intendiamo "morale" nel senso che l'uomo sarebbe unificato dalla moralità, bensì forse, al contrario, diviso da essa»⁴⁴. Non dobbiamo dunque concepire una coscienza psicologica chiusa in se stessa incontro alla quale verrebbe un'istanza morale: è dall'interno stesso della coscienza dell'uomo che emerge un'esigenza di superamento, un'istanza di significato. Per questo stesso fatto, l'io prende coscienza di una radicale scissione interna: da un lato egli sperimenta la presenza di pulsioni e di desideri già presenti; dall'altro in lui si fa sentire un'attrattiva verso valori da realizzare. In altri termini, per riprendere le parole di Pradines, «la realtà stessa della vita psicologica è un'aspirazione che ci spinge a superarci»⁴⁵. Il richiamo degli eroi e dei santi, caro a Bergson, non verrebbe percepito così facilmente se non incontrasse nella coscienza un movimento già abbozzato.

Il richiamo delle aspirazioni trascendenti

Abbiamo sufficientemente dimostrato nella prima parte di questo studio l'esistenza di aspirazioni trascendenti le quali testimoniano dell'infinitudine della ragione e della sua appartenenza alla sfera affettiva, per poter sottoscrivere in pieno alla prospettiva di Pradines e di Bergson, la quale, secondo la parola di Pascal, riconosce che «l'uomo supera infinitamente l'uomo». Domandiamoci ora se la dignità riconosciuta all'uomo non eserciti alcun impatto pratico nella sua vita morale. Nostro intento è formare la vita morale nell'ordine affettivo: i desideri trascendenti non avranno in essa nessun ruolo?

Tra queste aspirazioni trascendenti ve ne sono di quelle, come il desiderio di eternità, l'identificazione con il cosmo o la speranza, che contribuiscono in modo particolare ad allargare il campo della coscienza. Invece di limitarsi a risolvere problemi

⁴⁴ MAURICE PRADINES, *op. cit.*, p. 262. Le sottolineature sono dell'autore.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 264.

direttamente pratici, l'attività della coscienza grazie ad essi accede alla sfera dell'essere nella sua incommensurabilità. Ora è innegabile che una simile dilatazione della coscienza contribuisca a rafforzare lo sforzo etico per dominare le pulsioni inferiori.

Concretamente, infatti, queste ultime impongono alla coscienza il sentimento dell'urgenza del loro appagamento. Nella coscienza si manifesta un'energia che cerca ad ogni costo una via di uscita. Per rimanere nell'ambito dei paragoni fisici diremo che tale energia pulsionale tanto più sarà intensa, quanto più si concentrerà in uno spazio ristretto. È quanto avviene in particolare quando la pulsione è oggetto di una fissazione psichica: si pensi, ad esempio, all'ossessione sessuale. O ancora, in modo più generale, quando il soggetto vive in una disposizione autistica; l'esperienza ci insegna che il ripiegamento su di sé ingenera tendenze al sogno e alla ricerca di autosoddisfazioni di ogni genere. Al contrario, l'allargamento del campo della coscienza contribuisce a diminuire l'intensità delle pulsioni, simili ad un gas che si espande in un contenitore più grande. Il guardare ai valori trascendenti non può che favorire, nell'ordine della vita morale, l'allentamento delle tensioni pulsionali.

Di conseguenza, per favorire lo sforzo di controllo delle pulsioni, una giusta pedagogia etica si sforzerà di spingere sempre più lontano l'orizzonte della coscienza. All'introspezione di tipo psicologico succederà lo sguardo verso i valori elevati e verso il mondo oggettivo da trasformare. Chiamiamo tale sostituzione una sublimazione del senso psicoanalitico del termine. Per un sostenitore dell'ortodossia freudiana, un simile deviamiento dell'energia psichica, fondamentalmente sessuale, appare come un travestimento un po' ipocrita. Oggi tuttavia sono molti gli psicoanalisti che valorizzano tale processo. Per lo Pfister « la sublimazione è la derivazione di una funzione istintiva inferiore e primitiva in un'altra di elevato valore morale »⁴⁶. Certo, come fa notare Baudouin, « la sublimazione non può essere comandata, decretata dall'esterno, (essa) non risulta da una semplice decisione volontaria, ma — simile ad un'ispirazione poetica — può aver luogo solo con la collaborazione dell'inconscio »⁴⁷. E

⁴⁶ OSCAR PFISTER, *La psychanalyse au service des éducateurs*, p. 103.

⁴⁷ CHARLES BAUDOIN, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Parigi 1950², p. 288.

d'altronde noi riteniamo che una simile sublimazione, lungi dall'imporci violentemente dall'esterno, trovi nella natura stessa dello spirito umano delle predisposizioni o, meglio, uno slancio preformato verso l'accettazione dei valori superiori. Entra allora in gioco, specialmente nel bambino, un'attività simbolizzante che funge da vettore al processo di transfert.

La derivazione affettiva verso le realizzazioni sociali e verso fini trascendenti si serve di motivazioni che rimangono un po' esterne alla vita morale stessa. Esiste invece un'altra aspirazione trascendente che merita una considerazione particolare, in quanto accompagna il valore del Bene: l'aspirazione al Bello, che contribuisce ad arricchire l'impatto affettivo dell'attrattiva del Bene⁴⁸.

Infatti, è caratteristico del Bello essere presente all'essere stesso in modo che il sentimento della sua presenza « è in connessione immediata con la percezione stessa »⁴⁹. Secondo la prospettiva platonica, il Bello è l'unica Idea immediatamente presente e che non richiede, come le altre Idee, un processo dialettico il quale, dal fondo dell'anima dove erano nascoste, le faccia risalire alla coscienza chiara. La bellezza appartiene all'essere ed io entro in comunicazione con essa, da lei risvegliato alla gioia dello spirito.

Come si passa dalla gioia contemplativa che nasce dalla percezione dell'essere al senso della bellezza morale? Ecco il nostro problema: ogni atto buono è anche bello e percepito come tale; ma come? Quale giustificazione dare dell'espressione greca che definisce l'essere morale come bello-e-buono?⁵⁰

Il Bello significa prima di tutto armonia: armonia delle parti le quali configurano un tutto valido per se stesso. Nella sua generalità, tale senso del Bello si applica anche all'azione morale. È bella l'azione che concorre a manifestare e ad edificare l'armonia personale. Se l'atto di coraggio si impone a tutti ed esercita un'attrattiva profonda, è perché rivela una persona in cui i valori spirituali e altruisti hanno avuto la meglio sul peso dei legami carnali e sulla paura stessa della morte. Il titolo attribuito

⁴⁸ Qui mi ispiro liberamente a A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Parigi 1936.

⁴⁹ FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 334.

⁵⁰ Sulla bellezza si veda la nostra *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba 1984², pp. 144-156; 354-365.

al Boiardo di «cavaliere senza macchia e senza paura» indica chiaramente che il suo coraggio veniva percepito non solamente come disposizione fisiologica bensì come manifestazione di un'armonia interiore.

Proprio per questo la bellezza morale è il segno del raggiunto perfezionamento della persona. Accade abbastanza spesso, per esempio, che a proposito di talune persone il cui aspetto fisico è piuttosto ingrato si dica che risplendono di bontà. Tale espressione fa appello alla percezione di una bontà morale che trasforma il cuore e si traduce in atto, «Monsieur Vincent», come veniva chiamato san Vincenzo de' Paoli, sarebbe proprio il tipo di queste personalità riconosciute come buone.

Una simile trasformazione elimina di primo acchito l'idea di una maschera imposta dall'esterno. Essa non può che significare una convenienza profonda della bontà morale alla persona umana. Senza nemmeno fare appello qui al possibile fondamento soprannaturale della trasformazione etica, conviene sottolineare come essa presupponga un dinamismo radicato nella sostanza razionale. L'uomo, per natura, è chiamato ad un superamento continuo dei suoi interessi individuali ed egocentrici. Certo, non tutti vivono un altruismo eroico, ma colui che lo fa, risponde ad una tendenza altrettanto profonda come quella dell'amor proprio; egli si realizza, diventando ciò che era per natura e per vocazione.

Su un ultimo punto, infine, la bellezza morale si ricongiunge con il senso universale del Bello: quello della gratuità dell'atto. A tale proposizione si obietterà che molti, soprattutto nella prospettiva cristiana, insistono sul riconoscimento sociale del valore dei loro atti, cioè sull'acquisto dei meriti. Nessuno nega l'importanza di tale atteggiamento. Ma non per questo possiamo dimenticare che la vita morale nella sua perfezione non si ferma a questa considerazione, bensì tende a compiere il Bene per se stesso, perché ciò è bello.

Educare al senso della bellezza morale significa dunque al tempo stesso suscitare uno slancio affettivo nuovo e rivelare all'uomo la sua vera dignità. Ed in realtà, come ci si potrebbe limitare al senso di un'obbligazione morale che si imponga da sé, senza in alcun modo fare appello ad un'aspirazione? Con l'introdurre nella coscienza morale un sentimento di rispetto, la dottrina kantiana implica che un simile sentimento, il quale interessa la ragione in sé, non può che manifestare il rapporto concreto

della coscienza ad una vocazione trascendente. L'uomo è chiamato a superarsi moralmente senza sosta e così a diventare in maggior misura riflesso di una rettitudine assoluta.

Vergogna e pudore

Per contraccolpo il senso della bellezza morale si inverte nel senso della vergogna e del pudore. Questi due sentimenti, tuttavia, non si pongono esattamente nella stessa prospettiva: mentre l'uno si sforza di preservare il soggetto morale nella sua integrità personale, l'altro riconosce la fessura già aperta in questa integrità e la rottura dell'armonia prodotta dalla colpa.

Per quanto riguarda il senso del pudore, sembra molto difficile non soltanto non tenere conto degli studi di Scheler, ma anche non riconoscere che l'interpretazione di lui si impone globalmente. Per Scheler il pudore, corporale, affettivo, spirituale, ha come funzione essenziale quella di preservare il centro più personale del singolo. Questi acconsente a disvelarsi soltanto se si sente rispettato nella benevolenza dell'amore. E raccogliamo qui l'affermazione decisiva del grande fenomenologo: « L'origine del pudore è dovuta essenzialmente al fatto che l'uomo non esiste su un unico piano, che la significazione e le esigenze della sua persona spirituale *non si armonizzano* con le sue servitù corporali. Soltanto perché l'uomo è per essenza incarnato, in talune circostanze egli prova *necessariamente* il sentimento del pudore; e soltanto perché egli prova l'indipendenza essenziale della sua persona spirituale nei confronti del corpo e di tutto ciò che può venire dal corpo, questo eventuale moto di pudore è *possibile* »⁵¹. Come è naturale, il significato del pudore si ricollega in primo luogo alla sfera corporale: è questa che contrasta con maggior violenza con il senso della vocazione spirituale della persona. Ma si può applicare anche alla sfera affettiva: ogni manifestazione di sentimento testimonia della vulnerabilità della persona, esponendola per ciò stesso ad una reazione di non-accettazione, d'ironia o di rigetto. In modo ancor più sottile si può parlare di pudore spirituale nella misura in cui la vita pro-

⁵¹ MAX SCHELER, *La pudeur*, Aubier, Parigi 1952, pp. 12-13. Le sottolineature sono dell'autore; « pudore » traduce qui *Scham und Schamgefühl*, espressione che contiene simultaneamente i due significati: pudore e vergogna.

fonda, che appartiene alla sfera affettiva, si espone, esprimendosi, a non essere compresa nel suo nucleo personale più intimo. Anche in questo tipo di comunicazione il rispetto dovuto alla persona esige una grande delicatezza e non si adatta molto alle confessioni pubbliche.

Emerge dalla descrizione precedente che il sentimento di pudore è direttamente proporzionale all'intensità della coscienza personale, risvegliandosi con essa e accrescendosi via via che s'intensifica la percezione della distanza tra aspirazioni ideali e condizionamenti corporali. Un sentimento del genere può pervenire ad un punto estremo di delicatezza; come avviene per santa Teresa di Gesù Bambino quando afferma: « Sempre il mio corpo mi ha dato fastidio, non mi ci trovavo a mio agio... anche da piccolissima ne avevo vergogna »⁵². In seguito, tuttavia, secondo la testimonianza della sorella Céline, « ella si consolò di avere un corpo soltanto pensando a Nostro Signore, il quale ha accondisceso a farsi uomo come noi »⁵³.

Oggi siamo certo piuttosto lontani dallo stimare una simile delicatezza e molti sarebbero inclini a sostenere che l'idea di pudore si sta svuotando del suo significato. Ma se, con Scheler, acconsentiamo a considerare il significato profondo del pudore, converremo che esso presenta una certa necessità. Per coglierla, però, bisogna distinguere risolutamente tra il pudore stesso e il sistema culturale che ne regola le manifestazioni. Che spesso si tenda a confondere questi due ordini di cose, lo si spiega piuttosto facilmente per il fatto che l'educazione dei bambini impone delle abitudini prima di farne cogliere il senso. Così avviene, ad esempio, per gli usi vestimentari che regolano l'espressione del pudore. Ma qualunque sia l'evoluzione di tali usanze, rimane il fatto che non si può sfuggire alla necessità di esprimere il pudore in un modo o nell'altro. Nessuno che abbia il senso della propria dignità personale può rinunciare a significare che egli la protegge attraverso un atteggiamento percepito dagli altri. Da questo punto di vista, e per prendere l'esempio più tipico, la nudità non è in se stessa segno di non-pudore; essa può infatti coesistere con un atteggiamento di protezione della persona. Ciò che costituisce il non-pudore corporale è il segno o il gesto dello

⁵² TERESA DI GESÙ BAMBINO, « *Entro nella vita* », *Ultimi colloqui*, Carnet jaune 30 luglio, Queriniana, Brescia 1974.

⁵³ *Ibid.*

scoprirsì, che significa una disponibilità corporale non motivata dall'autentico amore interpersonale e che, per il dinamismo sensuale che suscita, costituisce un invito a considerare il corpo come oggetto di godimento.

Ogni educazione al pudore deve dunque mirare in primo luogo ad instaurare il senso autentico del corpo che, lo abbiamo detto⁵⁴, è la persona stessa nella sua dimensione visibile e nella sua capacità di comunicazione. Esso non deve mai presentarsi quale corpo-oggetto. Restringere la disciplina del pudore alla sua dimensione puramente esterna porta, di fatto, alla verecondia, cioè ad un atteggiamento di diffidenza radicale che fa da ostacolo ad una vera integrazione corporale. Donde, spesso, l'insorgere di scrupoli indefiniti. Al contrario l'accettazione semplice del corpo accompagna il pudore vero.

Tra il pudore vero e la vergogna la differenza è grande. Il primo dipende dalla condizione incarnata della persona, la seconda interessa il nucleo stesso della personalità. Provo vergogna quando sono costretto a riconoscere che un atto passato ha rivelato in me un'incrinatura e, di conseguenza, una bruttura. Mentre infatti l'atto buono partecipa all'armonia del tutto e la manifesta, inversamente l'atto cattivo infrange la curva del valore personale, manifestando allo sguardo della persona una insufficienza nel suo essere.

Inoltre accade spesso che l'atto cattivo debba affrontare lo sguardo altrui. Allora la persona che ne è responsabile prende coscienza che il suo personaggio sociale perde tutto o parte del suo valore. Il sentimento di vergogna, riflesso nello specchio dell'altro, raddoppia di intensità. Per quanto importante possa essere nella genesi della vergogna l'intervento altrui, il giudizio ed i rimproveri di altri, tutto ciò non ne costituisce l'essenza. Questa tocca direttamente e intimamente l'io. È sufficiente che l'atto cattivo manifesti alla coscienza l'esistenza di un'incrinatura interiore, perché ne risenta profondamente il senso del valore personale: Io sono stato capace di agire in questo modo! Si può perfino concepire che la coscienza della mia bruttura morale mi sia apparsa soltanto nell'ordine dell'intenzione. Che importa? Nell'armonia dell'io si è prodotta una rottura la cui traccia può persistere a lungo nella mia memoria personale.

Essendo legata al nucleo stesso della personalità, la vergo-

⁵⁴ Cfr. *supra*, cap. IV, 2, pp. 140-145.

gna, alla pari del pudore, è tanto più intensa quanto più la persona possiede un senso più intimo del proprio valore. Essa si trova in diretta correlazione con il sentimento dell'onore. Non vi è dunque da meravigliarsi se ha svolto un ruolo importante nelle culture in cui la coesione sociale era fondata sui rapporti interpersonali: l'Europa feudale, il Giappone dei Samurai. In questa prospettiva la fellonia costituisce il disonore supremo. Al contrario, nelle civiltà dell'anonimato la colpa è risentita solo come una sconvenienza. Oppure, quando ogni azione viene giudicata in base alla sua efficienza storica, al massimo si ammette che uno faccia l'autocritica per un'azione rivelatasi mal orientata. La persona stessa non si rimette in causa.

Nella linea personalista, che è la nostra, il sentimento di vergogna deve essere considerato positivo. Esso infatti costituisce la controparte del senso della dignità della vita morale e del rispetto personale della legge. Quanto più l'impegno morale è fermo, soprattutto se è sancito da promesse o da legami personali, tanto più può nascere e svilupparsi la vergogna di avervi mancato. Ecco perché nei suoi *Esercizi*, al fine di suscitare nell'esercitante la vergogna e la confusione dei suoi peccati, sant'Ignazio fa appello alla considerazione di rapporti interpersonali: «Ispirare a me stesso confusione per i tanti miei peccati, ricorrendo a qualche paragone, ad esempio a quello di un cavaliere che si trovi dinanzi al suo re e a tutta la sua corte, pieno di vergogna e confusione per aver gravemente offeso colui dal quale ha ricevuto prima tanti doni e favori»⁵⁵.

Il punto delicato, per un'integrazione di questo sentimento nel progetto personale, rimane quello del rapporto che esso intrattiene con il sentimento di colpevolezza. Per essere autentica, la vergogna dovrebbe essere proporzionata non solo alla coscienza del valore personale, ma anche alla gravità oggettiva della mancanza. E su quest'ultimo punto possono sorgere serie riserve.

Se infatti la mancanza è di peso morale scarso o addirittura nullo, come nel caso di una mancanza a consuetudini mondane, la vergogna può essere nient'altro che il dispetto di non aver potuto o saputo adattarsi ad una forma di vita sociale. In questo caso, è chiaro che la considerazione del personaggio è prevalsa su quella della persona.

⁵⁵ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 74.

La situazione è molto più grave quando la vergogna nasce dall'atteggiamento dell'ambiente sociale che giudica un comportamento. È certo che nel condannare un'azione cattiva la società esercita il proprio diritto nei riguardi di uno dei suoi membri. Spesso, tuttavia, una simile condanna non tiene conto dell'intenzione e si riferisce unicamente all'atto esterno; donde il pericolo di una formazione morale di stile convenzionale la quale non arriva all'educazione del cuore.

Dal punto di vista di colui che si sforza di pervenire ad una vita morale adulta, l'eccessiva attenzione al proprio personaggio è un ostacolo alla conquista della vera autonomia. Il suo biasimare la propria attività passata non deve dipendere in primo luogo dal giudizio altrui, ma dalla propria coscienza che si pone davanti a Dio o perlomeno davanti al proprio senso dei valori. E potrà accadere che la sua coscienza non gli rimproveri niente, mentre l'ambiente lo biasima. Se è disposto ad accettare l'umiliazione esterna, a poco a poco farà emergere dal personaggio, che egli era allo sguardo altrui, la sua vera personalità morale. Accederà all'autonomia spirituale, la quale si giudica responsabile unicamente davanti alla propria coscienza.

Un simile atteggiamento conduce ad una profonda coerenza interiore. Eliminando i giudizi che semplicemente riflettono la persuasione dell'ambiente e sapendo agire in conformità con la propria convinzione, l'uomo morale va oltre il comportamento contaminato dal rispetto umano. Alla falsa vergogna di differenziarsi dagli altri, oppone la fermezza della sua unità profonda; lungi dall'arrossire delle proprie convinzioni, conforma ad esse il proprio comportamento e raccoglie la testimonianza interiore della propria sottomissione ai valori trascendenti del Bene e della Verità.

Infine, perché il sentimento di vergogna non eserciti una pressione negativa sulla vita morale, bisogna che si proietti verso l'avvenire. Tale è, secondo Scheler, l'essenza del pentimento. Non è il semplice rimorso, sempre incollato alla vergogna del passato; il pentimento si volge verso il passato al fine di trasmutarne il valore negativo in uno slancio verso l'avvenire. Per attuare il suo ruolo positivo, la vergogna deve dunque completarsi con un proposito riferito al futuro. Soltanto allora essa si integra nel progetto personale. Dal punto di vista pedagogico, dunque, conviene non infrangere mai il senso di una dignità personale sempre suscettibile di risuscitare e di svilupparsi di nuovo. Per-

ché schiacciare qualcuno di vergogna, se il Signore stesso non è d'accordo? La pagina di san Luca sul figlio prodigo rimane la testimonianza più lampante del valore restauratore del pentimento; al figlio che confessa: « Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio », il Padre risponde, rivolgendosi ai servi: « Presto, portate qui il vestito più bello e rivestitelo, mettetegli l'anello al dito e i calzari ai piedi. Portate il vitello grasso, ammazzatelo, mangiammo e facciamo festa » (Lc 15,21-23). Nella restaurazione dei rapporti personali prende inizio il movimento di restaurazione della dignità del figlio che si era perduto; egli ridiventa il soggetto di una vita morale nuova.

Non rientra nel quadro di questa ricerca studiare tutte le componenti affettive della vita morale. Ci soffermeremo ancora sui due momenti che succedono a quello della vergogna e del pentimento. Quest'ultimo riguardava il passato; il coraggio, che ora esamineremo, concerne il presente dell'azione; la fiducia anticipa il futuro.

Il coraggio

Innanzitutto il coraggio è legato al senso della vita. Per compiere la corsa temporale che la conduce alla piena realizzazione, la vita ha bisogno di superare gli ostacoli oggettivi e quella pigra pesantezza che invita a « lasciarsi vivere ». L'uomo coraggioso è colui che sa prendere la decisione necessaria per procedere oltre e che ascolta dentro di sé il richiamo verso una vita più elevata. A questa duplice condizione, egli accede all'autentico coraggio morale. Colui infatti che si accontenta di affrontare l'ostacolo, obbedisce certamente allo slancio vitale, al servizio del quale egli mobilita la propria volontà; ma un simile coraggio fisico può essere semplicemente una disposizione naturale. È vero che nell'uomo esso riguarda implicitamente l'eventualità della morte, e da questo punto di vista testimonia sempre di una certa grandezza. Tuttavia, se uno vuole assumere pienamente la propria vita morale, bisogna che il coraggio non rifletta soltanto il dinamismo vitale ma obbedisca anche alla vocazione spirituale. Secondo la prospettiva stoica, simile atteggiamento implica il sapersi astenere dal desiderio dei beni inferiori per aprirsi costan-

temente al superamento assiologico; ancor più profondamente, bisognerà sopportare tutte le negatività che, pur intralciando la realizzazione della persona nelle sue dimensioni esterne, non possono però intaccare la sua libertà interiore né la coscienza della sua dignità personale. « Abstine et sustine »: questa parola d'ordine verrà raccolta anche da un gran numero di asceti cristiani i quali però vi aggiungeranno la coscienza di sviluppare in sé una vita nuova e diversa, propriamente divina. Rifiutando i beni esterni, sopportando i mali, essi vivranno questa situazione con la coscienza di partecipare ad una vita soprannaturale conformemente all'esempio lasciato da Cristo; e il loro sguardo si porterà in avanti, verso una vita eterna in cui scompariranno tutti i limiti della vita temporale.

Il coraggio si impone anche a noi. Nessuno che sia chiamato a promuovere il proprio valore morale e spirituale può essere dispensato dall'atto di coraggio che gli apre una via nuova. La moltitudine di motivi che egli potrà invocare tende a respingere indefinitamente l'istante dell'impegno; in quel caso però egli sogna la propria vita o la sublima in sottigliezze senza fine. Secondo l'espressione di Jankélévitch³⁶, al continuo e debilitante raziocinare mancano, perché diventi creatore di valore e di vita, « i paraocchi del coraggio ». Il coraggio, ad ogni istante, persevera secondo uno slancio sgorgato dalla vita stessa; quel che perde in lucidità, lo guadagna in intensità vitale.

Comprendiamo allora, ed è questo il punto che vorremmo mettere in rilievo, come il coraggio sia radicato nell'affettività profonda del soggetto morale. Non a caso l'italiano antico impiegava la parola « cuore » per indicare il coraggio. Nel coraggio, infatti, si esprime il centro dinamico della persona. Più questo centro manifesta una intensità di vita, più è semplice ed unificato, e più è capace di affrontare l'avversità e di affermarsi di fronte ad essa. La forza dei martiri non richiede altra spiegazione: in essa si esplica una vita soprannaturale e l'amore la unifica; il timore della morte non può fermare i martiri. Lo stesso coraggio testimoniava la madre dei Maccabei, quando incoraggiava i propri figli a morire per salvaguardare le tradizioni della fede; lo stesso coraggio hanno testimoniato tutti coloro che hanno sopportato in pace la sofferenza. Sempre il coraggio esprime l'unità della persona realizzata intorno ad un'intenzione assiologi-

³⁶ VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, Bordas, Parigi 1970, p. 379.

ca. Esso costituisce la tonalità affettiva di base che accompagna tutte le decisioni della vita morale e spirituale.

Considerato nell'ordine soprannaturale, il coraggio riceve il sostegno del dono della forza. Grazie al suo dinamismo, quest'ultimo fa sì che il cristiano riporti la vittoria su tutte le difficoltà. L'incrinatura interiore che condiziona tutte le operazioni di lui si trova neutralizzata grazie a tale nuovo soccorso. Interiormente unificato dalla carità e dalla presenza dello Spirito, orientato verso una vita divina ed eterna, spinto in avanti dall'amore di Cristo che lo spinge, il cristiano, mosso dal dono della forza, può affrontare la morte, ma anche il disprezzo e l'umiliazione che sembrano annientare la sua dignità naturale. La sua infermità congenita si trova superata e il suo coraggio umano trasfigurato dalla forza divina. La testimonianza migliore di simile mutazione prodotta dalla carità rimane quella di santa Teresa di Gesù Bambino: verso l'età di quattordici anni, ella scrive: « In quella notte (di Natale) in cui si fece *debole* e sofferente per amore mio, Egli mi rese *forte* e coraggiosa. Mi rivestì delle sue armi e da quella notte benedetta non fui sconfitta in nessun combattimento, ma al contrario procedevo di vittoria in vittoria, e incominciavo per così dire "una corsa da giganti" »⁵⁷.

La fiducia

Il coraggio si iscrive nello spessore del presente. Ma l'attività morale si trova confrontata anche con la difficoltà del futuro più distante: chi può garantire, da una parte, che la debolezza sperimentata dal soggetto non si rinnoverà e, dall'altra, che la prova non sarà eccessiva? Donde una sproporzione accresciuta tra la capacità della persona e il rigore del dovere. Bisogna dunque che intervenga una nuova disposizione affettiva riguardante l'avvenire; ed è la fiducia.

La fiducia si può appoggiare su qualità naturali. Lo slancio vitale ancora intatto della gioventù, adiuvanti che rinforzino il tono della persona, interessi affettivi profondi: tutto ciò può concorrere a far considerare il futuro con fiducia. Qualunque esso sia, non può essere insormontabile; la vita avrà la meglio.

⁵⁷ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritti autobiografici*, A 44 v, Queriniana, Brescia 1974; le sottolineature sono della Santa.

Altra è la situazione di colui che l'esperienza o la sofferenza hanno illuminato sulle sue debolezze; o di colui che, nell'ordine spirituale, si prefigge un obiettivo che certamente supera le sue capacità di realizzazione. Egli allora, quando le prospettive diventano oscure, dovrà porre un atto di fiducia: un po' ingenuamente, certo, crederà di godere di una baraka indefettibile, come accade all'appassionato del gioco che la triste certezza del calcolo delle probabilità non ha mai impaurito; più profondamente, se vuole vivere il proprio progetto cristiano, si appoggerà su una speranza teologale.

Nei confronti di quest'ultima, la fiducia comporta un aspetto affettivo più pronunciato. Indubbiamente nell'atto di speranza vi è già una certezza specifica⁵⁸; il suo primo elemento è una partecipazione alla certezza della fede: la speranza è fondata sulla fede nella Provvidenza onnipotente ed universale; essa sa pure che Dio è sempre pronto a concedere il suo soccorso. Dalla parte delle condizioni oggettive della vita cristiana, dunque, la fede mi assicura della certezza della mia speranza. Ho ancora bisogno di essere rassicurato che la debolezza radicale del mio essere e l'incostanza della mia libertà non rovineranno, dalla parte del soggetto, le disposizioni salvifiche divine. L'unica risposta a tale domanda sta nel considerare che la speranza è sempre movimento spirituale. Ora, come il movimento lo si prova camminando, così la certezza della speranza si nutre del proprio dinamismo vitale. In altri termini: data l'equazione da noi stabilita tra l'ordine della vita e la coscienza affettiva, diremo con san Tommaso: «La certezza della speranza appartiene all'affettività»⁵⁹. In tal senso, precisamente, possiamo intendere quell'espressione un po' enigmatica del beato La Colombière: «La mia fiducia, è la mia fiducia stessa»; la fiducia non ricerca certezze estrinseche al proprio movimento, essa si auto-costituisce.

Ma nella fiducia soprannaturale vi è ancora un altro aspetto che le consente di consolidare il processo morale e spirituale: essa si appoggia su un rapporto interpersonale con Dio. In questo senso la vita cristiana non fa che accrescere la certezza della speranza radicata nell'affettività: come potrebbe il movimento

⁵⁸ Cfr. CH. A. BERNARD, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1961, pp. 69-74.

⁵⁹ *Certitudo spei est affectus*, III Sent. d.26, q.2, a.4 ad 5.

stesso della speranza verso il possesso di Dio non essere intensificato dalla presenza stessa di Dio nel cuore di tale movimento? È quanto si verifica allorché l'anima aderisce a Dio mediante la carità. Abitando nel nostro cuore, Dio permette alla nostra anima di elevarsi più facilmente e più costantemente verso di lui, che, nella speranza, è il suo soccorso. Grazie a tale prossimità nasce e si sviluppa, a partire dall'amore, una fiducia sempre più solida⁶⁰.

Santa Teresa di Lisieux, ancora lei, ci offre con la sua vita e la sua dottrina la migliore illustrazione dell'impatto affettivo della fiducia in Dio sul cammino spirituale. Accontentiamoci, a questo proposito, di commentare brevemente uno dei suoi pensieri più originali: «È la fiducia, e solo la fiducia, che ci deve condurre all'Amore»⁶¹. Scrivendo così alla sorella, Teresa sa che costei, come lei stessa, aspira a possedere l'Amore; ma nel contempo conosce fin troppo la propria povertà e piccolezza. La fiducia dunque si appoggia prima di tutto sulla «speranza cieca» che ripone nella misericordia di Dio⁶². Supposto ciò, come accogliere l'Amore? Imboccare una via ascendente che si fondi sulle nostre azioni vorrebbe dire esporsi al timore, il quale condurrebbe alla Giustizia⁶³. La via non può essere che discendente. Allora interviene la fiducia, apertura totale del cuore al Padre che per primo ci ha amati e che, «se il nostro cuore ci condanna, è più grande del nostro cuore» (1Gv 3,20). Solamente questa fiducia totale allarga, per quanto possibile, il nostro cuore alle dimensioni infinite dell'Amore e ci conduce ad esso. Di nuovo, dunque, si apre davanti a noi il campo della vita divina.

Tutta protesa in avanti, mentre raccoglie il proprio passato per raddrizzare la via dello smarrimento e si concentra nel presente difficile, la coscienza spirituale e morale rinnova senza posa il proprio slancio nel dinamismo affettivo che la sostiene. Ma la funzione dell'affettività nella realizzazione del progetto etico riguarda solo il principio motore? Sarebbe forse assente dal suo esercizio vitale? Ciò contraddirebbe l'idea generale da noi posta

⁶⁰ Cfr. la nostra *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, pp. 120-124.

⁶¹ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Lettere*, Ancora, Milano 1959. Su questo aspetto cfr. CONRAD DE MEESTER, *La dynamique de la confiance*, Cerf, Parigi 1965.

⁶² *Ibid.*, p. 341.

⁶³ *Ibid.*, p. 342.

in luce: qualunque vita, esercitandosi, si ripercuote sulla coscienza, sviluppando un'affettività propria.

Affettività e attività morale

Secondo la tesi che regge l'insieme di questo studio, ad ogni livello di vita corrisponde un tipo di risonanza affettiva. L'attività morale non sfugge a questa norma. Ma la determinazione del suo campo affettivo specifico richiede un esame attento, non fosse altro perché, come abbiamo visto, un certo numero di moralisti respinge l'intervento di fattori affettivi nell'attività morale.

Non si può semplicemente collocare l'affettività etica nell'ordine del piacere che accompagna l'esercizio di una tendenza naturale, perché l'atto morale si colloca nell'ordine della libertà, la cui decisione spesso nasce da un confronto con questa stessa tendenza: colui che sfida coraggiosamente il pericolo o il biasimo deve prima far tacere dentro di sé delle esigenze naturali. Non è neppure giusto situare l'affettività nell'ordine stesso della libertà. L'atto libero dura solo un istante; se esso ingenera una soddisfazione, ciò non avviene in virtù della sua attualità, ma per il sentimento di valorizzazione che ne segue: perciò si parla di soddisfazione per il dovere compiuto.

Per scoprire quest'affettività bisogna dunque ricorrere all'analisi dell'attività etica nella sua consistenza temporale. Ora, è questa l'impostazione della filosofia aristotelico-scolastica, che a lungo ha studiato il problema della trasformazione prodotta dall'attività etica. Grazie alla sua teoria degli *habitus* operativi — dei quali le virtù costituiscono la dimensione morale —, essa ci potrà essere di aiuto per orientarci in questa difficile questione⁶⁴.

Incominciamo, però, col chiedere alla psicologia generale di indicarci il fondamento primo di ogni formazione di abitudini. Con Pradines diremo che è l'accomodazione: « Psicologicamente e biologicamente considerata, l'accomodazione consiste nel fatto che un essere vivente il quale ha già compiuto un atto (e,

⁶⁴ La parola *habitus* è difficilmente traducibile. La nostra parola « abitudine », che spesso non tiene conto di tutto il contesto di radicamento vitale connotato dal termine latino, ne conserva soltanto l'aspetto ripetitivo e in qualche modo meccanico. Noi useremo il termine inclinazione.

ad esempio, prodotto un movimento) diventa per ciò stesso capace di compierlo con minor dispendio di sforzo e di energia»⁶⁵. Questo principio di economia, che svolge un ruolo decisivo nella psicologia freudiana, porta a considerare che ogni atto del vivente produce in lui un'inclinazione; simile inclinazione normalmente vedrà crescere il proprio dinamismo in funzione della ripetizione.

L'inclinazione contiene già un elemento affettivo legato all'esercizio più facile della tendenza elementare. Tuttavia nel campo morale, che stiamo esplorando, la situazione appare necessariamente più complessa.

L'appagamento della tendenza, infatti, non costituisce ancora un atto morale; lo diventa soltanto quando è rettamente ordinato dalla ragione. Di conseguenza, per rendere conto dell'affettività morale, è impossibile fare appello unicamente all'affettività legata alle tendenze. Si può e si deve fare appello ad un'affettività specifica, radicata nella ragione e mirante a valori trascendenti. Abbiamo già stabilito con Scheler l'esistenza di queste aspirazioni elevate e non abbiamo difficoltà a tenerne conto. Tuttavia non si può fare a meno di riconoscere che tale tendenza verso il valore risiede nell'intenzione dell'atto e non può, da sola, rendere conto della soddisfazione morale provata nell'effettività dell'azione. Faremo la somma dei due affetti: tendenziale e ideale? Sembra che ciò non basti ancora, perché i due tipi di affettività sono troppo eterogenei per fondersi semplicemente, combinandosi nell'atto virtuoso. Tanto più che, come abbiamo già indicato, l'atto virtuoso spesso modifica le tendenze particolari: colui che pratica rigorosamente la giustizia sociale, deve ben tenere al guinzaglio il desiderio di ricchezza e il gusto di manifestare il proprio potere!

In realtà, l'elemento determinante per cogliere l'affettività morale in se stessa rimane la considerazione dell'unità del progetto etico personale: è sempre tutta la persona ad impegnarsi nell'attività morale.

Obbedendo all'intenzione assiologica, la ragione libera si trova alle prese con una natura che si esprime in tendenze. Il suo ruolo perciò consiste nell'inclinare tali tendenze verso la giusta direzione etica. E può farlo. L'insieme delle tendenze, in-

⁶⁵ MAURICE PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, P.U.F., Parigi 1948, I, 115.

fatti, rende un organismo vivente modellabile da quest'attività razionale che, secondo l'espressione di Aristotele, esercita un potere politico di persuasione e di orientamento. In altri termini: pur essendo segnata dal bisogno del proprio appagamento, la tendenza non è determinata ad un processo meccanico di soddisfacimento. La sua attuazione può essere misurata o addirittura sospesa, talvolta indefinitamente.

L'*habitus* virtuoso si colloca dunque al punto di incontro della libertà e della determinazione naturale.

Alla libertà spetta sempre l'iniziativa dell'innescamento dell'azione. Ciò è chiaro quando l'azione si dimostra dolorosa. Il dolore, come tale, non produce accomodazione, ma suscita una reazione di rifiuto e di fuga. In questo senso l'ammaestramento coercitivo non può che sbarrare delle vie; esso non è in grado di sostituirsi ad una formazione positiva, sempre fondata sulle tendenze vitali. D'altro canto, se è vero che l'assuefazione facilita l'innescamento dell'azione, essa lo fa in virtù del principio di economia: per innescarsi, l'azione abituale non richiede altro che un'energia volontaria ridotta ed una motivazione affettiva minima. A patto però che la libertà si eserciti per innescare il processo.

Che cosa pensare allora dei casi in cui l'assuefazione sembra creare un bisogno incontenibile? Quello della droga, ad esempio. In realtà l'intossicazione fisiologica accresce l'intensità del bisogno; non riesce ad innescare il processo di soddisfacimento. Per quanto tenue possa apparire, l'impatto della libertà esiste realmente. Soltanto che, invece di esercitarsi positivamente in un atto virtuoso, spesso si orienta negativamente verso il vizio, che è anch'esso un'inclinazione, ma cattiva⁶⁶.

Il fatto stesso che la libertà intervenga nell'attuazione dell'inclinazione virtuosa sta inoltre a dimostrare che l'indebolimento affettivo conseguente all'assuefazione non può essere ridotto al grado zero. Se è chiaro che una maggiore facilità dell'atto ne diminuisce l'impatto sulla coscienza, la motivazione razionale o affettiva che sta all'inizio dell'attuazione impedisce che l'innescamento di questa possa essere inconscio. Il valore dell'attività morale, di conseguenza, si trova ad essere dipendente dalle sue motivazioni. Di qui, per una vera integrazione

⁶⁶ Cfr. GUILLAUME, *Les aspects affectifs de l'habitude*, in *Journal de Psychologie* XXXII (1935) 200-234.

affettiva nella vita morale, la necessità di un rinnovamento continuo delle motivazioni dell'azione.

La libertà, d'altra parte, deve inserirsi nella natura. Se noi, seguendo la prospettiva aristotelico-tomistica, diamo a questo termine il senso di un « principio di azione e di moto nel soggetto in cui essa si trova »⁶⁷, consideriamo lo sforzo per acquistare le virtù come un tentativo di introdurre un principio di azione simile ad una determinazione naturale. È questo il senso della celebre espressione di Aristotele in cui egli paragona l'*habitus* ad una seconda natura.

L'apprendistato delle virtù si propone dunque di creare inclinazioni nuove. Osserviamo tuttavia come questa creazione non trasformi talmente l'istanza psicologica interessata sì da determinarla in maniera diversa da quella ad essa innata; ma il suo dinamismo si trova orientato verso la realizzazione del progetto personale. La castità, ad esempio, nulla cambia nella struttura naturale delle tendenze: queste conservano la loro vitalità propria e il loro ritmo. Solo che il passaggio all'effettività rimane sotto il controllo della ragione; e l'attuazione delle tendenze deve inserirsi nella manifestazione dell'amore interpersonale. Proprio in questo consiste l'inclinazione virtuosa: in questa capacità e relativa facilità ad integrarsi nell'insieme della condotta razionale.

Seguendo san Tommaso, il cui pensiero è andato precisandosi⁶⁸, possiamo insistere sulla funzione perfeztiva della virtù, sempre orientata verso l'effettuazione dei valori, e sottolineare che « la virtù perfeztiona colui che la possiede e rende buona la sua opera »⁶⁹. In questa prospettiva si può allargare il senso della definizione agostiniana di virtù: « La virtù è una qualità dello spirito nell'ordine del bene, la quale ci fa vivere rettamente, senza che se ne possa fare cattivo uso »⁷⁰; mentre sant'Agostino insisteva sul contesto cristiano dell'*ordo amoris*, san Tommaso lo applica ad ogni disposizione al bene. Importante rimane il senso dell'intenzione di valore e il perfezionamento personale che ne è la conseguenza.

Eccoci ora in grado di situare meglio l'affettività sviluppata

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in Phys.*, II, lectio 1.

⁶⁸ Cft. CH. A. BERNARD, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1961, pp. 13-18.

⁶⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De Virtutibus in communi*, a.1.

⁷⁰ Citato *ibid.*, a.2.

dall'attività morale. Essa si appoggia prima di tutto sull'interiorizzazione del comportamento: questo non è più soltanto l'espressione di una decisione puntuale, bensì il frutto di un'inclinazione radicata nelle potenzialità della coscienza legata al corpo; essendo accompagnata da una maggiore facilità di esecuzione, tale inclinazione interiore si ripercuote più fortemente sulla coscienza affettiva. Inoltre, ogni comportamento particolare si inserisce nel dinamismo generale della persona, che attraverso l'attuazione dei valori persegue la propria valorizzazione. La gioia e la pace che caratterizzano la vita morale, dunque, non sono altro che l'espressione affettiva di un'armonia della persona che si manifesta nell'azione effettiva. Di rimando, quest'azione contribuisce a rafforzare le inclinazioni preesistenti; così si chiude il circolo virtuoso.

Allora si comprende pure come l'azione esterna, in particolare il lavoro, sia sorgente di affettività morale. Considerato nella sua funzione trasformatrice del mondo, anche il lavoro si colloca all'articolazione dello spirituale e della natura. All'uomo, infatti, il mondo è affidato per essere il luogo di crescita dell'umanità; lavorando l'uomo umanizza la natura, la spiritualizza. E come l'instaurazione dell'armonia dentro di sé è per l'uomo fonte di pace e di gioia, così egli, inserendosi nel processo di trasformazione del mondo e situandosi nell'armonia di una storia di cui è per vocazione il protagonista, risente una gioia profonda. Certo, non c'è lavoro senza fatica! Ma anche la fatica e lo sforzo appartengono all'edificazione morale personale. La condizione perchè vengano percepiti come parte integrante della maturazione personale è la loro conformità all'armonia voluta da Dio sin dalla creazione del mondo. Una volta adempiuta questa condizione, al travaglio della nascita di un mondo nuovo succede la gioia.

Una più acuta presa di coscienza di questo valore del lavoro spiega perchè oggi si possa parlare non più soltanto di legge del lavoro ma di diritto al lavoro. Dal punto di vista, che qui ci interessa, della moralità personale, ciò significa che l'esercizio del lavoro, trasformatore del mondo, rientra nel compimento della vocazione dell'uomo. Verità capitale del racconto della *Genesi*: la prima benedizione includeva la crescita dell'umanità e il dominio sulla natura; le doglie del parto e la fatica del lavoro sono conseguenze della rottura del legame tra l'uomo e Dio, e poi tra l'uomo e la natura; nel nuovo ordine della Redenzione la restau-

razione dell'armonia primitiva si effettua nel mistero, ma in modo ancor più mirabile che nell'ordine della creazione.

Correlativa all'inserimento cosmico dell'uomo che si dedica allo sforzo trasformatore del lavoro, la partecipazione di lui alla società svolge un ruolo analogo nei riguardi della sua autorealizzazione. Non si lavora soli, come Robinson Crusoe sulla sua isola, ma partecipando ad uno sforzo comunitario, e per far crescere la comunità.

Il problema qui è più complesso. L'individuo infatti non appartiene ad un'unica comunità, ma vive la propria esistenza in diverse cerchie sociali che lo condizionano più o meno strettamente: la famiglia, i gruppi di amici, gli ambienti professionali o culturali, la nazione, l'umanità nel suo insieme.

Da tutte queste comunità egli si aspetta prima di tutto il riconoscimento del suo essere personale e un aiuto per la propria valorizzazione. Non essere più riconosciuto da questi gruppi, sentire la propria esistenza priva di interesse per loro, è per l'individuo fonte di profonda sofferenza: in un certo senso egli non esiste più. E se si facesse l'ipotesi di una persona la cui esistenza non fosse riconosciuta da nessuno, essa non avrebbe più altro rifugio che quello di esistere davanti a Dio. Esclusa quest'ultima eventualità, sussisterebbe soltanto l'istinto biologico di conservazione.

La comunità, in compenso, si aspetta dalla persona un inserimento leale ed effettivo grazie al quale essa può vivere e svilupparsi. Quest'attesa è tanto più giustificata, in quanto corrisponde alla vocazione della persona spirituale, portata altrettanto fondamentalmente verso gli altri come verso la propria piena realizzazione: questi due movimenti infatti sono correlativi. Anche qui appare una sorgente di gioia profonda: il sentirsi valorizzati dal rapporto agli altri. Secondo il detto di Cristo, «vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (At 20,35).

Sia che consideriamo l'ordine della persona in se stessa o quello del suo rapporto al mondo e agli altri, sempre la realizzazione dell'armonia appare sorgente profonda della gioia. Tale gioia ricompensa l'adempimento della vocazione spirituale, fondamento di tutta l'attività morale. E, in realtà, non si può veramente separare la sfera dell'obbligazione morale da quella dell'impegno esterno. Se l'uomo prova l'urgenza di instaurare l'armonia in primo luogo dentro di sé attraverso uno sforzo per padroneggiare le sue tendenze naturali, egli attua questo sforzo so-

lo in riferimento alla società che lo circonda, e lo porta a compimento solo attraverso l'accettazione della legge del lavoro. Viceversa, il lavoro e la vita sociale lo aiutano a realizzarsi nell'obbedienza alla sua vocazione di uomo.

Il risultato di quest'attività personale sarà la conquista della maturità affettiva. Un'espressione in cui bisogna includere le tre dimensioni che abbiamo analizzate: un controllo di sé che sottoponga le tendenze inferiori al dinamismo della persona, un insieme di buoni rapporti con gli altri nella partecipazione alla vita sociale, infine una buona capacità di decisione la quale indichi che l'inserimento è un vero impegno personale nella comune impresa dell'umanità.

Una tale situazione non cambia molto quando, nell'attività umana, viene introdotta un'istanza propriamente soprannaturale; pensiamo qui al cristiano elevato all'ordine della fede, della speranza e della carità.

Dotato di un dinamismo nuovo dall'estensione illimitata, mediante la sua attività morale il cristiano persegue un'armonia personale arricchita di una nuova componente. Lungi dal contraddire quella operata dall'istanza razionale, questa nuova armonia la prolunga e la porta a compimento. Nuove motivazioni vengono ad aggiungersi all'attrattiva del Bene: il desiderio di una vita eterna, l'inclinazione ad agire per amore, l'esigenza interiore di conformarsi a Cristo, paradigma della perfezione cristiana. Alla bellezza della persona che realizza la sua vocazione umana, si aggiunge la bellezza della somiglianza a Cristo, che è il più bello tra i figli dell'uomo e il riflesso della gloria del Padre. Tale bellezza trasfigurata traspare nelle icone dei santi, in particolare in quella della Madre di Dio.

Oltre a questo, l'esercizio delle virtù teologali introduce nell'attività etica un rapporto interpersonale con Dio stesso. Appena abbozzato, e di rado, nella condotta razionale, tale rapporto va sempre più intensificandosi nella vita cristiana. La comunione con Dio costituisce il termine al quale tende tutta l'attività morale. In una simile prospettiva, la carica affettiva veicolata dai rapporti personali sviluppa a poco a poco tutte le sue virtualità⁷¹. Di tale esperienza santa Teresa di Gesù Bambino è una testimone privilegiata; citiamone un unico testo, che fa allu-

⁷¹ Cfr. il mio studio *Vie morale et croissance dans le Christ*, P.U.G., Roma 1973, pp. 182-216.

sione al comandamento nuovo con il quale Gesù si presenta quale forma e misura dell'amore cristiano: « Ah! Signore, io so che voi non comandate nulla d'impossibile, conoscete meglio di me la mia debolezza, la mia imperfezione, sapete bene che non potrei mai amare le mie sorelle come le amate voi, se voi stesso, o mio Gesù, non le *amaste* ancora *in me*. È perché volevate concedermi questa grazia che avete fatto un comandamento nuovo »⁷².

La presenza della dimensione soprannaturale e anche mistica non altera la natura dell'impegno morale. Si tratta sempre, per la persona, di obbedire alla propria vocazione spirituale e d'instaurare dentro di sé l'armonia dinamica che essa esige. Nessuno può dispensarsi dal soddisfare a questa esigenza interiore che sollecita la libertà. Soltanto a questo prezzo l'uomo divenuto buono accederà alla vera bellezza personale.

4. LE FORME DELL'AMORE

Avendo studiato i gradi ascendenti dell'integrazione affettiva partendo dai sentimenti vitali per arrivare, dopo il livello psichico delle emozioni e dei sentimenti, alla sfera morale, ora dobbiamo fermarci a considerare in se stesso il movimento affettivo presente in tutti questi processi, cioè l'amore che è simultaneamente il motore dell'integrazione e il suo principio unificatore.

Simile studio fa nascere problemi difficili.

Forse più che in ogni altro campo di ricerca, qui si pone in primo luogo una questione di terminologia. Se per esempio rianchiamo alla filosofia greca, troviamo i tre termini *eros*, *philia*, *agape*. Potremmo essere tentati di seguire la problematica segnata da questi tre gradi di amore: desiderio, amicizia, carità. Ma l'impresa si dimostra complessa. La parola *eros*, innanzitutto, per noi si identifica praticamente con la sfera sessuale, significata dalla *libido* freudiana; tutto ciò è ben lontano dal pensiero di Platone che nel *Convito* ci presenta la dialettica ascendente dall'*eros* sessuale all'amore della bellezza corporale in generale, e

⁷² TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritti autobiografici*, C 12 v°; le sottolineature sono della Santa.

poi all'amore della bellezza morale, per ottenere infine di vedere improvvisamente, al termine dell'iniziazione amorosa, una Bellezza di natura meravigliosa alla quale appartiene un'esistenza eterna⁷³; similmente A. Nygren nel suo libro che fece epoca: *Eros e agape*, intende il termine *eros* nel senso di desiderio spirituale⁷⁴. La discussione poi non avviene soltanto al livello di questa opposizione *eros-agape*: già nella sua *Etica Nicomachèa*, Aristotele metteva in rilievo la *philia* o amore interpersonale: di una madre per il figlio, di un fratello per il fratello, di un amico per l'amico⁷⁵; a sua volta il Nuovo Testamento, che praticamente ignora l'*eros*, usa i termini *phileîn*, *philos*, *agapân*, *agape* e pone dunque il problema della relazione tra l'amore di amicizia e la carità. Noi abbiamo fatto ricorso ad un grande numero di termini: tendenza, desiderio, aspirazione, affetto, affezione, affettività, amore, amicizia, carità, dilezione; per rimanere fedeli alle nostre analisi, non possiamo chiuderci a priori in un insieme concettuale troppo limitato.

Il secondo problema è teologico. Qualsiasi analisi dell'istanza affettiva si voglia proporre, essa deve necessariamente tener conto del fatto che Dio infonde una vita soprannaturale la quale ingenera un nuovo campo affettivo. Si impone perciò una domanda: quali relazioni mantengono, nell'unità della coscienza concreta, questi diversi livelli di coscienza affettiva? Notiamo subito che nelle ricerche precedenti ci siamo sempre posti nell'ipotesi del progetto spirituale cristiano e che molte delle nostre osservazioni descrivevano una situazione concreta nella quale si intrecciavano i diversi livelli.

Nelle riflessioni seguenti incominceremo dunque col precisare il nostro punto di vista; poi ci domanderemo quale posto possa occupare l'amicizia nella ricerca dell'integrazione affettiva; infine cercheremo di precisare il ruolo della carità soprannaturale in tale processo.

⁷³ PLATONE, *Convito*, 210e-211a.

⁷⁴ ANDERS NYGREN, *Eros et Agapé, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 voll., Aubier, Parigi 1944-1952 (trad. it. *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1971).

⁷⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachèa*, 1158b-1159a; *philia* dice di più della nostra « amicizia ».

Il postulato fondamentale del nostro studio sull'affettività potrebbe enunciarsi così: ogni vita è provvista di un dinamismo endogeno che si sviluppa in tendenze; l'affettività è la presa di coscienza di queste tendenze; nell'uomo, in cui è presente una capacità di riflessione totale, l'affettività lo caratterizza quale soggettività.

Anche se il nostro punto di riferimento era la psicologia delle tendenze come la sviluppa Pradines, avremmo potuto, a sostegno della prima parte del nostro postulato, invocare l'autorità dei filosofi antichi, in particolare di Aristotele, ma anche di san Tommaso, il quale estende il campo dell'*appetitus* fino all'ordine materiale. Non sembra si possa sbagliare di molto se si ammette tale prospettiva; essa trova un singolare sostegno nelle teorie evoluzioniste, mentre la psicoanalisi ci ha familiarizzati con l'idea di una energia psichica di base, che è la *libido*.

Ma questa prospettiva vitalista si scinde in diverse correnti. Per una di esse rappresentata dalla biologia materialista (alla quale si può ricollegare la metapsicologia di Freud), il dinamismo fondamentale della vita non può staccarsi dal suo radicamento organico: se accade che rivesta forme spirituali (arte, pensiero, religione), queste sono soltanto derivate e non possono fare accedere l'uomo ad una sfera sostanziale, autonoma in rapporto al substrato materiale. Opposta a questa corrente ve n'è un'altra che si fonda sulla nozione primaria di dignità spirituale e sull'autonomia della coscienza. All'interno di questa corrente la tradizione platonica ammette che lo spirito sia esso pure dotato di una tendenza fondamentale verso una infinitudine non materiale. Altri filosofi invece, come Descartes e soprattutto Kant, insistono talmente sulla sostanzialità della coscienza, o sulla libertà, da respingere praticamente ogni idea di tendenza spirituale, relegando la sfera affettiva nel campo delle passioni sensibili direttamente legate al corpo. Noi, seguendo la linea propriamente tomista, abbiamo con Pradines accettato l'idea che la sfera razionale possieda un dinamismo proprio: la ragione è tendenza verso l'essere nella sua pienezza, e questa stessa ragione forma un tutto con il corpo: donde la complessità dell'affettività umana.

Dal punto di vista della coscienza che l'uomo prende delle sue tendenze corporali e spirituali si può introdurre una distin-

zione. Se la coscienza affettiva esprime l'intenzione verso un oggetto particolare, si parlerà di desiderio; se, nel caso delle tendenze razionali, l'intenzione non può essere determinata, sarà più esatto chiamarle aspirazioni: le aspirazioni trascendenti alla verità, alla felicità e alla salvezza.

Vi è dunque una prima grande categoria di affetti che definisce una prima forma di amore: quello che parte dal soggetto e mira alla realizzazione delle tendenze. Sia che queste tendenze siano radicate nella sfera corporale o che derivino dall'infinitudine della ragione, sempre si iscrivono nel campo della soggettività. *Eros*, se si vuole; ma a condizione che in questo termine venga inglobata, come fa il Platonismo, sia la dimensione corporale, in particolare quella sessuale, sia la dimensione spirituale. Seguendo l'analisi del Nygren, l'aspirazione religiosa al divino parte sempre dall'io e suscita un processo mistico grazie al quale l'uomo tende alla propria realizzazione totale; si vede allora che in tale processo Dio è considerato come oggetto, anche se tale oggetto è il valore supremo. La mistica tenderebbe a servirsi di Dio per consentire all'uomo di raggiungere il proprio fine. In ciò consiste il rimprovero fondamentale mosso dal teologo luterano alla mistica ascendente sostenuta dal Platonismo: essa abbassa Dio al grado di oggetto e pone in primo piano la soggettività umana.

Osserviamo come il radicarsi nell'unica soggettività di tendenze così disparate — quali le necessità corporali e le aspirazioni spirituali — spieghi tanto la capacità di simbolizzazione, la quale fa passare da un livello all'altro, quanto il pericolo sempre presente di contaminazione dello spirituale da parte del carnale.

Accanto a questo tipo di amore fondato sulle necessità del soggetto, e che possiamo chiamare amore di desiderio, ve n'è un altro che deriva dall'incontro dei soggetti. Lo chiameremo amore interpersonale. È evidente come tale espressione si ricongiunga con la *philia* aristotelica.

Tuttavia, mentre Aristotele nell'*Etica Nicomachèa* si accontenta di darne una descrizione empirica estremamente acuta, sarà bene sottoporre tale nozione ad un'analisi più approfondita.

A tale scopo riprenderemo, sviluppandole, le brevi annotazioni del secondo capitolo riguardanti la prospettiva di Maurice Nédoncelle, il cui pensiero verte precisamente su questa idea centrale: il rapporto tra i soggetti costituisce un avvenimento

che non è commensurabile alla giustapposizione di due menti; esso crea una « diade », un « noi », che costituisce una realtà ontologica nuova⁷⁶. Per comprendere una simile creazione, bisogna distinguere bene le qualità possedute dalle persone — e che possono essere oggetto di un amore di desiderio — dai centri personali stessi. Questi ultimi sono dotati di libertà e non possono essere ridotti ad una somma di qualità. Quando due soggettività si uniscono nell'amore, ciò avviene soltanto a prezzo di un'apertura reciproca e di un dono permanente.

L'interesse del filosofo è volto prima di tutto alla valorizzazione della diade, l'entità nuova creata dall'incontro di due « io ». Dal punto di vista fenomenologico, ci interessa maggiormente il fatto che tale diade si presenti all'interno di una reciprocità concreta. Seguendo su questo punto un'osservazione dello stesso Nédoncelle, dobbiamo mettere in valore il contesto globale in cui si manifesta l'apparizione della diade: « Vi è, noi crediamo, una promessa di sinonimia e, addirittura, una sinonimia di base tra la percezione dell'altro, la reciprocità e l'amore personale. Perché vi sia percezione dell'altro bisogna infatti che l'atto dell'io non si sia fermato ai *qualia* e che il tu si sia aperto, lasciandosi conoscere e volere. Che tale apertura d'animo non costituisca esplicitamente una percezione di ritorno, lo si deve ammettere; ma una personalità non può essere conosciuta senza che, in modo oscuro, essa lo sappia e lo voglia; quindi si può affermare che la sua passività non è mai pura. Se, d'altra parte, percepire una coscienza è prima di tutto essere obbligati a promuoverla, all'inizio di ogni conoscenza personale vi è una benevolenza che è al tempo stesso ricevuta e accordata, cioè un germe di reciprocità. L'amore personale possiede in partenza un nucleo interpersonale, non soltanto nell'atto che vuole l'altro, ma nella conoscenza che ha l'intuizione della presenza di lui »⁷⁷. È dunque inutile voler isolare concretamente l'essenza della diade. Forse sarà fuggevolmente concesso un istante di copresenza pura! Ma sarà sempre un caso-limite: la reciprocità delle coscienze si esercita nella ricchezza della percezione e nella comunicazione delle personalità.

Ma non per questo si giunga a concludere che l'istante di reciprocità è senza consistenza e fecondità!

⁷⁶ MAURICE NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, Parigi 1942.

⁷⁷ IDEM, *op. cit.*, n. 8, p. 16.

Nell'ordine della conoscenza, prima di tutto, esso rinnova il sapere che ogni persona ha di sé: « Anche se la coscienza collettiva, scrive Nédoncelle, è sempre soltanto un inizio di esperienza, subito essa supera per natura e non soltanto per grado il sapere dell'individualità separata. Invece della contemplazione oggettiva che fa dell'altro uno spettacolo, essa è l'intuizione dell'altro come di noi stessi: sapere trans-soggettivo, che non ha più la debolezza e il carattere artificiale di una introspezione ristretta, ma la potenza arricchente di un fascio di luci unificato »⁷⁸. Quando si rivolge all'esterno, questa conoscenza duale non si accontenta di comporre una nuova prospettiva combinando due fasci percettivi, ma crea un nuovo punto di vista. Come si esprime Vigny: « Dirò che sono belli quando lo avranno detto i tuoi occhi ». Percepire insieme la bellezza delle cose, equivale in un certo modo a ricreare la bellezza! Questa, infatti, non perviene alla pienezza del suo significato se non quando è percepita da soggetti; altrimenti rimane nascosta nelle cose.

Se ora passiamo all'ordine affettivo, dobbiamo convenire che l'amore altrui, per quanto puro possa essere, non si colloca in un paesaggio etereo ma si iscrive in una percezione, richiede una comunicazione ed invoca una copresenza. Certo, l'amore interpersonale è di un ordine diverso dalla natura, ma non è estraneo a quest'ultima. Perciò, osserva ancora Nédoncelle, « dopo aver sostenuto che le situazioni naturali non sono l'essenza dell'amore, noi abbiamo affermato che esso si manifesta discendendo in esse come in una dimora. Ognuna di queste dimore conserva meglio di un'altra questo o quel suo tratto, ma tutte possono essere scelte dall'amore per accrescerci la determinazione personale. Così sarebbe errato immaginare che la tenerezza pura sia insensibile e disincarnata »⁷⁹. La misura e la forma di tale incarnazione devono essere valutate in funzione del tipo di amore interpersonale che si tratta di esprimere. Nel quarto capitolo di questo studio abbiamo precisato il ruolo del corpo nell'espressione dell'amore uomo-donna; tra breve ci domanderemo qual è il ruolo dell'amicizia.

In base alle riflessioni precedenti, è chiaro che l'amore interpersonale costituisce realmente, rispetto all'amore di desiderio, una forma nuova di amore; tuttavia, lungi dall'escludere que-

⁷⁸ *Ibid.*, n. 10, p. 18.

⁷⁹ *Ibid.*, n. 16, p. 24.

st'ultimo, lo implica sempre. Infatti, esercitandosi tramite la percezione della personalità altrui, ne rivela le qualità e queste diventano oggetto d'attrazione e motivo di attaccamento. A tale proposito è stato spesso rimproverato al pensiero classico di Aristotele, e poi di Cicerone, di aver integrato nell'essenza dell'amicizia la considerazione utilitaria. Ammettiamo di buon grado che costoro forse non hanno posto sufficientemente in valore l'originalità della diade amicale — l'avranno poi vissuta? —; ciò non toglie che amore di desiderio e amore di amicizia siano inseparabili. Le osservazioni di Aristotele che ora riporteremo non fanno che riflettere la condizione concreta dell'amicizia umana. Secondo la tradizione filosofica ontologica egli reputa che la qualità dell'amore segue la qualità dell'amabile presente negli esseri. Ora, l'amabile è ciò che è buono, piacevole o utile. Da questa triplice distinzione dell'attrattiva esercitata dall'essere nasce una triplice amicizia, il cui tratto comune sarà la benevolenza verso l'altro. Come scrive il Filosofo: « Per essere amici bisogna essere benevoli — cioè augurarsi del bene — a vicenda, non all'insaputa dell'altro, per uno dei motivi suddetti »⁸⁰. Mentre l'amicizia utile si incontra soprattutto tra gli anziani e l'amicizia fondata sul piacere tra i giovani, l'amicizia perfetta « è l'amicizia dei buoni, cioè di coloro che si assomigliano in virtù. Essi infatti si augurano il bene l'un l'altro nello stesso modo: in quanto buoni »⁸¹. La caratteristica principale di tale amicizia è la sua durata. In realtà, quest'ultima amicizia comprende le altre due; tuttavia, se contiene in sé l'amicizia utile, ciò è molto secondario; essa appare invece molto più vicina all'amicizia fondata sul piacere, poiché i virtuosi provano piacere nel ritrovarsi insieme. Comunque sia, non vi è alcun motivo per il moralista, il quale deve essere concreto, di escludere motivazioni inferiori dall'esercizio dell'amicizia autentica. Unica condizione necessaria: la motivazione che autentifica l'amicizia sia l'amore del bene in vista della promozione delle persone.

Dal punto di vista teologico, tuttavia, possediamo un altro sistema di riferimento che ci permette di determinare in modo più eccellente la compatibilità dell'amore di desiderio con l'amore interpersonale. A questo proposito conviene considerare il mistero trinitario in cui, allo stesso tempo della comunicazio-

⁸⁰ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, lib. VIII, c.2, 1156 a 3.

⁸¹ *Ibid.*, c.4, 1156 b 7.

ne della natura, compare un triplice polo relazionale formato dalle tre Persone divine.

Il Padre è la prima Persona e possiede la totalità della natura divina, unica e indivisibile. È Persona in quanto sussiste in se stesso e prende coscienza di sé. Una tale nozione di persona, per l'appunto, si trova esplicitamente presentata da san Tommaso. « Le forme in sé sussistenti si comunicano alle altre cose in modo tale che, portandole a compimento o modificandole, rimangono in se stesse per sé »⁸²; rimanere in sé e per sé caratterizza evidentemente l'essere spirituale⁸³. Ora il Padre, con un atto di generazione spirituale, comunica la propria unica natura al Figlio, che così viene costituito come colui che gli sta di fronte, come la seconda Persona. Dalla comunicazione reciproca del Padre e del Figlio, poi, e procedente dal loro soffio comune e dal loro amore, viene costituito come terza Persona lo Spirito Santo.

Senza entrare in ricerche troppo tecniche, di questa dottrina teologica classica ci basterà ritenere che l'unica natura divina appartiene alle tre Persone e che ognuna di queste si distingue unicamente in funzione della propria relazione alle altre: la Paternità costituisce così la Persona del Padre, il Figlio non è che sguardo verso il Padre, e lo Spirito il soffio che lo riporta verso il Padre e il Figlio. In seno alla Trinità, la più totale comunicazione ontologica è dunque associata alle più pure relazioni interpersonali, dato che queste non differiscono dalle Persone stesse.

In base a tutte le considerazioni precedenti, siamo ora in grado di precisare il senso dell'amore di carità, questo amore « che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (Rm 5,5).

È noto che Nygren ha voluto opporre punto per punto questo amore, che è dono di Dio, all'amore di desiderio, anche il più spirituale, il quale si radica nel soggetto umano. Così la sua presentazione della carità riproduce, ma in senso inverso, il movimento dell'*eros*: mentre questo saliva alla ricerca del suo compimento, la carità discende, svuotandosi di sé. Fu questo il movimento della *kénosis* di Cristo: « Spogliò se stesso » (Fil 2,7); si svuotò della condizione divina che gli apparteneva. Un simile amore è totalmente disinteressato. Quando a nostra volta noi vi partecipiamo, esso ci porta ad amare i nostri fratelli, sacrifican-

⁸² TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q.2, a.2, ad 2.

⁸³ IDEM, *I Sent.*, d.26, q.1, a.1.

do loro la nostra stessa vita. È questo il comandamento e l'esempio di Cristo: « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici » (Gv 15,13).

Non si tratta, evidentemente, di negare la novità della rivelazione dell'amore del Padre manifestato in Cristo: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito » (Gv 3,16); né di negare il senso del movimento della carità, che è di protrarsi verso l'altro, amato per se stesso.

Il nostro quesito è il seguente: nella nozione di carità è contenuta solo l'idea del puro dono di sé? Abbiamo già notato che il Dio dei profeti era il Dio dell'Alleanza, un Dio patetico che aspetta un ricambio d'amore: « Il mio Amato possedeva una vigna (...). Egli aspettò che producesse uva, ma essa fece uva selvatica (...). La vigna di Jahvè Sabaoth, è la casa di Israele » (Is 5, *passim*). Lo stesso Cristo dichiara: « Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando. Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi » (Gv 15,14-15). Il proprium dell'amicizia, come si vede, è la comunicazione dei beni. E non pensiamo che questa amicizia debba essere a senso unico, come se i discepoli si fossero accontentati di accogliere l'amore senza ricambiarlo. Lo stesso Gesù, prima di affidare a Pietro il compito pastorale, gli domanda: « Pietro, mi ami (*agapân*)? » e Pietro risponde: « Certo Signore, tu lo sai che ti amo (*phileîn*) » (Gv 21,15). Per tre volte Gesù ripete questa domanda; vuole assicurarsi che l'amore di Pietro sarà più solido del suo attaccamento di un tempo, prima del triplice rinnegamento. Come si vede, il rapporto d'amore tra Dio e l'uomo va oltre la semplice benevolenza discendente; esso esige una certa reciprocità, una corrispondenza tra due libertà.

Ben più giusta e profonda della concezione unilaterale dell'amore divino elaborata dal Nygren è la descrizione offertaci da san Tommaso. Per lui la carità è « una certa amicizia dell'uomo con Dio », e tale amicizia è fondata sulla comunicazione da parte di Dio all'uomo della propria pienezza di vita, cioè della sua beatitudine⁸⁴; la beatitudine, infatti, non è altro che il bene perfetto di un essere spirituale, libero e cosciente della propria ricchezza⁸⁵.

⁸⁴ IDEM, *Summa theologiae*, II-II, q.23, a. 1.

⁸⁵ *Ibid.*, I, q.26, a.1.

Per definire la carità come amicizia san Tommaso si fonda sul pensiero giovanneo da lui condensato nella formula: «Vi chiamo miei amici»; egli si rifà certo anche al senso dell'amicizia che trovava in Aristotele, ritenendone quello che vi è di più elevato: la benevolenza e la reciprocità; ed inoltre constatata con il Filosofo che l'amicizia si stringe a partire da una comunicazione.

Non appare possibile riferire la nozione di amicizia ad un'altra nozione che la includerebbe di già. Poiché significa l'incontro e la mutua accettazione di due centri spirituali, l'amicizia emerge quale espressione di un'esperienza, forse comune ma irriducibile. Che la si possa applicare alla relazione bilaterale Dio-uomo è un dato della Rivelazione. La giustificazione più remota ci viene data nel testo fondamentale della *Genesi*: «Elohim disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza!» (Gn 1,26). Sin dal primo momento l'uomo sorge come colui che sta di fronte a Dio, partecipa alla sua autorità e riceve la sua benedizione (Gn 1,26 e 28). È quest'uomo l'oggetto della predilezione di Dio: «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (Sal 8,5). La sollecitudine divina evidentemente non può essere limitata all'istante della creazione, e nemmeno al corso della vita terrestre dell'uomo. Essa è permanente e tale permanenza implica la possibilità di una vita eterna. A simile affermazione giunge la riflessione del saggio: «Dio infatti ha creato l'uomo per l'incorruttibilità e lo ha fatto immagine della sua propria eternità»⁸⁶. Concretamente la vita eterna consisterà nel vivere presso il Padre, come figli adottivi che partecipano alla relazione d'amore del Figlio unico verso il Padre. «Padre, dice Gesù, voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (Gv 17,24).

Ciò che, nel pensiero di san Tommaso, maggiormente imbarazza i sostenitori della gratuità richiesta dalla nozione autentica di carità è il riferimento alla condivisione della beatitudine divina. Il nostro amore di carità non viene allora ridotto ad un desiderio interessato?

⁸⁶ Sap 2,23. «Eternità: lezione attestata da numerosi manoscritti [...]: *ad immagine del suo proprio essere*. La Volgata e la Peshitta hanno tradotto: *ad immagine della sua somiglianza*» (nota della Bibbia di Dhorme, éd. de la Pléiade).

È vero che in Dio la carità ha come unico motivo soltanto Dio stesso: la sua benevolenza è creatrice ed incomincia col porre nell'esistenza coloro che vuole gratificare dei suoi doni. In ogni circostanza l'iniziativa viene da Dio: « Egli ci ha amati per primo » (1Gv 4,19). Il nostro amore a Dio, invece, è sempre risposta. Ma questa include forse la negazione dell'aspirazione alla beatitudine? Coloro che insistono su tale idea, concepiscono lo slancio verso Dio come il risultato di un calcolo di interesse: rispondo all'amore di Dio perché in cambio riceverò una ricompensa. Ma allora si dimentica che l'aspirazione alla beatitudine non afferra in modo adeguato il proprio oggetto. Soltanto la fede ce lo propone. Ora questa fede — che è già dono di Dio — comporta sempre un principio di amore che si afferma nell'oscurità dell'intelligenza: « La fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono » (Eb 11,1). Inoltre il possesso di Dio è oggetto di speranza. Quale che sia la luce che orienta questo movimento, la nostra condizione esistenziale implica sempre un certo rischio. Già Platone lo faceva notare: « Ciò che ho appena detto è sufficiente, mio caro Simmia, per farci vedere che per tutta la nostra vita dobbiamo lavorare ad acquistare la virtù e la saggezza, perchè il premio è bello e la speranza grande. Che le cose, poi, siano proprio come io le descrivo, un uomo sensato non potrebbe garantirlo; ma che siano approssimativamente così, se è veramente sicuro, come lo è, che l'anima è immortale, lo si può — credo — assicurare e correrne il rischio, perchè il rischio è bello e vale la pena di esserne incantati »⁸⁷. Ecco dunque che l'idea di una correlazione tra l'amore a Dio e l'aspirazione alla beatitudine, lungi dal comportare un mercanteggiamento, sollecita la libertà da un lato ad aderire alla parola di Dio e dall'altro a correre un rischio. In un caso come nell'altro non può mancare un amore iniziale: non solamente un amore di sé, ma un amore dell'Altro, sconosciuto eppure gratificante.

Anche la carità verso il prossimo si trova in una situazione complessa. In primo luogo essa deriva dall'amore di Dio al quale noi partecipiamo in Cristo; e da questo punto di vista appare disinteressata, in quanto riflette l'agape divina che scende dal Padre dei lumi. Essa poi si radica nella tendenza altruista, di cui abbiamo detto che appartiene originariamente alla natura del-

⁸⁷ PLATONE, *Fedone*, 114 C-D. Trad. di J. Chevalier.

l'uomo: questi, come persona libera, richiede il riconoscimento da parte delle altre libertà ed inclina alla promozione personale reciproca; chi può negare che l'amicizia non risponda ad una tendenza profonda?

È in questa prospettiva, del resto, che si può giustificare il comandamento dell'amore del prossimo. Un simile problema appare difficile, per non dire insolubile, se l'amore naturale viene concepito unicamente come realizzazione delle tendenze egocentriche; secondo tale ipotesi, l'amore non può essere comandato, perché è interamente regolato dalla percezione spontanea di una convenienza o di una ripugnanza oggettiva alla pulsione soggettiva. Se al contrario l'amore è duale — egocentrico e altruista al contempo —, il comandamento richiede che si faccia prevalere il secondo sul primo. In questo consiste il contenuto dell'obbligazione morale. Quanto alla virtù infusa della carità, il suo ruolo sarà di suscitare un nuovo dinamismo affettivo, di orientarlo, sull'esempio della carità di Cristo, a dare la preferenza ai poveri e di conferirgli una motivazione decisiva: « 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).

Considerata nel suo duplice rapporto a Dio e al prossimo, la carità non si lascia dunque rinchiodare nel dilemma: prolungamento o rifiuto dell'amore di desiderio. Essa è semplicemente altra, è dell'ordine del rapporto interpersonale. E questo rapporto interpersonale si fonda sulla natura spirituale dell'uomo. Se dunque vogliamo comprendere come sia possibile una virtù di amore, dobbiamo tenere presente da un lato l'infinitudine della ragione dotata di libertà e capace di rapportarsi ad un'altra libertà dotata di infinitudine, dall'altro il dato irriducibile della reciprocità delle coscienze.

L'amicizia

Sofferamoci ora sulla forma più pura del rapporto interpersonale: l'amicizia nel senso attuale del termine. Due motivi ci spingono a questo studio. Il primo riguarda la situazione dell'amicizia nell'insieme delle forme di amore interpersonale: essa

ne costituisce in qualche modo l'essenza, in quanto — come diremo più chiaramente in seguito — nell'amicizia due persone accettano, in un rapporto di uguaglianza, di essere l'una per l'altra liberi centri di irradiazione e di accoglienza. Il secondo motivo è più pratico: l'amicizia rimane la forma più universale di incontro interpersonale e, per coloro che vivono nel celibato o si sono consacrati totalmente a Dio, si propone come una forma di realizzazione affettiva che apre alla dimensione universale dell'amore cristiano.

Per Aristotele amicizia significava amore interpersonale, ed egli la scopriva tanto nel rapporto genitori-figli quanto in quello sposo-sposa o maestro-discepolo. Per profonda che sia, tale concezione richiede delle precisazioni. Il Filosofo infatti non ha sufficientemente osservato che in queste specificazioni dell'amicizia altro era il congiungimento in quanto tale dei centri personali, altro il vettore della comunicazione.

Nell'amore parentale, quel che sostiene l'amore è sia il radicamento biologico (per la madre in particolare), sia la dimensione sociale della famiglia. Senza essere infallibili né perfetti, tali vettori sono nondimeno estremamente potenti. Ma una relazione come quella parentale deve tener conto della costrizione temporale che spinge il bambino ad acquistare l'autonomia. Essa perciò si orienta naturalmente verso l'instaurazione di una certa uguaglianza nella reciprocità dei rapporti; diventa amicizia. Nei casi in cui si manifesta l'ignoranza di questa evoluzione, soprattutto se tale ignoranza assume l'aspetto del rifiuto e fa appello alla sola motivazione sociologica, nasce il rischio dell'irrigidimento e della rivolta. Vediamo anche in quale senso la relazione zio-nipote svolga un ruolo importante nella formazione del senso personale: meno direttamente legata ai condizionamenti naturali, essa presenta piuttosto l'aspetto amicale nella sua positività. In tal modo appare più chiaramente la funzione della famiglia allargata nella formazione di rapporti interpersonali autentici.

Una situazione simile si riscontra nell'amore tra sposo e sposa. Se è vero che il suo tipo di comunicazione specifico è fondato sulla pulsione sessuale, questa però non può essere considerata un fine, bensì una mediazione della relazione interpersonale. L'esigenza più profonda dell'amore coniugale riguarda precisamente la subordinazione costante delle pulsioni naturali all'espressione della diade formata dagli sposi. Poiché abbiamo già

considerato questo aspetto⁸⁸, ci basterà qui notare ancora una volta l'impatto della costrizione temporale sulla relazione coniugale. L'invecchiamento, se pure diminuisce l'importanza delle manifestazioni amorose, non può intaccare la vera tenerezza. La quale, è vero, si nutre di presenza, ma non si alimenta più, essenzialmente, di manifestazioni sessuali. In altre parole: diciamo che diventa amicizia: riconoscimento reciproco ed esclusivo dell'altro come tale, in tutta la sua densità umana, corporale e spirituale.

L'amicizia propriamente detta può essere definita, tenendo conto di tutti gli elementi fin qui raccolti, come il reciproco compiacimento di due persone che si accettano in profondità in vista di una piena realizzazione vicendevoles.

L'elemento di mutuo compiacimento si impone come dato primitivo e alquanto misterioso. Presuppone forse una qualche corrispondenza segreta dal punto di vista fisiologico, oppure è l'incontro con quell'anima che ogni *animus*, nel senso dato da Jung a questi termini, contiene nelle proprie profondità? Poco importa; l'esperienza di questo compiacimento vicendevoles è un fatto che si impone.

Quanto ai gradi di accettazione dell'altro, essi sono evidentemente molteplici. Per semplificare diciamo che l'amicizia può essere semplice o intima. L'amicizia semplice è frequente e non presenta problemi particolari; essa si distingue dal semplice cameratismo per il suo carattere elettivo e le affinità che presuppone. L'amicizia intima, invece, è molto più rara. Nata magari dal caso di un incontro, in essa si può verificare pienamente la parola di Montaigne che cercava di giustificare la sua amicizia con La Boétie: « Perché era lui, perché ero io ». Essa in seguito si sviluppa scendendo fino alle zone più profonde della personalità; nelle persone che hanno una vita spirituale intensa sfocia in una comunione dello spirito e del cuore che può andare fino alla condivisione della preghiera nella sua scaturigine. Una simile comunione spirituale suggella il mutuo compiacimento regolandone le manifestazioni. Non che, naturalmente, sia cieca o nasconda a se stessa le debolezze dell'altro, ma le comprende e, senza mai abbandonare la sua intenzione spirituale, vive nella pazienza imitando la pedagogia di Cristo, il quale formava un po' alla volta i suoi discepoli alle esigenze della Croce: « Da allo-

⁸⁸ Cfr. *supra*, pp.....

ra (dal giorno della professione di fede a Cesarea di Filippo) Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno» (Mt 16,21).

Come ogni amore profondo, l'amicizia rifiuta i limiti del tempo. L'incontro interpersonale, infatti, si crea la propria forma di durata: un istante di plenitudine simbolicamente più vicino all'attualità eterna che allo scorrere del tempo. Sarebbe però molto imprudente non comprendere che l'amicizia umana, in quanto sentimento, deve sottomettersi alla prova della durata. L'Ecclesiastico ci mette in guardia: « Se intendi farti un amico, mettilo alla prova; e non fidarti subito di lui. C'è infatti chi è amico quando gli fa comodo, ma non resiste nel giorno della tua sventura. (...) Per un amico fedele non c'è prezzo, non c'è peso per il suo valore. Un amico fedele è un balsamo di vita, lo troveranno quanti temono il Signore » (Sir 6,7-8; 15-17). Se la fedeltà dell'amico deve essere messa alla prova prima che s'instauri una fiducia totale, essa deve anche accompagnare la crescita di tale fiducia. Il tempo infatti minaccia ogni affetto. Forse accade così perché, nel nostro stesso cuore, ogni movimento verso l'altro deve vincere al tempo stesso il desiderio di autonomia e la paura della delusione? Constatiamo comunque, con realismo, che l'amicizia perfetta è rara. Essa è sempre una conquista, non un dato scontato.

La fedeltà ha dunque come scopo di superare tutte le insidie che il tempo semina sul cammino dell'affetto. Soltanto della fedeltà di Dio possiamo essere sicuri, perché il suo cuore si è aperto una volta per tutte. Quanto a noi, invece, la fedeltà deve incessantemente rinnovarsi.

Per quale motivo?

Se analizziamo il senso dell'amore, ci accorgiamo che esso presuppone sempre una certa fede. Come abbiamo già detto, l'incontro interpersonale contiene quale nucleo inviolabile il consenso di due libertà. Attuandosi nel tempo, tale consenso è suscettibile di essere costantemente rimesso in questione: devo dunque fare un atto di fede nelle disposizioni dell'amico per ritenere che domani, tra un mese, tra un anno rimarranno invariate. L'amicizia deve perciò resistere alle separazioni più o meno lunghe, difficilmente evitabili, le quali minano il terreno che la sostiene. Contro un simile rischio di erosione, i giuramenti

tentano di elevare la stele dell'impegno eterno. Ma nulla può dispensare coloro che si amano da un atto di fiducia nell'altro e nella solidità di un legame fundamentalmente spirituale. Questa stessa solidità nella libertà del dono renderà anche possibile superare tutte le fluttuazioni della sensibilità. È chiaro che si debbono dominare gli slanci affettivi tendenti all'eccesso, ma bisogna anche superare le freddezze inspiegabili, usare pazienza di fronte alle piccole delusioni inevitabili, alle incomprensioni, alle differenze di corrispondenza affettiva: come potrebbe questa essere perfetta tra due esseri sottomessi a ritmi necessariamente differenti per frequenza e ampiezza? Insomma, bisogna sempre tornare al nucleo essenziale che è il dono reciproco di due libertà le quali si aprono incessantemente l'una all'altra.

Il vero problema posto dalla relazione interpersonale rimane quello della comunicazione. È vero che i filosofi antichi avevano parlato della ricerca dei valori dell'utile e del piacevole, ma bisogna riconoscere che una simile impostazione del problema non riflette in modo esatto la situazione dell'amicizia. Bisogna infatti rendersi conto che la considerazione e la ricerca di un valore oggettivo posseduto dall'altro non possono né devono mai dissociarsi completamente dal rapporto interpersonale in quanto tale. Analizziamo il caso in cui una delle persone ricerca il profitto materiale che può trarre dall'altra. Se non si vuole parlare di sfruttamento puro e semplice, bisogna ammettere che il dono materiale funge da segno di un rapporto interpersonale e si propone di favorirlo. In altre parole: lo scambio di un bene, qualunque esso sia, costituisce sempre una forma di comunicazione tra le persone e, in quanto tale, si giustifica moralmente e affettivamente.

La forma fondamentale di questa comunicazione rimane la presenza. Tale fatto, evidente a tutti, è difficile da analizzare. Al di là dei suoi significati più comuni di protezione, di gratificazione sensibile, di complementarità, bisogna scoprirne l'essenza in qualche modo metafisica. Certo, possiamo dire che l'altro è sempre lo specchio in cui prendiamo coscienza della nostra vita, del suo valore e della sua gratuità: la benevolenza incondizionata dell'altro ci manifesta che la nostra esistenza è stata voluta, e lo è tuttora, nella sua attualità e nella sua essenza. E per non rimanere in una prospettiva monadistica bisogna aggiungere che il dono della vita è reciproco. Il senso più profondo della presenza deve dunque essere ravvisato nel rapporto simbolico

che essa stabilisce con l'amore primordiale che ci ha posti nell'esistenza. Se tale rapporto è riconosciuto nella fede, ingloba in modo più o meno cosciente il rapporto a Cristo, manifestazione concreta dell'amore del Padre. Come fa notare nel suo mirabile trattato sull'amicizia spirituale Aelred de Rievaulx, monaco cistercense del XII secolo: « Ecco perché nell'amicizia si congiungono la rettitudine e la soavità, la verità e la piacevolezza, la dolcezza e la buona volontà, il sentimento e l'azione. Tutto questo comincia da Cristo, cresce conformemente a Cristo, si compie mediante Cristo. Così dunque non appare troppo arduo, non è contro la natura delle cose elevarsi da Cristo, il quale ci ispira questo amore che ci fa distinguere l'amico, a Cristo che offre se stesso a noi come amico, oggetto della nostra predilezione: è questa una soavità che segue un'altra soavità, una dolcezza che segue un'altra dolcezza, un sentimento di affetto che segue un altro sentimento di affetto »⁸⁹.

Sarebbe questa la presenza pura: la coscienza di una duplice vita nell'unità di un solo spirito. Oltre che essenza dell'amicizia, essa ne è anche, concretamente, la manifestazione suprema, quando lo scambio tra i due amici si riassume in questa semplice reciprocità.

A patto, però, di riuscire ad accedere a tale nuda semplicità! L'amicizia di solito stabilisce una comunicazione per mezzo di uno scambio. Il valore di questo, sempre segno — abbiamo detto — del rapporto interpersonale, dipende dal livello vitale al quale si esprime.

Il livello fisico è, di per sé, il più immediato. È anche quello che, per noi, sostiene i sentimenti vitali fondamentali a partire dai quali si formano le apprensioni spirituali. Ogni contatto corporale, perciò, è suscettibile di ingenerare il senso della comunione vitale. È chiaro che la componente corporale, che raggiunge la sua intensità massima nel rapporto sessuale, nell'amicizia svolge un ruolo minore e per ciò stesso la distingue dai rapporti amorosi. Il suo scopo è di significare la copresenza, non la forma di fusione vitale che caratterizza l'amore sessuale indi-

⁸⁹ AELRED DE RIEVAUX, *L'amitié spirituelle*, trad. J. Dubois, ed. Beyaert, Bruges-Parigi 1948, p. 61 (ed. it. *L'amicizia spirituale*, Cantagalli, Siena 1960). Questo trattato si ispira al *De amicitia* di Cicerone; esso rappresenta bene la teologia monastica del primo Medioevo in cui i problemi affettivi occupavano un ampio spazio. Sull'influsso di Cicerone vedi É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Parigi 1947, pp. 20-24.

candone la dimensione naturale. La dimenticanza di tale principio rimarrà sempre una tara della civiltà greca, la quale non ha sufficientemente riconosciuto la dignità della persona né l'originalità dell'incontro interpersonale; troppo incentrata sull'individuo da una parte e sull'oggettivismo dei valori dall'altra, essa considerava il piacere in se stesso e non quale scambio che suggeriva l'unione dei membri di una diade.

Ad un livello chiaramente più elevato di quello corporale si pone il dialogo interpersonale. Nella formazione e nello sviluppo dell'amicizia esso svolge un ruolo di primo piano. Grazie a tale dialogo, infatti, si instaura l'accordo profondo sul senso spirituale della vita, quell'accordo che, come abbiamo già detto, definisce l'amicizia: « L'amicizia, scrive l'autore del *De amicitia*, è un accordo su tutte le cose umane e divine, accompagnato da benevolenza e carità »⁹⁰. Ecco a quale altezza può porsi l'amicizia; essa sarà tanto più ricca e meno soggetta a fluttuazioni, quanto più sarà fondata su un accordo spirituale.

Chi dice dialogo, tuttavia, non intende soltanto la comunicazione verbale. Nell'amicizia, in particolare, l'ascolto dell'altro e lo scambio si svolgono nello spessore temporale che consente un'assimilazione viva del pensiero o, meglio ancora, del sentimento altrui, quello che veicola il senso e non solo la proposizione di verità. Allora, per un'osmosi reciproca, si possono trasformare i cuori dei due amici. Il vero dialogo non agisce al di fuori dell'apertura interpersonale e tiene necessariamente conto della durata trasformatrice: richiede pazienza e fiducia, senza le quali ogni comunicazione affettiva si irrigidisce.

L'amicizia spirituale è fondata su un simile dialogo. Ad esso si può aggiungere quella forma di comunicazione che si instaura nell'azione comune. Con le sue continue e profonde sollecitazioni, l'azione impone il manifestarsi delle personalità. E la collaborazione leale e assidua rivela al tempo stesso i pensieri del cuore: le motivazioni, le forze segrete, il dinamismo vitale. Il suo ruolo, di conseguenza, appare pienamente analogo a quello dello scambio dei pensieri; con la circostanza particolare che l'azione costituisce spesso un rivelatore più autentico del centro personale. In questo senso va intesa la famosa espressione di Saint-Exupéry: « Amare non è guardarsi l'un l'altro, ma guardare insieme nella stessa direzione ». Amicizia degli uomini d'azio-

⁹⁰ CICERONE, *De amicitia*, n. 20, cfr. c. I, p. 44.

ne, più solida e più spoglia dell'intimismo sentimentale, più virile che femminile.

Da tutte queste osservazioni sull'importanza della comunicazione affettiva emerge un certo numero di conseguenze.

In primo luogo è importante sottolineare che, per quanto immediata possa sembrare, la comunicazione lascia sussistere un certo intervallo e non può eliminare il senso della solitudine spirituale.

Questa nasce dalla coscienza acuta del mistero del proprio io. Ora, è precisamente in tale soggettività che l'affettività affonda le proprie radici. Più essa fa corpo con la coscienza di sé, più appare incomunicabile, e più le mediazioni dello scambio manifestano la loro radicale deficienza. Ciò si verifica particolarmente nella mediazione carnale: la sua immediatezza non può accedere alla vera plenitudine. È questo uno dei temi dominanti del romanzo di Charles Morgan intitolato *Fountain*: «(Gli amanti) si sforzano di rivestire l'atto di amore con tutte le forze dell'immaginazione, di romanzesco, di poesia e di religione, ed identificarlo con la procreazione e la tenerezza per il bambino: malgrado la loro aspirazione all'immortalità stessa, tale atto rimane nondimeno un incontro fisico di due esseri solitari e divisi, frustrati come potrebbero esserlo due uccelli che cercassero di incontrarsi attraverso un pannello di vetro»⁹¹. Vi è sempre molto di più — una dimensione infinita — nello slancio dell'amore che non nella sua manifestazione. In fin dei conti la comunicazione spiritualmente più gratificante rimane la più semplice: la presenza; a condizione però che una tale comunicazione si riempia di tutto il peso della tendenza dello spirito alla ricerca di Dio.

La seconda conseguenza concerne il processo di degradazione dell'amicizia. Quando, per ragioni riguardanti l'uno o l'altro degli amici, stenta a mantenersi al livello in cui si trovava al suo nascere, la comunicazione tende a situarsi ad un livello inferiore. Un processo simile si verifica evidentemente nello scivolamento verso le forme sensuali, ma anche nella ricerca di un ruolo protettivo e, inversamente, di una protezione; o anche in una associazione il cui scopo più o meno dichiarato sia di resistere alle pressioni ritenute eccessive di un ambiente sociale. Sembra proprio di poter ravvisare in questa motivazione il perché del

⁹¹ CHARLES MORGAN, *Fontaine*, trad. di G. Delamain.

formarsi dei gruppi e delle associazioni di amici; se oggi sono così numerosi, ciò è dovuto tanto alla scompartimentazione psicologica di una società di massa e di anonimato, quanto alla tendenza naturale dell'uomo ad esprimersi socialmente. Legittimi nella misura in cui favoriscono lo sbocciare di veri rapporti interpersonali, tali raggruppamenti rischiano però di toccare soltanto la superficie delle persone.

Anche se si può sempre ritenere che nell'incontro interpersonale vi sia più di quanto si manifesta apertamente.

Se, in terzo luogo, passiamo a considerare le amicizie profonde, ci accorgiamo che includono sempre un valore morale, in quanto tendono al progresso delle persone. Condizione essenziale alla loro formazione è il mantenimento e lo sviluppo di un dinamismo spirituale. La presenza corporale è vissuta come il segno di un accordo dei cuori; la comunicazione della parola e dell'azione si orienta sempre verso la rivelazione e l'attuazione dei valori; i pericoli e le tentazioni fanno appello ad un superamento nella fedeltà; infine, il dono reciproco delle libertà si rinnova incessantemente.

Non vi è perciò da meravigliarsi se l'autore del libro *L'amicizia spirituale* afferma senza esitare non soltanto che l'amicizia è sempre accompagnata da virtù, ma che deve essere considerata essa stessa una virtù: « Un amico è, in qualche modo, il guardiano dell'amore, o, secondo altri, il guardiano dell'anima stessa; il mio amico sarà il guardiano del mio amore o della mia stessa anima, ne conserverà tutti i segreti in un fedele silenzio, correggerà nella misura delle sue forze i difetti che scorgerà o ne sopporterà le imperfezioni; condividerà le sue gioie e le sue pene; tutto ciò che riguarda il suo amico, lo sentirà come proprio. Di conseguenza, l'amicizia è quella virtù che lega le anime con una dolce alleanza di predilezione e, di molti, fa uno solo. Ecco perché nemmeno i filosofi hanno classificato l'amicizia fra i sentimenti fortuiti o effimeri, bensì piuttosto nel novero delle virtù che sono eterne. Salomone, a quanto pare, fa loro eco nel libro dei *Proverbi*: "Colui che è amico, dice, ama in ogni tempo" (Pr 17,17), affermando in tal modo chiaramente che l'amicizia è eterna, se è vera »⁹². Questa dottrina dell'amicizia come virtù

⁹² AELRED DE RIEVAUX, *L'amicizia spirituale*, 663 C-D; *op. cit.*, p. 17. Su questo problema dell'amicizia tanto studiato nel Medioevo si può consultare l'articolo *Amitié* del *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 500-529.

presuppone che l'inclinazione verso l'altro sia altrettanto fondamentale quanto l'amore per se stessi: sarà dunque virtuoso l'amico che fa prevalere volontariamente l'inclinazione alla relazione interpersonale sulle sue tendenze egocentriche. È vero che il fiorire di un'amicizia intima rimane un fatto contingente, fondato su una compiacenza spontanea: in questo senso nessuno può essere obbligato a crearsi degli amici. Ma la vita in società, come tale, suscita necessariamente occasioni di relazioni interpersonali: rispondervi, sforzandosi sempre di considerare la valorizzazione personale dell'altro, vuol dire vivere l'amicizia. Questa può essere soprannaturale, perché la carità è una amicizia; ma può essere anche naturale. Nell'un caso come nell'altro, essa risveglia e nutre l'affetto; è virtù del cuore.

Carità e integrazione affettiva

Lo studio della carità non può ridursi allo studio di una delle sue forme, che è l'amicizia soprannaturale; inoltre bisogna mettere in valore il ruolo della carità sia come legame interpersonale sia come dinamismo che accompagna tutta la vita morale e spirituale. Secondo il pensiero dei teologi classici, la carità deve essere considerata la forma di tutte le virtù. Simile espressione non fa che tradurre in un linguaggio tecnico la persuasione costante della fede cristiana: « Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge (...); qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso » (Rm 13,8.9).

A noi interessa innanzitutto mettere in luce come queste verità incidano sulla vita affettiva del cristiano. In realtà, si tratta di mostrare che la carità concreta è il cuore della vita cristiana.

Vero è che il comandamento della carità riguarda l'*agape* e non la *philia* come tale: l'amore per i nemici non trasforma senz'altro questi ultimi in amici; e, come abbiamo notato, il nascere dell'amicizia dipende in larga parte dalla casualità degli incontri. Con san Tommaso è dunque legittimo vedere nell'esercizio della carità un atto volontario, deliberato e suscettibile di essere contrapposto a ripugnanze personali: il bacio di san Francesco d'Assisi al lebbroso non procedeva da un'inclinazione naturale.

Ma il problema concreto supera di gran lunga quello dell'essenza etica della carità.

A motivo innanzitutto della dottrina generale delle inclinazioni virtuose, bisogna riconoscere all'esercizio della carità in tutta la sua ampiezza la capacità di suscitare una gioia profonda. Gioia accresciuta dal fatto che tale esercizio deriva da una presenza abituale dello Spirito Santo nel cuore del credente e di conseguenza, secondo la parola di san Paolo, si accompagna alla pace e alla gioia: « Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace » (Gal 5,22). Su questo soggetto innumerevoli sarebbero le testimonianze dei santi. Quello di santa Teresa di Lisieux può bastare; ecco come ci descrive la grazia della sua conversione nella notte di Natale 1886: « Io sentii in una parola la *carità* entrare nel mio cuore, il bisogno di dimenticarmi per fare piacere e da allora fui felice! »⁹³. Carità concreta, se mai ve ne sia, che si traduce nella dimenticanza di sé.

Inoltre la carità va considerata nella sua sostanza spirituale; allora essa appare carica di ricchezza affettiva. In Dio che è amore, infatti, la carità prende il volto della misericordia, la quale manifesta il cuore di Dio che si china con tenerezza sulla debolezza della creatura. A sua volta, la nostra carità deriva dalla carità di Dio e ne deve riprodurre i tratti. A questo ci esorta Luca, l'evangelista della misericordia: « Siate misericordiosi, come è misericordioso il Padre vostro » (Lc 6,36). Nel contesto lucano questa esortazione costituisce il fulcro del discorso sull'amore dei nemici e sul perdono delle offese; allo stesso tempo ci indica il mezzo per giungere a tale atteggiamento compassionevole: contemplare l'opera del Padre, rimanere sotto la sua luce e la sua grazia per partecipare alle disposizioni del suo cuore, essere per così dire il canale che consente al Padre di manifestare la sua sollecitudine concreta verso tutti gli uomini.

Se le cose stanno così, è inevitabile che si passi dalla considerazione del senso formale dell'obbligazione di amare alla considerazione del suo adempimento effettivo. Senza negare gli ostacoli psicologici che possono frapporsi alla manifestazione affettiva, conviene sforzarsi sempre di esprimere una carità concreta. Su questo punto l'insegnamento di san Paolo è chiaro: « La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male

⁹³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritti autobiografici*, A 45 v°, Queriniana, Brescia 1974.

ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta » (1Cor 13,4-7). Una simile carità presuppone che dimostriamo agli altri una comprensione infinita. A tal fine giova molto la coscienza che abbiamo acquisito della nostra debolezza. Da questo punto di vista l'umiltà perfeziona la carità.

L'esercizio della carità si associa, dunque, ad una componente affettiva. Per superare la dicotomia, possibile se non frequente, tra volontà razionale e affettività, bisogna partecipare a poco a poco alla misericordia divina. Essa sola può allo stesso tempo allargare il cuore alle dimensioni dell'universo e farlo liquefare, come accade ai santi. Poiché dobbiamo amare Dio con tutto il nostro cuore e con tutte le nostre forze, è chiaro che tale amore ridonda naturalmente sugli altri. Su questo punto la spiritualità monastica del primo Medioevo procedeva da un senso dell'uomo molto più completo di quanto non abbia fatto successivamente una mentalità impregnata a sua insaputa di stoicismo e poi di volontarismo.

Nel prendere maggior coscienza dell'estensione universale della carità, l'uomo spirituale si sforza di dare a tutta la sua azione il sigillo dell'amore; egli vuole agire solo per amore.

Tale è la conclusione pratica centrale di quel mirabile canto all'amore che è la lettera di santa Teresa di Lisieux alla sorella Maria. Non potendo moltiplicare le grandi opere esteriori di cui ella sogna nell'infinito dei suoi desideri, si applicherà a conferire un peso divino alle piccole azioni che si presentano nella vita di chiusura: « Non ho altro modo di dimostrarti il mio amore, scrive rivolgendosi a Gesù, che di gettare fiori, cioè di non lasciar sfuggire nessun piccolo sacrificio, nessuno sguardo, nessuna parola, di approfittare di tutte le più piccole cose e di farle per amore... Io voglio soffrire per amore ed anche godere per amore »⁹⁴. Convertendo ogni sofferenza e ogni gioia in un atto di amore, santa Teresa trasmuta la sua affettività naturale in un'affettività divinizzata.

In lei simile trasmutazione si effettua perfettamente, mantenendo intatte tutte le qualità di un cuore sensibile, luminoso e generoso. Ma bisogna fare attenzione alla condizione necessaria per l'autenticità di un tale processo: l'interiorizzazione radicale dell'energia spirituale. Solo rimanendo sotto i raggi del « Sole

⁹⁴ *Ibid.*, B 4r^o v^o.

dell'Amore», il suo cuore prova « tutte le aspirazioni dell'Aquila »⁹⁵. Né la forma né l'intensità del suo amore sono definite dalle sue proprie capacità; solo l'Amore di Gesù infuso nel suo cuore ne rende ragione.

Per colui che non vive ad un livello così elevato, la trasformazione affettiva incomincia solitamente con l'introduzione di intenzioni soprannaturali: convinzioni di fede, docilità alle massime del Vangelo, desideri di testimoniare, ecc. Ma in quanto motivi, esse rimangono alquanto esteriori al cuore che le concepisce. Ne consegue spesso una certa rigidezza nell'azione, spunto possibile per un rimprovero di inautenticità.

Senza trascurare questa propedeutica, conviene dunque agire in modo che lo slancio d'amore scaturisca dall'io più profondo.

Un primo sforzo consisterà nell'innestare l'azione soprannaturale su una tendenza naturale. Lungi dall'opporci alle disposizioni innate, secondo una già citata raccomandazione di san Tommaso⁹⁶ bisogna servirsi di esse per conferire all'azione maggiore pienezza e verità. L'insegnante o l'infermiera devono agire secondo la tendenza naturale che spinge l'uomo a desiderare la crescita e la piena realizzazione altrui. Allora la loro premura apparirà tanto spontanea quanto soprannaturale, poiché la soprannatura verrà a portare a compimento la natura.

In modo ancora più generale bisognerà cercare di lasciarsi guidare abitualmente dall'affettività soprannaturale. Poiché questa fa parte della vita cristiana in quanto tale, lasciamo che si manifesti e fiorisca. Così vivremo secondo l'amore di Dio.

Quando si pensa all'amore di Dio, lo si considera spontaneamente nella sua forma particolare di amore di elezione; gli Antichi, facendo uso di un vocabolario più preciso, lo chiamavano dilezione, elemento essenziale della carità. Ma una visione più approfondita della realtà divina conduce a porsi un quesito sottile: trattandosi di Dio, l'amore in quanto moto naturale (l'*eros*) non sarebbe superiore alla carità (*agape*), atto della volontà?

Quesito che irritava in sommo grado Lutero e che ci è valso la tesi drastica del Nygren: *eros* e *agape* sono nozioni antinomiche; quesito, però che già Dionigi Areopagita poneva: « È anche sembrato ad alcuni nostri autori sacri che "desiderio amoroso" »

⁹⁵ *Ibid.*, B 5 r°.

⁹⁶ *Cfr. supra*, pp. 198-199.

(eros) sia un termine più degno di Dio che "amore caritatevole" (agape). Scrive appunto il divino Ignazio: "È l'oggetto del mio desiderio amoroso che essi hanno messo in croce". E nei libri preparatori alle scritture [si tratta dei libri sapienziali] troverai questa parola applicata alla Sapienza di Dio: "Ho desiderato la tua bellezza" (Sap 8,2). Non bisogna dunque che questo vocabolario erotico ci sgomenti né che i ragionatori vengano a farcene uno spauracchio [...]. Rivolgendosi a coloro che sanno intendere il vero senso delle parole divine, i santi teologi, per rivelar loro i segreti divini, attribuiscono uguale valore ai due termini "carità" e "desiderio". Entrambi, infatti, indicano una stessa potenza di unificazione e di riunione, e meglio ancora di conservazione, che da tutta l'eternità appartiene al Bello-e-Bene grazie al Bello-e-Bene »⁹⁷. Con il suo stile provocante, Dionigi imposta il grande problema del rapporto tra eros e agape; ma san Tommaso, da parte sua, con la sua consueta serenità, propone la stessa dottrina: « Taluni hanno pensato che nella volontà stessa il nome di amore fosse più divino di quello di dilezione, perché l'amore comporta una certa passività, soprattutto in quanto è nell'appetito sensibile; la dilezione, invece, presuppone il giudizio razionale. Ora l'uomo può tendere più profondamente a Dio mediante l'amore, attratto in qualche modo passivamente da Dio stesso, che non condotto dalla ragione »⁹⁸.

I due grandi dottori contemplativi si riferiscono evidentemente ad una stessa concezione fondamentale. Per Dionigi, ripreso da san Tommaso, prima viene l'Essere nella sua plenitudine e sovrabbondanza: « Lo stesso Dio che è causa universale e il cui amoroso desiderio, insieme bello e buono, si estende alla totalità degli esseri per la sovrabbondanza della sua amorosa bontà, esce anche da se stesso quando esercita le sue Provvidenze nei riguardi di tutti gli esseri ed in qualche modo li avvince con l'incanto della sua bontà, della sua carità e del suo desiderio »⁹⁹. Certo, l'Essere che di per sé tende a comunicarsi è anche quello che gode la pienezza della libertà; egli dunque si effonde all'esterno solo secondo il decreto della sua volontà. Sap-

⁹⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c.V. 12, 709 A-B; 709 C. La citazione di sant'Ignazio di Antiochia dovrebbe essere tradotta: « La mia concupiscenza è stata crocifissa ».

⁹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q.26, a.3, ad 4 m; san Tommaso commenta il testo di Dionigi.

⁹⁹ DIONIGI AREOPAGITA, *ibid.*, 712 A-B.

piamo, d'altronde, che in se stesso egli è comunicazione di una unica natura in tre Persone distinte. Introdurre l'amore in Dio non può dunque ledere il senso della sua libertà sovrana; ma l'amore caratterizza Dio come Essere personale.

Quel che san Tommaso esprime in termini di essere, anche Dionigi lo esprime, e molto più fortemente di lui, in termini di vita: « Ora dobbiamo celebrare quella vita perpetua dalla quale procede la vita in sé e ogni vita e dalla quale ognuno degli esseri che in qualunque maniera partecipano alla vita riceve la vita, nella misura delle sue capacità [...]. Sia che tu parli di vita intellettuale, razionale, sensitiva, nutritiva, accrescitiva, oppure di una qualsiasi vita o di un principio di vita o di un'essenza di vita, essa vive e vivifica per opera della Vita che trascende ogni vita, ed in questa preesiste unitariamente come nella propria causa. È troppo poco infatti dire che questa Vita è vivente; essa è Principio di vita, Causa e Sorgente unica di vita »¹⁰⁰. Lo stesso ruolo che nella metafisica tomista spetta alla nozione di attualità dell'esse, in Dionigi veniva svolto da quello di vita, ed è certo consentito completare l'una con l'altra queste due prospettive.

Tali considerazioni metafisiche sembrerebbero allontanarsi dal problema affettivo che trattiamo. Non è affatto così. Se ora riprendiamo la prospettiva tomista, dobbiamo osservare come per san Tommaso la nozione di natura connoti direttamente quelle di inclinazione e di amore; ogni sostanza è intrinsecamente generosa. Trattando dell'amore in Dio, san Tommaso afferma: « La realtà di natura possiede un'inclinazione naturale non soltanto riguardo al proprio bene, per acquistarlo quando non lo possiede o riposarsi in esso nel possesso, ma anche per effondere il proprio bene negli altri, per quanto è possibile [...]. Appartiene dunque all'ordine della volontà che il bene da ciascuno posseduto sia comunicato agli altri, per quanto è possibile »¹⁰¹. Nessun motivo di meraviglia, allora, se per san Tommaso la nozione di inclinazione è coestensiva a quella di esse e di vita. Ritroviamo qui l'equazione fondamentale stabilita all'inizio di questo studio: affettività e vita sono sempre nozioni correlative.

Il problema dei rapporti tra diverse forme di amore può dunque essere considerato sotto la luce della metafisica.

¹⁰⁰ *Ibid.*, c.VI §1, 856 A; §3, 857 B.

¹⁰¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.19, a.2.

Ogni vita tende da una parte a perseverare nell'essere, e questa tendenza è l'amor-proprio nel senso metafisico del termine; dall'altra tende ad entrare in comunicazione attiva con il resto dell'universo: il suo amore è generoso. Ma una simile vita contempla molti gradi: dall'organismo elementare sino all'uomo, all'angelo e a Dio. Nell'uomo stesso si distinguono diversi livelli: corporale e razionale, ed anche soprannaturale nella misura in cui egli partecipa alla vita divina. A tutti questi livelli si manifestano delle tendenze e operano delle attrattive. Tuttavia, ed ecco il fondamento della complessità della sua vita affettiva, tutti questi livelli di vita appartengono ad un solo soggetto ed i movimenti affettivi che si verificano si ripercuotono all'interno di un'unica coscienza.

Tale coscienza, capace di riflessione totale, è libera e dunque suscettibile di rispondere alle diverse sollecitazioni affettive, non in proporzione diretta al valore oggettivo dei beni che le si propongono, ma, in modo misterioso, secondo la propria scelta e l'inclinazione del suo cuore.

Per quanto riguarda l'uomo, la relazione di alterità interviene su due piani che definiscono due amori: il bene verso il quale egli tende può essere considerato o come ciò che gli arreca un complemento o come sussistente in se stesso. Nel primo caso, si tratti di un bene corporale, morale oppure spirituale, l'amore sarà desiderio; nel secondo — e qui non può trattarsi che di sostanze spirituali — l'amore sarà amicizia. Dalla parte del soggetto che ama questi due aspetti non si possono escludere; anzi, ogni amore di amicizia include l'amore di desiderio attuato per mezzo di una comunicazione. Tuttavia insistiamo sulla differenza di dignità tra queste due forme di amore: « Quel che è amato di un amore di amicizia, scrive san Tommaso, è amato assolutamente (*simpliciter*) e per sé; quel che è amato di un amore di desiderio non lo è assolutamente e in sé, ma in funzione di un altro [...], è dunque un amore derivato (*secundum quid*) »¹⁰².

Ci si può rammaricare che san Tommaso, portato dal suo genio metafisico, usi gli stessi pronomi neutri per indicare l'oggetto dell'amore di amicizia o di desiderio. Noi, più sensibili al fatto che l'amore di amicizia concerne sempre un « tu » e di due

¹⁰² *Ibid.*, I-II, q.26, a.4; uguale dottrina nel commento al *De divinis nominibus* di Dionigi.

soggetti forma un'entità nuova che con Nédoncelle abbiamo chiamato «diade», insistiamo maggiormente sulla novità e la specificità dell'amore interpersonale.

Simile osservazione è importante nella prospettiva dell'integrazione affettiva. Questa, pur comportando un primo riordinamento di quel soggetto complesso che è l'uomo, è tuttavia necessariamente una realtà aperta: verso l'altro che si propone al mio cuore interpersonale sotto molteplici forme; verso l'Altro che mi chiama, comunicandomi una vita nuova.

Tutte queste relazioni risuonano nell'unica coscienza affettiva. Ci rimane ora da esplorare in modo più completo il campo intersoggettivo divino cui tante volte abbiamo fatto riferimento. Si apre davanti a noi uno spazio propriamente spirituale.

PARTE TERZA

LO SPAZIO DELLA PREGHIERA

La seconda parte di questo studio ha mostrato come, attraverso un lungo processo di unificazione, si operi l'integrazione affettiva della persona. Ma tale ricerca era situata più sul piano della gerarchizzazione delle strutture che su quello del dinamismo stesso della persona alla ricerca della propria unità.

Dal punto di vista teologico, tuttavia, e in particolare da quello della teologia spirituale, una simile considerazione rimane insufficiente, in quanto non valorizza abbastanza lo sviluppo dell'affettività. Come spesso abbiamo fatto osservare, infatti, l'affettività è essenzialmente relativa alla coscienza vitale. Se dunque la vita cristiana, lungi dall'essere una specie di tesoro lasciato in cassaforte, deve essere paragonata ad una pianta che cresce fino a diventare un grande albero, è necessario considerare anche la crescita dell'affettività spirituale.

A quali condizioni avviene tale crescita? Dalla parte di Dio che comunica la propria vita, il problema non si pone: egli è sempre pronto a far crescere in noi la vita soprannaturale, di cui abbiamo ricevuto il germe nel battesimo, normalmente mediante l'incontro sacramentale. Bisogna dunque guardare dalla parte del soggetto. La prima condizione è evidentemente il fatto stesso della continuità della crescita; e questa ha luogo soltanto se l'uomo coopera con l'azione di Dio, disponendosi attivamente a ricevere aumenti di grazia. A tale condizione fondamentale deve venire ad aggiungersi quella che riguarda la presa di coscienza della vita soprannaturale. E da questo punto di vista l'esperienza insegna che il mezzo privilegiato per suscitare una coscienza più chiara e più intensa dell'incontro con Dio è la preghiera, si eserciti essa nell'attività sacramentale oppure sotto forma di orazione personale.

Bisogna poi prendere in considerazione un altro dato di esperienza: la coscienza spirituale raggiunge la sua intensità massima nella vita mistica. Infatti, anche attenendoci ad un'os-

servazione molto superficiale della testimonianza dei mistici, dobbiamo riconoscere che essi vivono la realtà della fede secondo una modalità nuova: non più soltanto mediante un approfondimento del suo contenuto dottrinale, ma attraverso una percezione vitale e affettiva che provoca una presa di coscienza nuova.

Tutti sono ugualmente concordi nel reputare che la vita mistica è caratterizzata, o meglio è definita, da un atteggiamento di passività. Appena entra nella vita mistica, l'anima rinuncia alle operazioni della coscienza comune: essa non si eleva più, per il tramite di un'operazione intellettuale, dai dati sensibili fino alla conoscenza astratta donde deriva l'attività razionale e volontaria. È mistico, al contrario, colui che percepisce nella sua coscienza la presenza attiva di Dio nell'atto di comunicare la sua luce e il suo amore; secondo l'espressione di Dionigi Areopagita, il mistico « non soltanto impara, ma prova per esperienza la realtà divina »¹.

Ora, secondo lo schema direttivo della nostra comprensione dell'affettività, quest'ultima è la risonanza, nella coscienza, di una situazione vitale data che la coscienza stessa percepisce in armonia o in disarmonia con la propria esistenza. Posto questo, se la coscienza sperimenta la presenza attiva di Dio, ne sentirà il contraccolpo affettivo. D'altronde, per convincersi dell'importanza dell'istanza affettiva nella vita mistica, è sufficiente aprire un libro che ne riferisca qualche testimonianza. Scegliamo quello che da tale punto di vista rischia di sorprendere di più: gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola. Nel descrivere ciò che chiama consolazione spirituale, colui che passa per un « volontarista » così ne presenta la prima forma: « Chiamo consolazione spirituale il caso in cui si produce nell'anima una mozione interiore per la quale l'anima viene ad infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore, come pure il caso in cui essa non può più amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma soltanto nel Creatore di tutte le cose »². Ed è noto dalla testimonianza del suo diario spirituale che sant'Ignazio mistico possedeva in grado straordinario il dono delle lacrime.

Sia che consideriamo la coscienza spirituale come tale oppu-

¹ DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, P.G. 3, 648 AB.

² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 316.

re il suo massimo sviluppo nella vita mistica, sempre si pone il problema del suo dispiegarsi affettivo.

Esiste, in realtà, una grande differenza tra questo dispiegarsi dell'affettività spirituale e lo sviluppo, già considerato, dell'affettività naturale. Quest'ultima si allarga ad oggetti nuovi via via che le vengono proposti, ma le strutture affettive cambiano poco. Anche nel caso particolare dell'amore interpersonale, che non si può rinchiudere, senza snaturarlo, nella finitezza delle tendenze vitali, il suo dispiegarsi non conduce alla totale unità interiore di colui che ama; tale unità può ottenersi soltanto in funzione di un assoluto, e che sia eterno. Nell'ordine spirituale, invece, non soltanto si ritrova tutta la ricchezza dei rapporti interpersonali come vengono esplicitati nei confronti di Cristo e di Dio-Trinità, ma ci si orienta verso un assoluto che ingloba tutti i valori: la verità, il bene, il sacro. Nell'unità dell'intenzionalità della coscienza si effettua una unificazione interiore della medesima. Ed è precisamente in questo che la testimonianza dei mistici appare estremamente preziosa: essi attestano che la tendenza radicale alla pienezza e all'unità interiore può essere colmata in funzione della ricerca di Dio, assoluto, infinito ed eterno.

In questa terza parte del nostro studio ci proponiamo dunque di analizzare la crescita dell'affettività spirituale di cui nella prima parte avevamo stabilito esistenza e natura. Per noi l'importante è sapere che cosa l'affettività spirituale divenga quando si rivolge ad un oggetto posto nella sfera dell'infinitudine il quale si presenta all'intenzione della coscienza considerata nelle sue dimensioni conoscitive e volitive. Poiché la coscienza aspira all'unità, ci domanderemo anche come avvenga l'unificazione della conoscenza e dell'amore. Infatti bisogna pur chiedersi se la dicotomia così evidente tra l'ordine della rappresentazione e la coscienza affettiva si riveli assolutamente irriducibile o se, al contrario, essa riceva, e in quale misura, una soluzione. La domanda è tanto più impellente, in quanto si può reputare che la vita cristiana anticipi in qualche modo la vita eterna. Ora, in questa non vi è più distanza tra la conoscenza di Dio mediante la visione, il possesso mediante la volontà e la fruizione nell'amore. È possibile pretendere di avvicinarsi a questo stato beato e superare la scissione della coscienza divisa tra la rappresentazione e lo slancio dell'amore? Ecco uno degli interrogativi ai quali la nostra ricerca dovrà rispondere.

Essa si articolerà in tre momenti.

In un primo tempo ci soffermeremo principalmente sul fatto che la vita spirituale protesa verso la pienezza è caratterizzata da una certa presenza di Dio dalle dimensioni infinite. Tale infinitudine si manifesta prima di tutto nell'ordine delle virtù teologali e segna di conseguenza la coscienza orante. Ci domanderemo dunque in che modo la presenza di Dio si ripercuota sull'affettività del credente.

Anche se la presenza di Dio nella preghiera è essenzialmente affettiva, e sembra pertanto estranea a tutto ciò che appartiene all'ordine della conoscenza, ci sforzeremo, in un secondo tempo, di mostrare che, di fatto, la coscienza affettiva coesiste con una coscienza rappresentativa e che non vi è dunque alcun motivo di pensare che una debba escludere l'altra. Anzi, seguendo sant'Ignazio, ci fermeremo su un importante problema particolare: mostrare che i moti affettivi, i quali si manifestano nello spazio della preghiera, possiedono un significato spirituale. Fu infatti una scoperta di capitale importanza dell'Autore degli *Esercizi spirituali* il rendersi conto che le mozioni spirituali, positive e negative, potevano essere interpretate come segni della volontà di Dio. *Le Regole per il discernimento degli spiriti*³ costituiscono la chiave magistrale di questa interpretazione.

In un terzo tempo esamineremo il processo di sinergia che si verifica tra conoscenza e affettività nell'esperienza spirituale e mistica. Simile processo altro non è che un sapere mistico. La sua importanza particolare deriva soprattutto dal fatto che, nella vita mistica, non soltanto la coscienza spirituale diviene più intensa, ma si unifica in un continuo passaggio dalla conoscenza all'amore, dall'amore alla conoscenza. Descrivere questa sapienza mistica equivarrà a proporre un cammino verso l'unità della coscienza il quale coinvolga tanto il livello dello spirito umano, quanto quello della sensibilità solidale con il corpo. Allora potremo intravedere come la vita cristiana pienamente vissuta postuli l'unità dell'uomo, unità distrutta dall'alienazione prodotta dal peccato e ritrovata nella redenzione di Cristo.

³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, nn. 313-336.

CAPITOLO VIII

PRESENZA DI DIO

Quando si affronta il problema dello sviluppo dell'affettività all'interno della vita cristiana, bisogna prima di tutto fermarsi sul suo elemento caratteristico: nel cuore del cristiano che tende alla pienezza di vita, e specialmente di colui che ne prende una coscienza più intensa nella preghiera, Dio è già presente in molteplici modi.

Non soltanto nel senso che ad orientare l'esperienza sia l'idea di Dio, ma molto più profondamente perché Dio fa la propria dimora in colui che ama: « Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di Lui » (Gv 14,23). In realtà, non appena appare la fede autentica che si prolunga in speranza del possesso di Dio, si può parlare di una presenza di Dio: « Il Cristo, scrive san Paolo, abita per la fede nei nostri cuori » (Ef 3,17). Tale è, d'altronde, il convincimento fondamentale che sostiene l'attività orante.

Parlare di presenza, e di presenza personale, significa necessariamente includere nella vita teologale una dimensione affettiva; è quanto abbiamo dimostrato nella prima parte di questo studio. Quel che ci interessa ora, in primo luogo, è la descrizione dello sviluppo di tale affettività nelle relazioni interpersonali fondate sulle virtù teologali. In particolare: per il fatto stesso che il dono della fede, base di tutto l'edificio spirituale, fa ricorso ad una Parola che supera infinitamente la capacità del nostro spirito, cercheremo di determinare l'impatto di questa infinitudine teologale sull'affettività spirituale.

1. L'INFINITUDINE TEOLOGALE

La fede

Considerata nella sua manifestazione più semplice, la fede è adesione alla Parola di Dio: «Jahvè disse ad Abram: «Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo e ti benedirò» [...]. Allora Abram partì come gli aveva ordinato Jahvè» (Gn 12,1-2.4). Per semplice che sia, quest'adesione di fede è estremamente ricca. Essa sottintende innanzitutto che Abramo ha riconosciuto la parola di Jahvè, e tale coscienza dell'incontro interpersonale rimane all'orizzonte degli atti particolari che ne derivano: dell'atto di obbedienza quando il padre dei credenti abbandona il suo paese; della rinuncia alla sua parentela e al suo passato; dello sguardo in avanti verso il compimento di una promessa. Insomma, tutta l'esistenza di Abramo è implicata nel suo atto di fede: il presente dell'incontro che si riattualizzerà nella preghiera, il passato della rinuncia, il futuro della promessa.

Il tempo della storia sacra darà corpo a questa prima fede manifestando sempre più il carattere incomparabile della presenza divina, la quale si farà dimora definitiva tra gli uomini in Gesù Cristo e prossimità assoluta nel dono dello Spirito Santo. La rinuncia alla parentela simbolizzerà sempre più il distacco radicale della vita di fede. Quanto alla promessa, essa acquisterà il suo senso pieno nella certezza di una vita eterna in cui l'universo stesso sarà trasfigurato. Per noi che partecipiamo alla grazia di essere figli di Abramo e viviamo nella pienezza dei tempi, la fede può così manifestarsi nei tratti essenziali che sono già presenti in germe nel cuore di Abramo.

Ora, dal punto di vista teologico che presiede alla nostra comprensione della vita cristiana, l'essenza della fede ci rimanda ad un duplice aspetto della Parola fondatrice: questa Parola è in definitiva un messaggio d'amore e nell'intimo del nostro cuore rende testimonianza a se stessa; secondo la parola di Gesù in san Giovanni: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6,44). O ancora, secondo il pensiero di san Paolo: «Il Cristo abita per la fede nei nostri cuori» (Ef 3,17). Non ci è difficile intuire che, sotto questo du-

plice aspetto, l'esperienza di fede comporta un carattere affettivo.

Se ne consideriamo in primo luogo il contenuto, quale si manifesta in particolare nella tradizione profetica, dobbiamo riconoscere che il messaggio di fede è fondato sulla rivelazione di un Dio di misericordia e di amore. Dio dell'Alleanza — come abbiamo visto nella prima parte di questo studio —, egli si è impegnato nei riguardi dell'uomo e da lui richiede un impegno di fede e di amore. Di questa risposta i profeti sono testimoni privilegiati: essi hanno coscienza di essere chiamati ed il racconto della loro vocazione (Is 6; Ger 1; ecc.) altro non è che l'attestazione solenne del loro incontro con Dio. Dio affida loro una missione e rimane loro sempre presente: secondo la testimonianza di Geremia: « La tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore, perché io portavo il tuo Nome » (Ger 15,16). Non era possibile che i profeti facessero l'esperienza del Dio vivente senza riceverne gioia e onore.

Lo stesso vale per noi. Il messaggio di misericordia e di amore diventa talmente essenziale che in esso si riassume tutto il contenuto della fede. È quanto attesta in modo definitivo san Giovanni che, reclinato sul Cuore di Cristo, fece l'esperienza della prossimità del Verbo di Dio incarnato: « Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati [...]. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore » (1Gv 4,10.16). Certo, noi non facciamo immediatamente l'esperienza di fede sotto la forma dell'Amore; ci è chiesto un lungo cammino attraverso esperienze di conversione e di graduale conformazione a Cristo. Ma il termine dell'amore è già presente nell'umile inizio della rinuncia al peccato. Sempre, infatti, si tratta di avvicinarsi al Dio vivente, l'azione e l'essere del quale sono definiti come Amore. In modo analogo, quando comprendiamo « che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quello che si vede » (Eb 11,3), noi prendiamo incoattivamente coscienza del fatto che la creazione dell'universo non poteva avere altra sorgente che la generosità di Dio il quale liberamente decide di manifestare il suo amore.

In tal modo, la convinzione di fede che tutto il Disegno di Dio è un disegno di amore misericordioso suscita la riconoscenza e la dedizione al Dio che rivela il proprio essere d'amore.

Potremmo essere tentati di ritenere che se il contenuto della fede si risolve nel senso dell'amore divino, almeno l'attività del nostro spirito nell'aderire alla fede ci appartiene nella sua radice. In tal caso, saremmo noi a formare delle rappresentazioni del Mistero, alle quali poi aderiremmo.

Ma allora non avremmo compreso che il nostro atto di fede non è possibile se non in virtù del primo dono concesso dal Padre: «Nessuno può venire a me, se non gli è concesso dal Padre mio» (Gv 6,65). L'esperienza di fede, infatti, non è una speculazione a partire da un contesto ideologico: è adesione a un Mistero che è rivelato nel tempo ma sussiste nel pensiero del Padre. L'adesione è possibile e vera soltanto perché il Padre ce ne accorda la possibilità, precisamente mediante il dono della fede.

In termini di teologia scolastica, questo dono della fede altro non è che una partecipazione alla luce divina come tale. Secondo san Tommaso, «quando l'uomo dà il proprio assenso ai misteri della fede, è elevato al di sopra della propria natura (conosce infatti Dio in se stesso e le altre cose nel loro rapporto a Dio); bisogna dunque che ciò gli venga concesso da un principio interiore soprannaturale che lo muove, e tale principio non può essere che Dio»¹. La luce della fede è dunque diversa da quella della ragione; è una partecipazione alla luce di Dio in quanto verità prima ed è presente nel cuore del credente.

Prendiamo coscienza esatta dell'originalità dell'attività di fede.

Da una parte la fede è un principio di vita nuova: essa aderisce a Dio in se stesso in quanto autore e perfezionatore del mistero dell'esistenza e della vita. Dall'altra non è un'attività dello spirito che si chiude nelle proprie rappresentazioni, ma è tutta tesa verso il possesso di un mistero. Ancora san Tommaso ci offre la formula più profonda per descrivere tale attività di fede: «L'atto del credente, scrive, non si ferma alla proposizione di fede ma alla realtà (indicata dalla proposizione di fede)»². Quest'ultima osservazione è importante per individuare ove risiede l'aspetto affettivo della fede: non soltanto questa può diventare esperienza interiore del Dio che infonde la sua luce ma, di per sé, tende a possedere una realtà divina. Ora, come abbia-

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.6 a.1.

² *Ibid.*, q.1 a.2, ad 2m.

mo mostrato nel corso di questo studio, il rapporto concreto alla realtà ingenera una reazione affettiva: nella misura in cui questa realtà corrisponde ad una tendenza o ad un'aspirazione del vivente, essa ingenera un sentimento di compiacenza, e poi di gioia nel possesso. Aderendo a Dio come all'amore che si comunica, la fede risponde così all'aspirazione più profonda dell'uomo.

Tale aspirazione diventa desiderio per il credente, il quale possiede la fede come un principio di vita soprannaturale; e il mistico che tende alla pienezza ne prende più distintamente coscienza. Ricordiamo la testimonianza di san Giovanni della Croce:

« O cristallina fonte,
Se in questi tuoi sembianti argentati
Si formassero repentinamente
Gli occhi desiderati
Che porto disegnati nel mio intimo! »³.

Ciò verso cui tende l'atto di fede, è la rivelazione della realtà eterna e divina, al di là della morte. Ma se riflettiamo bene, tale realtà eterna contiene fondamentalmente la presenza totale di Dio, anticipata dalla fede viva. Per questo motivo san Giovanni della Croce parla degli « occhi desiderati » che l'anima porta abbozzati interiormente, e così commenta tale espressione: « L'anima chiama "occhi" queste verità a motivo della grande presenza che sente dell'Amato, il quale, le sembra, la guarda sempre »⁴. Il movimento della fede si orienta dunque verso la percezione più o meno intensa, più o meno luminosa, della presenza personale di Cristo. La conoscenza di fede procede non da una speculazione ma dallo scambio degli sguardi tra Dio e l'uomo.

Nell'esperienza della fede così intesa si verifica in primo luogo una dilatazione della coscienza, fonte di gioia profonda. Tale dilatazione, infatti, non soltanto si presenta come una forma di realizzazione vitale dello spirito, ma comporta un sentimento di comunione con la storia degli uomini, nei confronti dei quali il cristiano si sente espressamente solidale. È vero che il nostro sguardo di fede limita sempre la propria mira ad un

³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, st. 11.

⁴ IDEM, st. 11, n. 6.

aspetto particolare del Mistero di salvezza; segue in questo la struttura della professione di fede che si articola in proposizioni diverse. Ma, come osserva san Tommaso, le proposizioni o articoli di fede si inseriscono sempre in una totalità perché la parola « articolo » implica un « legame » dei diversi aspetti del mistero gli uni in rapporto agli altri⁵. Ogni atto di fede rimanda dunque ad un orizzonte globale che è il Mistero della salvezza. L'insieme del Mistero, poi, non può essere separato dalla sua fonte divina; come dice san Paolo, il Vangelo da lui annunciato nel predicare Gesù Cristo è rivelazione di un « mistero avvolto di silenzio nei secoli eterni, ma ora manifestato » (Rm 16,25-26). Così, vivere di fede è sempre aderire all'insieme del Mistero e proiettare ogni considerazione particolare su un orizzonte infinito. E tale infinitudine non è dispersione dello spirito in spazi immaginari, perché lo sguardo della fede procede dalla luce di fede comunicata da Dio! Ne segue che ogni intellesione particolare del Mistero di fede contiene di per sé un rapporto con l'infinito della luce divina. Nel dire, ad esempio, Maria è madre di Gesù, io non mi limito a giudicare l'origine umana di Gesù, ma sono rimandato alla conoscenza dell'insieme del Mistero che dà senso a questo aspetto particolare e di cui Dio soltanto comprende tutta la ricchezza.

Che ci si inserisca mediante la fede nella storia totale dell'umanità, risponde ad una delle aspirazioni trascendenti verso la verità viva, che è iscritta nel più intimo del cuore dell'uomo. Di qui il giubilo espresso da un san Giovanni della Croce: « Miei sono i cieli e mia la terra. Miei sono i popoli. I giusti sono miei, e miei i peccatori. Gli angeli sono miei e la Madre di Dio e tutte le cose sono mie. E Dio stesso è mio e per me, perché Cristo è mio e tutto per me! »⁶. Possesso dell'universo incessantemente rinnovato nel dono gratuito della grazia di Dio.

Sia pure, si dirà, non si tratta di negare l'entusiasmo del mistico, ma chi può assicurare che qui non si tratti di un puro slancio irrazionale, desideroso di sfuggire alle dure costrizioni del reale?

Nel suo libretto intitolato *Je crois en toi*⁷ Jean Mouroux risponde a tale obiezione, mostrando che la fede, lungi dall'essere

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.1, a.6.

⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Dichos de luz y amor*, n. 26.

⁷ JEAN MOURoux, *Je crois en toi*, Cerf, Parigi 1966, pp. 67-71.

un'evasione dalla condizione incarnata, esercita invece una funzione personalizzante. Poiché il pericolo dell'immaginario è di crearsi un mondo fantastico che segua le proprie leggi, per non distaccarsi dall'ordine del reale bisogna che esso acconsenta a sottomettersi alla critica intellettuale, alle esigenze del senso morale e al controllo della volontà; allora verrà integrato nella personalità per arricchirla e svilupparla. Orbene, dice Jean Mouroux, proprio questa è la testimonianza della vita di fede: essa manifesta la propria autenticità quando il credente si impegna concretamente al servizio di un ideale trascendente, l'amore concreto dei fratelli in Cristo. Così facendo il credente fortifica la propria personalità, inserendola in una rete di relazioni interpersonali in cui essa si realizza pienamente.

In verità, se ricordiamo che l'affettività, lungi dall'essere un'efflorescenza della personalità, si radica nella soggettività stessa, comprenderemo che l'attività di fede, la quale rende il soggetto attivamente solidale con l'umanità, assicura senza posa il fondamento della soggettività. Nella fede, infatti, non si tratta più soltanto di esercitare un'intersoggettività umana, ma di mettere il cuore in relazione con Dio stesso, il quale istituisce una nuova modalità di presenza fondata sulla comunicazione di una luce nuova.

La speranza

Radicandosi nella fede, la speranza partecipa naturalmente anche della dimensione affettiva e della funzione personalizzante di essa. Le apporta tuttavia un contributo specifico, per il fatto di dover essere considerata, in se stessa, movimento verso la pienezza di vita di cui la fede disegna i contorni. Se già lo sperare umano, studiato in particolare da Ernst Bloch, è sorretto da un'aspirazione trascendente, a maggior ragione la speranza cristiana, derivante dalla fede e orientata verso il possesso di Dio in una vita eterna che interessa tutta l'umanità, è fondata su un desiderio.

Su tale desiderio, tuttavia, vengono ad innestarsi altri elementi affettivi. Si consideri la speranza nella sua dimensione personale oppure in quella comunitaria, sempre essa contiene il senso di un rischio inevitabile. Posso come Platone essere convinto che l'anima è immortale, ma bisogna sempre che io metta

questa convinzione a confronto con il sentimento della mia mortalità: io passerò per il mondo, come il mondo passerà per me. Donde l'ineluttabilità di una certa scommessa su un'altra vita. Né la cosa cambia se considero l'avvenire dell'umanità in generale. Ernst Bloch può ben cercare di delimitare uno spazio che non appartenga al territorio coperto dalla morte, ma il risultato del suo sforzo non può sfociare in un'evidenza: la fattualità del mondo non è forse contingente per la ragione umana? E chi è in grado di assicurare che l'era atomica non prepari un cataclisma universale? In un caso come nell'altro, ciò che sarà la fine del mondo non è prevedibile. Questa fine del mondo può essere solo oggetto di una speranza: quella di vincere la morte.

Di fronte al rischio inerente ad ogni forma di speranza, come si presenta la speranza cristiana? Possiede essa una sua certezza propria? E in caso affermativo, di che genere è?

Se ci si pone dal punto di vista dogmatico, bisogna rispondere con Jürgen Moltmann che la speranza cristiana si appoggia su un duplice fondamento: la promessa di Dio e la sua realizzazione paradigmatica nella Risurrezione di Cristo. La promessa, come sappiamo, è inerente all'Alleanza di Dio con gli uomini; quanto alla Risurrezione di Cristo, essa è già compimento della promessa e sua anticipazione per tutta l'umanità: « Se la certezza della speranza cristiana è fondata nella promessa e nell'invio del Cristo crocifisso, allora la Risurrezione di Cristo non è per essa un semplice fatto, ma un avvenimento che inaugura un processo, che fonda una speranza e che indica nella realtà futura del Cristo l'avvenire del mondo e dell'uomo »⁸. Una simile speranza supera l'aspettativa del desiderio umano, essendo fondata prima di tutto su un intervento oggettivo di Dio; la certezza della speranza si appoggia indefettibilmente sulla promessa di Dio.

Su questo fondamento della certezza della speranza non vi sono divergenze tra i teologi cattolici. In termini scolastici: la speranza trae la propria certezza dalla certezza della fede. Secondo la parola della *Lettera agli Ebrei*, « la fede è fondamento delle cose che si sperano » (Eb 11,1).

Il problema che ci poniamo ora riguarda non più tale questione dogmatica bensì la risonanza concreta di questo dato di fede nella coscienza cristiana e in particolare il suo impatto affettivo. Colui che vive nella speranza non si accontenta di rin-

⁸ JÜRGEN MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Cerf-Mame, Parigi 1970, p. 392.

novare il proprio atto di fede, ma si impegna in essa con tutto l'essere, e tale impegno si ripercuote necessariamente sull'ordine affettivo.

Quel che distingue in modo essenziale l'adesione di fede dal movimento della speranza è, dalla parte del soggetto, il fatto che questi si appoggia sul senso di un Dio che agisce incessantemente nel mondo. Dio, infatti, non ha semplicemente lanciato il mondo nello spazio e nel tempo, ma lo conduce verso il suo compimento ed inoltre ha affidato all'uomo la responsabilità di cooperare a tale storia del mondo. Non bisogna dunque concepire l'energia divina — quale si dispiega nella provvidenza universale — e l'energia umana come due forze antagoniste, ma come due forze concomitanti o, meglio ancora, come due forze di cui una è inglobata nell'infinitudine dell'altra.

In che modo però l'uomo prende coscienza di questa sinergia tra la creatura e il Creatore? Bisogna rispondere: nella preghiera. La preghiera infatti contiene essenzialmente una pausa della coscienza mondana perché la persona si ponga alla presenza di Dio. Positivamente, tale sosta significa elevazione e apertura totale della coscienza verso un Dio il cui pensiero, azione e amore abbracciano l'universo in un Disegno eterno. Senza dilungarci troppo su tale concezione della preghiera⁹, possiamo notare che nella storia del pensiero religioso le nozioni di preghiera, di Provvidenza e di speranza si includono reciprocamente: chi crede in un destino o in una necessità assoluta delle cose, si sottomette o si ribella, ma non accede alla speranza autentica; chi, al contrario, crede che Dio ha lasciato alla nostra libertà di cooperare ad una salvezza eterna donata per amore, è chiamato incessantemente ad una preghiera fiduciosa.

Dal punto di vista della certezza della speranza, l'osservazione precedente significa che il Dio della promessa si rende anche presente alla coscienza. Attraverso la preghiera, l'adesione di fede si arricchisce della certezza vissuta che Dio non soltanto ha predeterminato la salvezza del mondo, ma ne accompagna la realizzazione. In tal modo, il pericolo della speranza di cui parla Ernst Bloch ed il rischio in essa sempre contenuto, pur senza scomparire, si combinano con il senso di una presenza di Dio benevola ed attiva.

⁹ Su questo problema vedi CH. A. BERNARD, *La prière chrétienne*, DDB, 1967, e *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1961.

Il timore espresso da tutti coloro che hanno a cuore di promuovere l'impegno dell'uomo per le sorti del mondo si trova dunque decisamente scartato: la speranza fondata sul senso della Provvidenza non conduce ad un'evasione, dato che, al contrario, richiede la collaborazione dell'uomo al Disegno di salvezza e al compimento della storia del mondo. Tale timore è fondato sull'idea che l'azione di Dio e quella dell'uomo siano sempre in concorrenza, di modo che quel che si concede all'una, lo si toglie all'altra. La prospettiva cambia totalmente se invece si pensa che l'azione di Dio si dispiega tanto nelle leggi della natura che nell'operazione dell'uomo: tutte queste modalità di azione rientrano nelle disposizioni della Provvidenza divina.

Con l'acquistare così una dimensione divina, l'azione dell'uomo vede rafforzarsi e dilatarsi la risonanza affettiva che essa stessa suscita nella coscienza. L'azione non influisce più soltanto al livello della realizzazione personale, ma attira a sé il movimento affettivo che nasce dalla comunione con l'universo. Di questa dilatazione affettiva rendono testimonianza i grandi poeti cosmici: pensiamo a Claudel, Teilhard de Chardin e Saint-John Perse. Prima che incominciassero a scendere come una cappa di piombo la più recente assenza di speranza, essi cantavano i possibili rinnovamenti: « Grandissime forze erano al lavoro sul selciato degli uomini — grandissime forze in piena fatica. E sulla pietra selvaggia della sventura, ci restituivano la terra vendemmiata per nuovi sponsali »¹⁰. Universale o particolare che sia, per ingenerare una gioia profonda l'azione ha bisogno di proiettarsi nel possibile della speranza. E lo farà tanto meglio, se si appoggerà non soltanto sul senso di un'utopia creatrice, ma sull'esperienza di un soccorso e di una presenza che sostengono il suo slancio.

La prospettiva cristiana, tuttavia, non riguarda soltanto l'ordine dell'azione in generale; ma deve integrare un'altra componente che è la negatività del peccato. Chi dice peccato, dice non soltanto indebolimento ma possibilità di un fallimento radicale nel raggiungimento dello scopo. Per attenerci all'aspetto più drammatico, che è quello della coscienza personale dell'essere-peccatore, è chiaro che l'idea di affrontare la giustizia divina non può che ravvivare il senso del rischio corso. Se è vero, secondo l'espressione di Isaia, che tutte le nostre giustizie sono

¹⁰ SAINT-JOHN PERSE, *Vents*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parigi 1972, p. 249 (trad. it. ALEXIS LÉGER, *Venti*, in *Le opere*, UTET, Torino 1972).

come un panno immondo (Is 64,5) o che ad ogni modo, come santa Teresa di Lisieux, ci presenteremo a mani vuote, siamo necessariamente invitati ad un atto di speranza nella misericordia divina. Allora non basta più dire a se stessi che Dio vuole la salvezza di tutti e dunque anche la mia! Bisogna necessariamente fare un atto di fiducia assoluta nella misericordia di Dio. Poiché Dio è misericordia, si donerà a chi si volge verso di lui, anche dal profondo del suo peccato. « La speranza poi non delude, diceva san Paolo, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori » (Rm 5,5).

La carità

Abbiamo insistito sul fatto che la fede e la speranza comportano una dimensione affettiva che si dispiega in particolare nello spazio della preghiera. Il problema della carità è evidentemente diverso, giacché la carità per definizione appartiene all'ordine affettivo. Ma questo dato di base apre a nuovi problemi circa la funzione della carità, che già abbiamo definito come un'amizizia tra Dio e l'uomo: qual è il nuovo apporto di questa amizizia nella vita spirituale e qual è in specie la sua azione nella coscienza di colui che prega?

Per rispondere a tali domande conviene innanzitutto interrogarsi sulla natura dell'amore: che cosa vuol dire amare? E in particolare, che cosa avviene nella coscienza di colui che ama Dio?

La prospettiva moderna non porta molta luce su questo problema. Per essa, infatti, il punto di partenza di ogni riflessione sull'amore sta nel radicamento biologico che spinge l'essere sessuato verso un partner o addirittura, più crudamente ancora, verso la risoluzione di una tensione fisiologica. Parlare allora di amore di Dio, significa proiettare in una sfera illusoria, e comunque incontrollabile, l'oggetto di una tendenza radicalmente biologica.

La prospettiva metafisica e religiosa è tutt'altra.

Nell'ordine metafisico, con la stessa radicalità con cui l'intelligenza cerca di cogliere il vero, la tendenza dell'essere vivente si porta verso il valore, verso ciò che per lui è il bene. Ciò significa che ogni essere aderisce a se stesso con un movimento immediato e, nell'ordine della vita, che ogni vivente tende verso

gli altri esseri nella misura in cui questi concorrono alla sua realizzazione. Così l'uomo tende non soltanto a preservare ed accrescere la propria vita, ma ad intessere legami con le altre persone e, in ultima analisi, a colmare il proprio desiderio di infinitudine.

Un simile movimento di desiderio si colloca inoltre nell'ordine esistenziale. Se questo è già vero della conoscenza il cui termine è un giudizio sul reale, lo è in modo ben più radicale del desiderio che tende verso l'accrescimento della vita e dunque verso ciò che concretamente è necessario per essa. Lo stesso dicasi dell'uomo. Il suo desiderio, a qualsiasi livello lo consideriamo, è ordinato al compimento del suo essere, al possesso concreto di ciò che lo soddisfa.

Per attenerci all'ordine dell'amore interpersonale, che è anche quello di Dio, è chiaro che l'amore tende anzitutto alla presenza. Questo fatto, comunemente osservabile, contiene in realtà delle implicazioni essenziali il cui esame ci permetterà di definire meglio la natura dell'amore.

Non si ricerca la presenza se non perché l'amore passa verso l'altro. Supponendo infatti che l'amore, alla pari della conoscenza, possa fermarsi ad una rappresentazione senza passare verso l'esistente nella sua incomunicabilità, non si comprenderebbe che tale amore sia caratterizzato dalla ricerca dell'amato. A colui che ama non basta che gli vengano comunicate delle conoscenze sulla persona amata; egli ne desidera e ne vuole la presenza: soltanto questa presenza assicurerà la pienezza all'atto di amare. In altri termini: amare implica una relazione *sui generis* con l'amato.

Per render ragione di ciò gli scolastici avevano scrutato questo dato universalmente ammesso. Mentre per loro la conoscenza produceva nell'intelligenza una rappresentazione separabile dall'esistente concreto e avente, per così dire, una vita propria e una consistenza comunicabile per mezzo della parola, non ritenevano possibile che lo slancio d'amore prodotto nella coscienza potesse, senza un considerevole impoverimento, staccarsi dal movimento stesso verso l'essere amato. Nessuno può pensare che il ricordo di un essere amato eserciti una funzione paragonabile alla sua presenza. Soltanto questa rinnova l'amore, mentre il ricordo suscita solo la fedeltà.

Se ammettiamo che la vera comprensione della natura dell'amore implica che lo si consideri nel movimento stesso che lo

porta verso l'oggetto amato, saremo anche meglio disposti a cogliere le funzione di trasformazione da esso esercitata su colui che ama.

Anche in questo caso il pensiero moderno, abitualmente incentrato sul soggetto autonomo, riesce ben poco ad illuminare il problema. Se infatti, come gli esistenzialisti, si pone l'accento sulla spontaneità incessantemente rinnovata della libertà di scelta, non si vede come l'oggetto dell'amore possa esercitare una funzione trasformante: esso condurrebbe ad un'alienazione della libertà così concepita. O ancora: se tutto lo sforzo dell'uomo è teso verso la comprensione del mondo nella sua realtà fisica e storica allo scopo di modellarlo secondo i bisogni dell'umanità, la trasformazione va dall'uomo verso il mondo — sfruttato e non amato — e non dal mondo verso l'uomo; questi infatti dovrebbe acconsentire ad un atteggiamento ricettivo. Ci sarebbe infine l'amore interpersonale! Ma esso è vissuto spesso in un senso così possessivo, che la persona dell'altro è considerata un oggetto piuttosto che un polo di libertà e di amore.

Nella misura però in cui l'amore personale è vissuto come accettazione dell'altro in se stesso e come compiacimento nell'unione, si manifesta una reciprocità trasformante. L'emergere della vita nell'altro è accolta come rivelazione e come dono, inducendo per così dire un passaggio verso un valore di vita il cui "in-sé" si rinnova costantemente. Da questa vita che si manifesta all'esterno come bellezza, nasce l'invito alla contemplazione. In conclusione: perché vi sia trasformazione d'amore bisogna che l'altro sia contemplato per se stesso. Come ben aveva compreso Platone, il principio della trasformazione interiore è la bellezza, e l'amore conferisce la bellezza all'essere amato.

Poiché aderisce sempre di più alla persona amata e trova in lei un riposo nella contemplazione, colui che ama tende ad accettare i valori che l'altro esprime mediante la sua presenza. Egli si trova dunque sempre più disposto ad accoglierli nel suo cuore, affinché diventino a loro volta principio di azione personale. Avviene così una nuova trasformazione.

Tale processo di trasformazione si estende al di là dell'amore delle persone. Per quanto riguarda infatti la contemplazione del mondo, la trascendenza di questo nei nostri confronti conduce lo spirito a ravvisare in esso un'impronta della bellezza prima. Dall'adesione dello spirito a tale bellezza e alla potenza che l'accompagna scaturisce un atteggiamento di azione di grazie e

di accettazione delle leggi che reggono questo mondo, in particolare quelle della vita e della morte. Allora, sulle orme di san Francesco di Assisi, si potrà tendere verso la riconciliazione universale e cantare il *Cantico delle creature*: il sole, la luna, le stelle, ma anche la morte. Nella misura invece in cui si attacca ai valori più bassi, il cuore si trasforma in essi, diventando sempre più incline ad accettarli e perfino a realizzarli. Per riprendere le parole di san Giovanni della Croce: «L'affetto e l'attaccamento dell'anima alla creatura uguaglia l'anima alla creatura, e più l'affetto è grande, più la rende uguale e somigliante, perché l'amore opera una somiglianza tra colui che ama e ciò che è amato»¹¹. Un'asserzione che potremmo verificare nella nostra società dei consumi orientata verso il possesso di oggetti corrispondenti a desideri superficiali o inferiori: si produce una inclinazione generale verso il possesso di oggetti e dunque una certa materializzazione dei cuori. Il Vangelo ci mette in guardia su questo punto: «Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano. Perché là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore» (Mt 6,19-21).

In conclusione, la domanda decisiva è questa: ogni attaccamento particolare tende a prolungarsi in un'inclinazione più profonda e finalmente ad orientare il cuore. In quale direzione? La scelta fondamentale è tra la realizzazione dei desideri inferiori ed egoisti o l'amore di Dio e del prossimo. Quale che sia, la scelta porterà ad una trasformazione del cuore.

Quando si passa dal rapporto con le creature all'amore di Dio, l'aspetto della trasformazione subisce un considerevole cambiamento: il movimento del cuore si dispiega infatti in uno spazio infinito e non è più sostenuto soltanto da uno slancio naturale bensì dalla carità effusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo.

In questo campo, su che cosa basare la riflessione? Si potrebbe partire dal principio or ora chiarito della funzione trasformante dell'amore. Ma resterebbe da vedere in che misura tale principio si possa applicare anche alla sfera soprannaturale. L'unica via che rimane aperta, come abbiamo già notato, è di accettare le elaborazioni teologiche dei santi e dei dottori della

¹¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, I, c.4, n. 3.

Chiesa: possiamo ritenere che i principi di spiegazione da essi proposti siano fondati tanto sulla loro esperienza spirituale quanto sull'autorità degli autori ai quali attingono. Un san Tommaso, un san Bonaventura o un san Giovanni della Croce hanno accolto le dottrine filosofiche di cui erano eredi soltanto perché le constatavano sufficientemente corrispondenti a quanto essi vivevano.

Per questi autori l'ordine della grazia è un'anticipazione della vita eterna; esso stabilisce il cristiano in uno spazio propriamente divino, là dove è già pervenuto il Cristo glorificato. Tale è la certezza fondamentale di san Paolo: « Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio, pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio » (Col 3,1-3). Ora, questo slancio verso una vita già celeste, ma nascosta, è portato dall'amore sostenuto dalla fede: « Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio » (Ef 3,17-19). Tutta la letteratura mistica testimonia come questa dottrina scritturistica si sia realizzata nella vita dei santi.

Non soltanto la grazia ci fa già partecipare alla vita di Dio, ma l'amore che la accompagna si protende verso il suo oggetto divino. Sempre l'amore spinge il soggetto ad uscire da se stesso e lo fa riposare nell'amato per trovarvi dilettezza precisamente nella misura in cui questi è il termine del suo più profondo desiderio.

In realtà, se l'unione d'amore è il preludio della beatitudine, è perché non soltanto risponde al desiderio iscritto nella natura dello spirito umano, ma alla vocazione dell'uomo storico. Dio, infatti, ha creato l'uomo a sua immagine e sin dall'inizio lo ha introdotto in un Paradiso in cui doveva giungere alla pienezza nella familiarità con Dio. Una volta persa questa familiarità, incomincia la lunga storia della Redenzione che si conclude nel mistero pasquale e nell'esaltazione di Cristo. La chiamata di Dio appare dunque senza ripensamenti, anche se il modo della sua realizzazione è nuovo rispetto al primo progetto. Sempre, per l'uomo, si tratta di ritrovare la familiarità divina per mezzo dell'amore. Nella vita eterna l'amore sarà perfetto e troverà il

suo compimento nel faccia-a-faccia; nella nostra vita terrena, l'amore viene esercitato attraverso il velo della fede, ma contiene in sé il compimento pieno del dinamismo iscritto nel cuore dell'uomo e incessantemente rinnovato grazie al dono dello Spirito Santo. Non esiste dunque un aldilà dell'amore: in esso è iscritta ogni beatitudine.

In tal senso si può interpretare la dottrina paolina dei frutti dello Spirito Santo: « Il frutto dello Spirito è carità, gioia, pace, pazienza ecc. » (Gal 5,22). È del tutto normale che il dimorare in noi dello Spirito produca la carità e, con essa, crei un clima affettivo di gioia e di pace. Notiamo poi che il testo non parla « dei » frutti, ma « del » frutto dello Spirito, ciò di cui san Francesco di Sales dà la seguente interpretazione: « L'Apostolo dunque non vuole dire altro, se non che il frutto dello Spirito Santo è la carità, la quale è gioiosa, pacifica, paziente, benevola ecc. Cioè che l'amore divino ci dà una gioia e consolazione interiore, con una grande pace del cuore che si conserva tra le avversità mediante la pazienza, ci rende servizievoli e miti nel soccorrere il prossimo mediante una bontà cordiale verso di lui... »¹². Come si vede, per il santo vescovo era scontato che la carità trasformi l'affettività e manifesti all'esterno i buoni pensieri che nascono nel cuore.

Insistendo sulla funzione trasformante dell'amore e sull'aspetto interpersonale della fede e della speranza, si comprende meglio perché la vita teologale sia fundamentalmente sorgente di affettività. Da un lato, infatti, la tendenza dell'essere alla piena realizzazione di sé si compie nella persona spirituale che si unisce a Dio e, dall'altro, il sentimento continuo della presenza di Dio consente alla soggettività di affermarsi ad un nuovo titolo: non soltanto nel suo rapporto con gli altri, ma anche nel suo rapporto all'Altro, sotto il cui sguardo il cristiano vive sempre più pienamente. Ritroviamo così l'idea che l'affettività è legata alla coscienza della soggettività nella sua incomunicabilità e nella sua capacità di relazione.

La vita teologale si sviluppa sullo sfondo affettivo della presenza divina.

¹² FRANCESCO DI SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, liv.XI, c.XIX in *Oeuvres complètes*, Annecy 1894, t.V, pp. 306-307.

2. LA COSCIENZA ORANTE

Se esiste un campo in cui tale sviluppo si manifesta in modo privilegiato, è proprio quello della preghiera. Il suo atto specifico infatti è di mettersi alla presenza di Dio; e, quali che siano le forme ch'essa assume — domanda, azione di grazie, lode, contemplazione ecc. —, sempre è preceduta e accompagnata dallo sforzo per mettersi alla presenza di Dio.

Nella vita cristiana, oggetto della nostra analisi, è chiaro che questo atto molto semplice implica l'esercizio delle tre virtù teologali. Poiché la presenza di Dio non può essere che un suo dono gratuito, la coscienza che uno ne prende deriva innanzitutto dalla fede nella parola di lui; suscita il desiderio sul quale si appoggia la speranza; e infine diventa attuazione amicale della carità. D'altronde è molto utile fare in modo che l'esercizio cosciente della preghiera riproduca questi dati ontologici. Più la preghiera tenderà ad instaurare il senso della presenza di Dio e ad aderirvi in modo sempre più semplice attraverso la vita teologale, più essa diventerà essenziale e disporrà all'unione a Dio.

Il senso della presenza di Dio

Ma che cosa significa esattamente «presenza di Dio»?

Una simile nozione non può essere ricondotta a nessun'altra nozione che le sia anteriore, ma descrive semplicemente il principio dell'atteggiamento orante: ogni preghiera incomincia infatti con un'invocazione avente lo scopo di significare la presenza divina, e di suscitare per contraccolpo l'atteggiamento interiore di colui che prega: questi deve rendersi attento a Dio.

Benché l'unico modo per far realizzare il contenuto dell'espressione «presenza di Dio» sia quello di invitare all'esperienza, non è impossibile metterne in luce la funzione nell'ordine spirituale.

All'uopo bisogna ricorrere all'analogia dell'esperienza del mondo, visto che anch'esso propone la propria presenza alla nostra attenzione. Ora, il nostro rapporto al mondo, quale lo percepiamo nell'esperienza immediata, presenta due aspetti complementari: la percezione da un lato ci rivela la presenza insostituibile delle cose nella loro esistenza attuale; dall'altro ce ne dà

una certa conoscenza orientata verso un giudizio sintetico: la realtà che percepisco concorre al bene della mia vita oppure rappresenta un ostacolo e un pericolo? Soltanto in un secondo tempo la conoscenza diventa elaborazione mentale, ponendo il mondo davanti a me come un oggetto sottomesso a strutture e a leggi.

Il movimento della preghiera è analogo a questo della percezione. Tramite essa, la mia attenzione si eleva verso un Dio sempre presente in virtù della sua essenza e della sua azione. Certo ciò non significa che il primitivo, per mettersi in presenza di Dio, abbia precedentemente bisogno di formare un giudizio in qualche modo metafisico, ma l'atteggiamento orante a lui connaturale postula la realtà di un Dio onnipresente, onnisciente e sempre benevolo. Se, con Heiler, ammettiamo che la preghiera « è il fenomeno centrale della religione », bisogna dire che questa affonda le proprie radici nel senso della realtà divina fornitole dall'esperienza orante.

Nell'ordine della vita cristiana il postulato dell'esistenza di Dio è assunto nell'affermazione della fede. Ma questa, lo sappiamo, si sviluppa in un insieme complesso di proposizioni che si riferiscono all'insieme del Mistero di salvezza. Siamo dunque chiamati a distinguere nell'attività orante la conoscenza che abbiamo di tali proposizioni particolari e il senso stesso di Dio. Diciamo che di solito la preghiera non ci porta ad un ampliamento della conoscenza teologica, ma conferisce al senso di Dio un peso di realtà spirituale; misteriosamente l'anima prende coscienza della gloria di Dio, cioè, secondo il senso del termine ebraico, della ricchezza intrinseca e dell'irraggiamento ontologico di lui. Agli occhi della ragione in cerca di nuovi concetti una simile percezione può apparire di poco conto; non però agli occhi della vita spirituale. Questa infatti contiene una stima globale dell'impatto di tale percezione sull'esistenza di colui che prega; l'orante sente che il Dio alla cui presenza vive, è e sarà sempre di più il punto di riferimento della propria realizzazione totale.

Effetto principale di tale percezione della gloria divina è quello di proiettare ogni considerazione particolare su uno sfondo di infinito; indubbiamente è vero che la conoscenza umana, soprattutto in quanto è fonte di azione, tende alla chiarezza e alla precisione, e malvolentieri si accontenta di una percezione confusa. Tuttavia questo dovrebbe significare non un rigetto, bensì l'acquisizione di una certa modestia nei giudizi spirituali

che formuliamo sia nell'ordine teorico che in quello dell'azione. Secondo quanto dice Isaia: « I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie — oracolo di Jahvè. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre, i miei pensieri sovrastano i vostri » (Is 55,8-9). Il pregare nella meditazione e nell'azione rimette sempre la coscienza davanti al senso dell'infinito del mistero e dell'imprevedibilità della volontà attuale di Dio.

Parlare di senso di Dio — lo vedremo meglio nel capitolo seguente — significa veramente introdurre una dimensione affettiva essenziale nell'ordine della preghiera e, di conseguenza, nell'ordine della vita spirituale. Tutte le osservazioni precedenti concorrono così a mettere in luce, alla base della vita cristiana sostenuta dalla preghiera, l'esistenza di un'istanza affettiva irriducibile ad ogni altra esperienza.

Il clima affettivo che ne deriva si traduce in forme di preghiera le quali contengono sentimenti spirituali specifici. Ad esempio la lode! Prossima all'ammirazione e al senso della bellezza, la lode esprime in modo privilegiato quell'elevazione dell'anima che in qualche modo definisce il movimento della preghiera. In Dio, termine della preghiera di lode, confluiscono tutti i valori, e questi valori sono oggetto di percezione affettiva: « Noi ti lodiamo, Padre invisibile, corego dell'immortalità. Tu sei la fonte della vita, la fonte della luce, la fonte di ogni grazia e di ogni verità »¹³. Nessuna meraviglia dunque se la lode provoca il canto sotto la forma solenne dell'inno. Dalla lode si passa all'adorazione, la quale aggiunge il senso della creatura che sta davanti al Creatore. Il suo movimento affettivo si dimostra dunque più complesso: da un lato ritrova il senso di stupore abbagliato davanti alla Maestà divina; dall'altro contiene la coscienza concomitante della debolezza e della corruzione della creatura. Ne deriva il sentimento di timore che accompagna l'adorazione. Non che questo timore sia deprimente! Esso può al contrario manifestarsi quale timore reverenziale di fronte alla trascendenza della Divinità. Santa Caterina da Siena esprimeva perfettamente la distanza tra creatura e Creatore, donde nasce il rispetto adorante: « Sai tu, o figliola, chi sei tu e chi sono io? Se tu saprai queste due cose sarai beata, poiché tu sei quella che

¹³ *Inno di Serapione*, citato da A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Fayard, Parigi 1951, p. 188.

non sei e io sono colui che sono»¹⁴. Se da questa coscienza adorante la Santa trae un sentimento di felicità, è perché, nel mentre si colloca nella verità, riposa nella onnipotenza di Dio.

Dal senso di Dio, caratteristico dell'atteggiamento orante di preghiera, la vita mistica invita a passare ad un sentimento di presenza di Dio che accentua, o meglio trasmuta, l'esperienza comune della preghiera. Non si tratta più infatti di un senso implicito di Dio presente, ma della presa di coscienza della effettività di tale presenza.

Una simile nozione del sentimento di presenza si ritrova in tutte le tradizioni mistiche e contribuisce a dar loro una risonanza affettiva riconosciuta da tutti. Così, per Platone, l'itinerario dialettico che si elevava di grado in grado fino alla Bellezza sfociava in una manifestazione improvvisa di questa e dunque in una certa esperienza affettiva. Ma naturalmente è in Plotino che l'esperienza si propone con la maggior chiarezza: egli non esita a paragonare il movimento dell'estasi all'ebbrezza e al rapimento e giunge così a parlare del dono di sé dal quale nasce il senso di una pienezza spirituale percepita affettivamente¹⁵.

La stessa cosa avviene nell'esperienza cristiana. Dal nostro punto di vista, non riveste grande interesse valutare l'importanza dell'influsso platonico sulla lingua dei Padri che volevano formulare la loro dottrina mistica; ci basta ammettere che essi esprimono la loro esperienza cristiana. Così san Gregorio Niseno: pur affermando che Dio sta sempre nella tenebra inconoscibile, egli osserva che Dio lascia percepire la propria presenza nell'anima. Citiamo la sua preziosa testimonianza: «(Dopo che l'anima ha oltrepassato tutto il sensibile) è ormai circondata dalla notte divina nella quale lo Sposo si avvicina, ma non appare. Come, infatti, ciò che non si vede potrebbe apparire nella notte? Ma egli dà all'anima un sentimento di presenza (*aisthesin parousias*) pur sfuggendo alla conoscenza chiara, nascosto com'è dall'invisibilità della sua natura»¹⁶.

Si può, di fatto, con san Giovanni della Croce, reputare che questo sentimento di presenza costituisca il carattere distintivo dell'ingresso nella contemplazione mistica. È la dottrina costan-

¹⁴ CATERINA DA SIENA, *La vita di S. Caterina da Siena* di Raimondo da Capua, I, 10,1.

¹⁵ Cfr. RENÉ ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, P.U.G., Roma 1967, pp. 238-240.

¹⁶ GREGORIO NISSENO, *Commentario sul Cantico*, P.G. 44, 1001 BC.

te del Dottore carmelitano: « Il terzo segno e il più sicuro è se l'anima prende gusto ad essere sola con amorosa attenzione a Dio, senza alcuna considerazione particolare, in pace interiore, quiete e riposo, senza atti né esercizio delle potenze, memoria, intelligenza e volontà — o per lo meno che siano discorsivi, quando si passa da un oggetto all'altro —, ma permane nell'attenzione e nella conoscenza generale amorosa di cui parliamo, senza intelligenza particolare e senza comprensione di oggetto alcuno »¹⁷. È chiaro che tale sentimento di presenza, poco percettibile agli inizi, accompagna tutto il processo della vita mistica, conferendole un carattere eminentemente affettivo.

Questo si verifica in particolare nell'esperienza mistica trinitaria. Quando, per grazia, l'anima ha ricevuto conoscenza delle relazioni tra le Persone divine ed ha compreso che il mistero di vita appartiene alla Trinità stessa, allora il sentimento di presenza, dato sin dall'inizio della vita di fede e accresciutosi nel corso del cammino spirituale, cambia modalità. Non è più una presenza più o meno chiara, né la presenza di una o l'altra delle Persone divine in particolare, ma la presenza continua e stabile della Trinità nella sua stessa vita, una vita infinitamente elevata, incomprendibile e diversa, e al tempo stesso infinitamente vicina, poiché di essa noi viviamo. Questo sentimento di presenza, che si accompagna a una specie di visione intellettuale o di percezione simbolica, altrettanto stabile, delle tre Persone, è una realtà spirituale autonoma. Non è legata, ad esempio, all'intensità mutevole degli slanci dell'amore; Dio è sempre presente all'anima, immediatamente, nel mistero del suo essere trinitario. Ma può anche svilupparsi in un'esperienza estremamente ricca come quella descritta da san Giovanni della Croce:

« O fiamma di amor viva
Che teneramente ferisci
Della mia anima il centro più profondo...
O con quanta dolcezza e amore
Ti risvegli nel mio seno »¹⁸.

¹⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, II, 13, 4.

¹⁸ IDEM, *Fiamma viva*, st. 1 e 4.

Per motivi tanto teorici quanto pratici gli autori spirituali si sono chiesti quale istanza della coscienza fosse interessata da questa percezione della presenza di Dio. Certo, non bisogna cercare di dare troppo peso a questa determinazione psicologica, come se si dimenticasse l'unità di fondo della coscienza, ma le precisazioni fornite dagli autori hanno almeno il merito di scartare la tentazione di confondere riflessione astratta e percezione spirituale.

È infatti estremamente importante comprendere bene come l'esperienza di Dio presupponga e implichi susseguentemente una trasformazione interiore. Senza previa interiorizzazione, uno rimane allo stadio di una idea di Dio presente allo spirito; se invece tale presenza viene sperimentata, essa accentua in ognuno la presa di coscienza della propria soggettività.

Era questa d'altronde l'idea direttrice dello sforzo agostiniano per scoprire nella struttura stessa dello spirito una immagine della Trinità. Lungi dal limitarsi ad una speculazione astratta, il senso trinitario appartiene all'ordine della salvezza: grazie alla conoscenza e all'amore esso instaura una sempre maggiore somiglianza dello spirito al suo divino principio. Come è stato perfettamente espresso da p. Bourassa, per Agostino « non si tratta più soltanto di discutere teoricamente della qualità e del valore del nostro discorso su Dio, bensì precisamente di far sorgere al centro della coscienza, quale principio di ogni ricerca, l'*esperienza religiosa primordiale*, l'esperienza di Dio in fondo al cuore, "più intimo a me di me stesso", principio e termine della *salvezza* »¹⁹. Se dunque ci poniamo nell'ordine cristiano, dobbiamo dire che l'esperienza di Dio-Trinità si disvela nell'esperienza dell'amore: « Dove può l'anima conoscere che cosa sia l'amore se non in se stessa ("Da amantem"), non semplicemente per il fatto di essere lei stessa creata da Dio, ma per ciò che in lei è puro riflesso dell'Amore, poiché "Dio è Amore". E "la Trinità che è Dio" apparirà nella struttura trinitaria dell'Amore »²⁰. In conclusione: proprio nell'esperienza del Dio-Trinità che è amore, l'anima vive la presenza di lui, come un vis-à-vis, certo,

¹⁹ FRANÇOIS BOURASSA, *Théologie trinitaire de saint Augustin*, in *Gregorianum* 59 (1978) 381.

²⁰ *Ibid.*

il quale però fa la sua dimora nel più profondo del cuore.

Per rispondere alla domanda già posta dalla Sposa del *Cantico*: «Dimmi, o amato dell'anima mia, dove vai a pascolare il gregge» (Ct 1,7), san Giovanni della Croce fa appello al simbolo del centro segreto dell'anima. Non bisogna cercare Dio all'esterno, ma all'interno, secondo il consiglio di sant'Agostino. Tutti gli autori spirituali sono concordi su questo punto: «L'anima dice che Egli dimora segretamente nel suo seno perché (come abbiamo detto) questo dolce abbraccio avviene nel fondo della sostanza dell'anima. Bisogna sapere che Dio dimora in tutte le anime in segreto e di nascosto, essendo nascosto nella loro sostanza, perché, se ciò non fosse, esse non potrebbero sussistere»²¹. È facile allora capire per quale motivo la vita mistica è accompagnata da un'intensa risonanza affettiva: essa raggiunge la radice stessa dell'essere, là dove Dio produce la sua opera di creazione continuata; ed evidentemente non vi è nulla di più vicino all'io, visto che tale presenza di Dio fonda la soggettività personale come tale.

Precisiamo la portata del simbolo del centro. Tale sforzo è tanto più necessario, in quanto dobbiamo sempre lottare contro la propensione a irrigidire i simboli in nozioni statiche, mentre in questo caso si tratta al contrario di manifestare il dinamismo di una fonte vitale sempre pronta ad effondersi. Questo è il senso che san Giovanni della Croce dà al simbolo del centro.

Nel commentare il seguente verso del suo poema *La Fiamma Viva*: «Della mia anima, il centro più profondo»²², egli osserva immediatamente il carattere paradossale di una simile espressione: «Dicendo "il senso più profondo", si dà ad intendere che l'anima possiede altri centri meno profondi»²³. Il che è possibile soltanto nella prospettiva secondo la quale si ritiene che, come nell'ordine materiale «noi chiamiamo — è sempre san Giovanni della Croce che parla — centro più profondo di ogni cosa il massimo al quale il suo essere, la sua virtù e la forza della sua operazione e del suo movimento possono giungere»²⁴, così nell'ordine spirituale il centro dell'anima è il luogo ultimo a cui essa può giungere «secondo la capacità del suo essere per quan-

²¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva*, st. 4, n. 14.

²² *Ibid.*, st. 1.

²³ *Ibid.*, st. 1, n. 9.

²⁴ *Ibid.*, n. 11.

to lo comporta la forza della sua operazione e della sua inclinazione»; ora, secondo la parola decisiva del Dottore mistico, «centro dell'anima è Dio»²⁵. Il movimento mistico appare così come un'attività spirituale appartenente allo strato vitale più profondo, quello che confina con la sfera divina vera e propria.

Se dal campo mistico si vuol passare al campo più vasto dell'attività della preghiera, il simbolo del centro si muterà abitualmente in quello del cuore, per ciò stesso implicando una intensificazione del suo carattere affettivo.

Non sembra infatti possibile parlare della preghiera senza fare appello alla nozione di cuore. Tale proposizione non intende certo negare che la preghiera si appoggi su un esercizio dell'intelligenza e si proponga di condurre ad un atteggiamento pratico attraverso l'impegno della volontà, ma insiste sul fatto che la preghiera procede dall'istanza più personale e tende ad instaurare un rapporto di reciprocità con un Dio personale. Riprendendo alcune osservazioni di Heiler sulla preghiera in generale, possiamo dire che «nelle liturgie della religione primitiva come pure in quelle delle religioni sviluppate la divinità è invocata in termini che implicano una parentela»²⁶. È evidente che la fede cristiana, considerando Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, non può che accentuare l'idea del rapporto personale.

Qualche testo ci basterà per stabilire l'importanza della considerazione del cuore per la comprensione della preghiera cristiana.

Nell'ordine della preghiera penitenziale, innanzitutto. Dato che il peccato distoglie da Dio il cuore dell'uomo, la conversione implica un ritorno del cuore a Dio nella preghiera e l'umiltà. Dio infatti «scruta la mente e saggia i cuori» (Ger 17,10) e rifiuta l'adesione superficiale: «Questo popolo mi onora con le labbra mentre il suo cuore è lontano da me» (Is 29,13); Dio vuole che l'uomo «fissi il suo cuore in Jahvè» (1Sam 7,3). Così come dobbiamo parlare del cuore di Dio che si china con amore e benevolenza sull'uomo, similmente consideriamo il cuore dell'uomo nell'atto di volgersi a Dio nella preghiera.

L'uomo non si limita a gridare a Dio «dal profondo» (Sal 130,1) della sua ambascia e del suo cuore simile all'oceano, ma ne riceve anche luce e pace. Come il primo mattino Dio disperse

²⁵ *Ibid.*, n. 12.

²⁶ F. HEILER, *La prière*, Payot, Parigi 1931, p. 154.

le tenebre e fece sgorgare la luce, così illumina il cuore di colui che si volge verso Cristo-luce; secondo quanto scrive san Paolo: «E Dio che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo» (2Cor 4,6).

E come potremmo poi parlare della preghiera di Cristo senza fare appello alla nozione di cuore? Sempre egli si rivolge al Padre con il suo cuore di Figlio: «Abbà, Padre». La sua preghiera non ha molto a che vedere con i ragionamenti che ci capita di svolgere davanti a Dio; essa è semplicemente adesione del cuore del Figlio incarnato alla Persona del Padre, infinitamente amante e misteriosa; Padre che egli è il solo a conoscere: «Sì, Padre, perché così a te è piaciuto. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Lc 10,22).

È più che comprensibile che gli autori spirituali abbiano desiderato tradurre in pratica questi dati scritturistici, sforzandosi di definire una forma di preghiera che sia precisamente la preghiera del cuore.

Per ridurla alla sua essenza, si sarebbe tentati di considerarla una forma di preghiera estranea ad ogni operazione mentale che non sia semplice adesione del cuore; in tal modo si eliminerebbero tutte le rappresentazioni particolari, e soprattutto quelle che implicano una attività discorsiva. Secondo la concezione di Madame Guyon, «l'orazione non è altro che l'applicazione del cuore a Dio e l'esercizio interiore dell'amore [...]. Non orazione della testa, ma orazione del cuore. Non orazione del pensiero soltanto [...], ma orazione del cuore che non viene interrotta da nessuna delle occupazioni dello spirito. Nulla può interrompere l'orazione del cuore, ad eccezione degli affetti sregolati»²⁷. Per la mistica quietista, tutta l'orazione deve essere affettiva.

In conformità tuttavia con le conclusioni della prima parte di questo studio, appare vano operare nella coscienza una vera e propria scissione tra la funzione rappresentativa e l'istanza affettiva, la quale è sempre accompagnata da qualche rappresentazione, per tenue o vaga che possa essere. La stessa Madame

²⁷ MADAME GUYON, *Recueil de divers traités de théologie mystique*, senza il nome dell'editore, Colonia 1699, p. 1; citato in JEAN-PIERRE DE CAUSSADE, *Traité de l'oraison du coeur*, DDB, Parigi 1979, n. 1, p. 57 (trad. it. *Trattato sulla preghiera del cuore*, Edizioni Paoline, Alba 1984).

Guyon non esclude dall'orazione del cuore « le occupazioni dello spirito », esigendo semplicemente che non si dimentichi l'adesione fondamentale del cuore, l'unica che conti. P. de Caussade, dal canto suo, nel suo trattato sull'orazione del cuore, rispondendo all'obiezione: « Vorreste ridurre a questa tutta l'orazione? », scrive: « Niente affatto, come vedete; perché uno ha bisogno delle altre (orazioni) per fare bene questa. Infatti, come potrebbe il cuore trovarsi e mantenersi in pii moti d'anima e buoni desideri se non fosse mosso, toccato e illuminato; e, a meno di possedere una grazia speciale, come potrebbe esserlo se non mediante la meditazione, la lettura, mediante diversi atti riflessivi e discorsivi che devono mettere il cuore in movimento, in azione, e riscaldarlo quando si è raffreddato? »²⁸. Bisogna dunque concepire la preghiera del cuore non come un residuo decantato delle altre forme di attività di orazione, ma come il loro substrato indispensabile. Senza di essa molto probabilmente si rimarrebbe sballottati dalle fluttuazioni incessanti del discorso; essa, al contrario, costituisce il calmo fondo dell'anima da cui nasce l'adesione di amore a Dio. Come riconosce Bossuet, è proprio la preghiera del cuore quella che viene esercitata nella contemplazione mistica: « Nella contemplazione pura si giunge a parlare talmente a Dio, che non si ha più altro linguaggio se non quello che lui solo comprende, quello che abbiamo chiamato il linguaggio del cuore, soprattutto nell'atto di amore che non può né vuole esprimersi a Dio se non per mezzo dell'amore »²⁹. L'elemento essenziale dell'orazione rimane dunque la reciproca presenza di Dio e di colui che prega. Per non rischiare di passare accanto alla vera preghiera, bisogna sempre giungere a questa presenza del cuore.

3. SPIRITUALITÀ E AFFETTIVITÀ

Dato che lo spazio spirituale in cui si sviluppa tanto l'attività teologale quanto quella di preghiera appare proprio essere il luogo dell'incontro interpersonale, ci possiamo domandare se non convenga considerarlo come essenzialmente affettivo. Co-

²⁸ DE CAUSSE, *ibid.*, p. 55.

²⁹ Citato in DE CAUSSE, *op. cit.*, n. 2, p. 57.

me la riflessione teologica abbraccia il campo dell'intelligenza della fede e la teologia morale considera in primo luogo il giudizio da portare sull'azione volontaria, così il compito specifico della teologia spirituale sarebbe di esplorare il campo dell'affettività, quale si espande nella vita cristiana.

Per affrontare efficacemente questo problema della specificità della teologia spirituale bisogna prima gettare un po' di luce sull'idea di teologia. Oggi, noi intendiamo la teologia quasi esclusivamente come una disciplina scientifica oggettivamente comunicabile e moltiplichiamo i discorsi metodologici; come ogni scienza, la teologia costituita tende ad eliminare il coefficiente personale che in essa potrebbe introdurre il teologo. Tutt'al più, si fa attenzione all'impatto della cultura di questi sul suo lavoro di elaborazione e sulle sue conclusioni, ma al limite poco importerebbe che egli abbia o meno la fede. Non così accadeva per i Padri o per i teologi medioevali. Per loro, la teologia era prima di tutto una disciplina soggettiva vicina all'atteggiamento contemplativo: la fede si metteva alla ricerca dell'intelligenza del proprio contenuto, perché il credente potesse crescere e trasformarsi spiritualmente. Si trovava così impostata la questione classica del carattere speculativo o pratico della teologia.

Per quel che ci riguarda, notiamo che è compito della teologia considerare la storia della salvezza nel suo significato di comunicazione da parte di Dio della sua vita eterna. In modo definitivo, quale realtà escatologica, e nel tempo attraverso una partecipazione già in atto: « Carissimi, scrive san Giovanni, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora manifestato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è » (1Gv 3,2; cfr. Col 3,4; Fil 3,21). È dunque chiaro che il discorso teologico include una dimensione vitale che si traduce in un insegnamento pratico.

L'esistenza cristiana, tuttavia, può essere considerata da un duplice punto di vista: quello delle strutture personali e sociali dell'azione che tende al conseguimento della vita eterna; o quello del dinamismo vitale che include sviluppo, presa di coscienza e possibilità di accedere ad una certa esperienza. Da qui deriva la divisione della teologia pratica in teologia morale e spiritualità³⁰. Si ammetterà facilmente, infatti, che lo sviluppo della

³⁰ Cfr. MARIO MORETTI, *Natura e compito della teologia spirituale*, in BENEDETTO

vita spirituale e il suo aspetto esperienziale storicamente sono sempre stati considerati oggetto specifico della spiritualità. Alla teologia spirituale mancava soltanto il riconoscimento da parte dei teologi della sua autonomia e dignità.

In queste condizioni vediamo meglio come per la teologia spirituale si ponga il problema di includere in sé una dimensione affettiva. Vita e affettività, infatti, sono legate. Del resto qualsiasi studio di teologia spirituale, se vuole aderire al suo oggetto specifico, contiene un invito ad entrare nel campo esperienziale e ad esplorarlo. Da tale punto di vista, più di ogni altra forma di teologia la teologia spirituale fa appello alla componente soggettiva cara alla nozione medioevale di scienza teologica. Simile ricorso è inevitabile e, concludendo questo capitolo, vorremmo indicare quale posto competa alla spiritualità nell'insieme delle discipline teologiche.

Meglio di tutti potrà aiutarci un testo di san Bonaventura. Interrogandosi all'inizio del *Commento sulle Sentenze* circa la natura della teologia, egli si esprime così: « La scienza perfeziona il nostro intelletto. Ora l'intelletto può essere considerato sotto tre aspetti: in sé, in quanto si estende all'affettività, in quanto si estende all'azione; e tale estensione dell'intelletto si compie per modo di precetto e di regolazione. Secondo quel triplice aspetto l'intelletto, per il fatto di essere suscettibile di errore, è conveniente che possieda una triplice disposizione (*habitus*) che lo governi. Considerato in sé l'intelletto è propriamente speculativo ed è perfezionato da una disposizione che è una grazia di contemplazione, chiamata scienza speculativa. Se invece lo consideriamo in quanto si estende all'azione in modo innato, esso è perfezionato da una disposizione ordinata al nostro progresso nel bene; e tale disposizione è la scienza pratica, o morale. Ma se lo consideriamo nel suo aspetto intermedio, in quanto si estende all'affettività in modo innato, allora esso è perfezionato da una disposizione intermedia tra quella puramente speculativa e la pratica. Questa disposizione è chiamata sapienza, che indica simultaneamente conoscenza e affettività »³¹.

Questo lungo testo mette bene in evidenza la differenza di

CALATI, *Spiritualità, fisionomia e compiti*, LAS, Roma 1981, pp. 15-36; inoltre il mio studio *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Alba 1984².

³¹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commentario sul libro delle Sentenze, Prooemium*, q. 3.

prospettiva che abbiamo rilevato. Per i teologi medioevali l'idea di teologia si riferisce essenzialmente all'attività mentale del teologo e alla trasformazione dello spirito che ne deriva. La « scienza » teologica è un sapere nuovo che dota il fedele di uno strumento ordinato alla comprensione della sua fede; essa significa un tipo nuovo di vita dello spirito, una nuova cultura personale.

Poiché il sapere teologico non fa che portare a maturazione una vita di fede preesistente, esso non può legittimamente staccarsi dal desiderio della salvezza; ne costituisce piuttosto una specie di attuazione anticipata. In quanto esigenza interiore di intelligenza vitale, la teologia non conosce la gratuità dilettantesca. E se, come alla fine del Medioevo, tende a diventare gioco intellettuale e rumore di parole, essa incorre nel biasimo degli « spirituali » i quali, come l'autore dell'*Imitazione di Gesù Cristo*, preferiscono la vita alle schermaglie verbali.

Rimanendo sempre molto vicino alla vita, il sapere teologico si prolunga necessariamente nel campo affettivo. Secondo quanto dice san Bonaventura, l'estensione dell'intelligenza teologica all'affettività avviene per modo di regolazione. E l'esempio addotto dal Dottore serafico dovrebbe essere altrettanto evidente per noi come per lui: « Ad esempio la conoscenza che il Cristo è morto per noi, e altre simili, se si rivolge ad un uomo che non sia un peccatore incallito, muove all'amore; non come la verità geometrica secondo la quale la diagonale del quadrato è incomensurabile al lato »³². Conoscenza vitale, affettiva, e non pura proposizione speculativa.

Da questo punto di vista, san Bonaventura più di san Tomaso raccoglie l'eredità della teologia monastica. Questa era frutto della contemplazione e non si dissociava né dalla testimonianza personale né dalla risonanza affettiva del vissuto. Soltanto più tardi sarebbe avvenuta la dissociazione ben descritta da p. Chenu: « Se dovessimo caratterizzare la *lectio* del maestro di fronte alla *collatio* del monaco, potremmo dire che essa è innanzitutto un'esegesi, cioè un'interpretazione avente per scopo di determinare il contenuto oggettivo del testo, quali che siano le necessità e i vantaggi soggettivi. Così vuole la trasmissione scolastica organizzata del dato rivelato; ecco perché essa sfocia prima o poi in una scienza che si allontana sempre di più dal conta-

³² IDEM, *loc. cit.*

gio personale e affettivo della testimonianza»³³. Con tutta la sua opera in cui la mistica è sempre affiancata alla speculazione, san Bonaventura afferma l'unità necessaria e benefica dell'attività teologica.

C'è da chiedersi se la soppressione del coefficiente soggettivo e affettivo perseguita dalla teologia scientifica non nasconda qualche inganno sottile. Con il ridurre l'atteggiamento di recettività nei riguardi della Parola di Dio alla posizione dei principi e con il lasciare subito libero corso all'attività dialettica, non si introduce un certo autocompiacimento della ragione in se stessa? E quest'ultimo non finisce per sostituirsi alla seduzione contenuta nella Rivelazione e in particolare nella persona di Cristo? Ci si trova allora costretti a reintrodurre indirettamente l'affettività spirituale attraverso la vita di pietà. Ma con quale danno per l'unità della vita interiore!

Non c'è bisogno, per il nostro scopo, di prorompere in lamentazioni polemiche. A noi basta notare che la dimensione affettiva deve essere riconosciuta da tutti quale parte integrante dell'espressione teologica della fede. E poiché il progresso scientifico ha portato ad una specializzazione sempre più spinta all'interno della teologia concepita come intelligenza della fede, ci basta rivendicare per la teologia spirituale, di cui nessuno può contestare la componente affettiva, un posto legittimo accanto alla dogmatica, alla morale o anche all'esegesi, che ai giorni nostri vediamo tanto legata alle strutture del linguaggio e un po' dimentica del messaggio di salvezza.

Nei capitoli seguenti ci dedicheremo ad esplorare due campi spirituali in cui l'istanza affettiva occupa un posto privilegiato: il discernimento degli spiriti e la vita mistica. Il primo dà un senso ai moti affettivi, la seconda integra l'affettivo nel sapere spirituale.

³³ MARIE-DOMINIQUE CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Vrin, Parigi 1967, p. 344 (trad. it. *La teologia nel Medio Evo. La teologia nel sec. XII*, Jaca Book, Milano 1972).

CAPITOLO IX
LE MOZIONI SPIRITUALI

Nelle pagine precedenti è stato ampiamente dimostrato come la teologia spirituale comporti un'istanza affettiva che la qualifica. Ed un'esplorazione anche rapida della tradizione spirituale medioevale lo confermerebbe facilmente: un san Bernardo o un san Bonaventura accordano ampio spazio allo studio delle componenti affettive dell'unione con Cristo. Quel che potrà sembrare paradossale a molti è il prolungare questa corrente fino ad includervi la spiritualità di sant'Ignazio, classificandola così tra le spiritualità affettive. È però quel che cercheremo di fare in questo capitolo. Limitiamoci per il momento ad osservare come al tempo del beato Pietro Favre i primi gesuiti fossero considerati « magistri in affectu », maestri nella vita affettiva¹. Non c'è dubbio che tale apprezzamento era volto soprattutto a mettere in valore la loro pratica del discernimento delle mozioni spirituali. In realtà questo aspetto è fondamentale per una giusta valutazione della spiritualità ignaziana e, dal nostro punto di vista, per aprire l'analisi del campo affettivo che si dispiega nella vita spirituale.

L'accostamento empirico tra vita spirituale e affettività solleva infatti una questione importante: ammesso che la vita cristiana è vita nello Spirito e per mezzo dello Spirito Santo, non vi è un legame necessario tra l'azione dello Spirito nel cuore dei credenti e la risonanza affettiva notata dagli autori spirituali? Poiché lo Spirito Santo agisce tramite le sue mozioni illuminatrici e pratiche, non sarebbe possibile rendere ragione, in qualche modo *a priori*, del loro carattere affettivo?

Per rispondere a questa domanda, appare indispensabile una riflessione generale sulle modalità dell'intervento dello Spirito

¹ PIERRE FAVRE, *Mémorial*, introduzione di MICHEL DE CERTEAU, coll. Christus, DDB, Parigi 1959, p. 26.

Santo nella nostra vita spirituale. Soltanto in seguito esamineremo i problemi di discernimento posti dal carattere affettivo delle mozioni dello Spirito.

1. LO SPIRITO VIVIFICANTE

Nel considerare la comunicazione della vita divina all'uomo, siamo già stati condotti ad individuare nel nuovo principio vitale ricevuto dal cristiano nel battesimo la sorgente di un'affettività nuova la quale si manifesta nella preghiera, nelle virtù teologali, nei frutti dello Spirito Santo. Il cristiano non può vivere coscientemente l'alleanza con Dio senza risentirne il contraccolpo affettivo.

Ma bisogna andare ancora oltre l'idea di una grazia concessa una volta per tutte. Per dinamica che la si concepisca, essa non risponde completamente al contenuto attuale del rapporto tra Dio e l'uomo. Dio, infatti, rimane sempre presente alla sua creatura e non cessa mai di intervenire nel mondo e nella coscienza personale per attuarvi il suo disegno di salvezza.

Il Padre è fonte indefettibile di vita. Ed ogni azione salvifica è accompagnata da una comunicazione di tale vita. Con la missione del Figlio, la pienezza della vita del Padre si è posata in Gesù e si è resa presente al mondo. In modo affatto particolare, inoltre, bisogna attribuire allo Spirito Santo il ruolo di comunicare lungo tutto il corso della storia la vita nascosta nel seno del Padre. Proclamando nel *Credo* che lo Spirito Santo è vivificante, la Chiesa fa appello al suo profondo senso trinitario affinché noi ravvisiamo nello Spirito il primo Dono grazie al quale l'umanità partecipa alla vita divina. Già egli aleggiava sulle acque al principio del mondo; ed egli sarà l'ombra di Dio che si posa sulla Vergine per operare l'Incarnazione. Sempre lo Spirito Santo si trova al punto di giuntura tra la Divinità trascendente e la comunicazione del suo mistero di vita.

Ora, è il medesimo Spirito « che ha parlato per mezzo dei profeti ». Tra queste due determinazioni del ruolo dello Spirito Santo bisogna ravvisare una stretta connessione. La comunicazione della vita divina agli uomini è infatti un dono che richiede corrispondenza attiva da parte del beneficiario. Insistendo sul-

l'azione continua dello Spirito nella storia, la Chiesa attesta che lo Spirito era presente nell'attuazione del Disegno di salvezza e al tempo stesso rivelava al Popolo dell'Alleanza il significato degli avvenimenti in funzione di questo stesso Disegno. Ciò significa che lo Spirito è simultaneamente colui che conduce la storia e colui che ne rivela il senso. Una duplice considerazione che si applica tanto alla storia universale quanto alla storia personale di ogni credente. Ognuno di noi è il beneficiario di una comunicazione di vita che si accompagna ad una presa di coscienza, e l'una e l'altra si riferiscono allo stesso Spirito.

Come concepire che lo Spirito sia anticipatore e accompagnatore del Mistero di salvezza per il Popolo di Dio e per ogni fedele? La meditazione di un testo decisivo di san Paolo può gettare un po' di luce sulla funzione dello Spirito; scrive dunque Paolo ai Corinzi: « Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio » (1Cor 2,9). Nulla, infatti, è più interiore all'uomo della sua stessa coscienza. Partendo da questa osservazione, la quale per così dire definisce la soggettività, san Paolo si eleva analogicamente alla descrizione del rapporto di interiorità dello Spirito al Padre. Sarebbe giusto in verità notare che, mentre tra la nostra soggettività e la coscienza che ne abbiamo rimane sempre percettibile una certa distanza a causa della nostra imperfetta trasparenza interiore, tra il Padre e il suo Spirito la trasparenza è assoluta così come l'unità d'amore.

Impossibile rilevare una pur minima distorsione tra il Disegno eterno del Padre, da un lato, e la sua attuazione mediante lo Spirito, dall'altro. Infatti, secondo la dottrina trinitaria classica, il Padre elabora il suo Disegno congiuntamente con il Figlio e lo Spirito. Ecco perché il Cristo può affermare con forza l'unità perfetta dell'azione divina e la continuità assoluta tra il disegno, la rivelazione e l'attuazione della salvezza: « Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve lo annunzierà » (Gv 16,13-15).

Per il fatto stesso che lo Spirito riceve eternamente dal Padre e dal Figlio il contenuto del messaggio che annuncia, possiamo aggiungere che la sua comunicazione di luce e di vita appartiene al pensiero eterno di Dio ancor prima che si attui storicamente nella nostra esistenza. In altri termini: essa implica una elezione eterna. Per noi che ne siamo i beneficiari, tale elezione appare come una vocazione che anticipa la nostra esistenza spirituale. Secondo un testo di san Paolo che bisogna leggere alla luce dell'idea di un Disegno stabilito dall'eternità ma che si dispiega nel tempo: « Quelli che da sempre ha conosciuto, (Dio) li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati » (Rm 8,29-30).

Vista dalla parte dell'uomo, la vocazione significa dunque una destinazione alla vita divina. Vita eterna, certo, ma da raggiungere in una situazione esistenziale determinata; ed è questa che chiamiamo « vocazione » nel senso moderno del termine.

La vocazione è tale non perché si presenti agli occhi di tutti come marcata esternamente da un segno particolare, ma perché allo sguardo della fede essa significa una determinazione dello Spirito. Benché le apparenze rimangano del tutto naturali, essa è voluta dallo Spirito ed ha per scopo la partecipazione alla vita eterna. È vero che, in ultima istanza, ogni chiamata deve essere riferita al Padre quale fonte e termine di ogni vita, ma essa si realizza come vocazione sotto la mozione dello Spirito. Scrutatore dei segreti del Padre, lo Spirito sa dove conduce colui nel quale agisce.

Da questa presentazione dell'azione dello Spirito deriva una considerazione fondamentale per cogliere il nesso tra l'affettività spirituale e il discernimento della vocazione: nella misura in cui la vocazione — e, più generalmente parlando, ogni determinazione particolare dell'esistenza — si appoggia su un dinamismo vitale sostenuto dall'azione dello Spirito, essa suscita nel cuore di colui che ne percepisce l'esigenza una mozione affettiva positiva. Per impiegare qui i termini valorizzati da sant'Ignazio di Loyola, tale mozione assume la forma di una consolazione.

Comprendiamo meglio in tal modo come la consolazione spirituale non sia soltanto l'effetto della presenza dello Spirito in noi, ma sia come una anticipazione di una realizzazione vitale. In questo essa si ricollega alla speranza che, secondo la parola di san Pietro, è fonte di gioia: « Voi amate (il Cristo), pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, mentre conseguite la mèta della vostra fede, cioè la salvezza delle anime » (1Pt 1,8-9). Ad una simile letizia bisogna ricollegare la terza forma di consolazione spirituale descritta negli *Esercizi* di sant'Ignazio: « Infine chiamo consolazione ogni aumento di speranza, di fede e di carità (da notare l'inversione di ordine tra speranza e fede) ed ogni tipo di letizia interiore che chiama e attrae alle cose celesti e alla salute della propria anima, riposandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore »².

Per rimanere autentico ed essere fonte di consolazione spirituale, il senso della vocazione deve dunque non già considerare la determinazione anteriore dell'esistenza, i doni e le attrattive naturali, ma proiettarsi in avanti, verso la realizzazione del fine eterno. Tale è ancora l'insegnamento ignaziano: « Qualunque cosa sceglierò, deve aiutarmi a conseguire il fine per il quale sono stato creato » cioè, come è stato precisato sopra, « per la lode di Dio nostro Signore e per la salvezza della nostra anima »³.

L'ispirazione

Dato che la vita spirituale non comporta soltanto decisioni importanti ma un gran numero di piccole decisioni, l'azione dello Spirito può rivestire forme meno accentuate, come ad esempio le ispirazioni. Queste, pur essendo in definitiva ordinate alla realizzazione del Disegno di salvezza, sono puntuali. Nei profeti derivavano dalla loro vocazione e concernevano in generale la realizzazione del Mistero di salvezza che si compie in Cristo: « Dio che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio » (Eb 1,1-2). Nell'esistenza cristiana sarebbe un po' presuntuoso, e certamen-

² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 316.

³ *Ibid.*, n. 169.

te pericoloso, assimilare ogni ispirazione all'esperienza profetica. Ciò non toglie però che in linea generale lo Spirito agisca continuamente in noi mediante le ispirazioni.

La distinzione più importante a riguardo delle ispirazioni concerne la loro finalità. O sono ordinate, come quelle dei profeti, alla realizzazione oggettiva del piano universale di salvezza, o si riferiscono in primo luogo all'accesso personale alla pienezza. Benché questi due piani si intersechino, giacché ogni persona ha un ruolo nel piano di Dio, non bisogna confonderli, neppure da un punto di vista pratico. Se infatti si tratta di ispirazioni profetiche, il loro discernimento si dimostra mediato: soltanto colui che riceve l'ispirazione può averne una coscienza diretta; gli altri giudicheranno in primo luogo del valore spirituale dell'ispirato e si rifaranno il più delle volte all'applicazione del criterio evangelico fondato sulla durata: « Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete » (Mt 7,15-16). Quando invece l'ispirazione riguarda la condotta personale, il criterio di discernimento può appoggiarsi sulla considerazione della risonanza affettiva che essa provoca. Qui, l'esperienza accumulata da secoli perviene a regole relativamente sicure. Sant'Ignazio ne ha trasmesso la sostanza nelle *Regole per il discernimento degli spiriti*; sono queste che prenderemo in esame nel seguito del capitolo. Ci basti, per il momento, aver stralciato il caso dell'ispirazione profetica, la quale, secondo la dottrina classica, è un carisma, cioè un dono concesso gratuitamente non in vista di un accrescimento diretto di vita spirituale ma a beneficio della comunità ecclesiale⁴.

Riprendendo l'analisi dell'ispirazione, conviene in proposito esaminare il problema essenziale posto dalla coscienza affettiva: come si articola questa con la coscienza intellettuale? In linea generale abbiamo detto che la percezione affettiva non è mai totalmente priva di un fondamento rappresentativo. Il problema che vorremmo affrontare ora è quello implicato dall'uso tradizionale della meditazione della Scrittura e della predicazione ec-

⁴ Per quanto riguarda quel che si usa chiamare discernimento comunitario, vorremmo osservare come, limitatamente all'interpretazione delle mozioni affettive, esso ponga un problema particolare. Se si vuole superare lo stadio della semplice deliberazione comune — pratica corrente ed universale — bisogna evidenziare dei criteri di interpretazione degli stati affettivi che si verificano nel gruppo. Non sembra che, per ora, siano state determinate regole valide, empiriche o teoriche che siano.

clesiale: in che modo, se vengono deliberatamente proposti contenuti di pensiero, è ancora possibile parlare di ispirazione? Non dovrebbe questa sgorgare spontaneamente? Altrimenti come la si può distinguere da una semplice persuasione intellettuale?

Il « sentire » ignaziano

Per chiarire questo problema, la cosa migliore è riferirsi ad un autore per il quale esso si pone con la massima acutezza: sanr'Ignazio di Loyola. Egli infatti, mentre per temperamento e per formazione spirituale sembra appoggiarsi di preferenza al discorso razionale, ricorre molto spesso al termine « sentire »: vi ricorre così spesso da poter ritenere tale parola caratteristica della sua spiritualità. Qual è dunque il rapporto di tale « sentire » con le diverse forme di rappresentazione che si presentano alla coscienza?

Il « sentire » appartiene tanto al vocabolario degli *Esercizi spirituali* quanto a quello del *Diario spirituale* del fondatore della Compagnia di Gesù. Negli *Esercizi* esso si applica ad una persona che medita sotto la guida di un direttore il quale le propone pensieri e temi di riflessione, domandandole precisamente di « sentire » le realtà spirituali. Il contesto del *Diario spirituale*, invece, è indiscutibilmente mistico e si riferisce ad esperienze per lo più trinitarie.

Nell'un caso come nell'altro, due elementi congiunti sembrano rientrare nel « sentire » ignaziano. Da una parte, come nota p. Iparraguirre⁵, si tratta di una percezione che accompagna un'esperienza interiore; dall'altra, come preciseremo noi, una simile percezione possiede sempre un impatto vitale.

A dire il vero, questa seconda caratteristica del « sentire » è più generale della prima. Essa illumina ad esempio il senso di una raccomandazione fatta all'esercitante che sta meditando il mistero del peccato: « Rifiutare di pensare a motivi di felicità o di letizia, quali la gloria, la risurrezione, ecc. Infatti per sentire pena, dolore e lacrime per i nostri peccati ogni considerazione di gioia o di letizia è di ostacolo. Ma conservare davanti a me la volontà di sopportare e di sentire la sofferenza, ricordando

⁵ Cfr. IGNACIO IPARRAGUIRRE, *Vocabulario de Ejercicios espirituales*, C.I.S., Roma 1972, pp. 192-197.

preferibilmente la morte, il giudizio»⁶. Qui la percezione non è ancora data, ma l'evocazione del giudizio e della morte ha per scopo di suscitare un sommovimento vitale sul quale si innesterà più facilmente il « sentire » interiore. Similmente, quando sant'Ignazio traccia le regole del « vero senso » che dobbiamo avere nella Chiesa militante, ha presenti le questioni dibattute nel suo tempo e raccomanda non soltanto di giustificare ma di « lodare » tutte le pratiche attaccate dai contestatori di allora; quanto alle questioni teoriche sulle quali prende posizione, esse riguardano essenzialmente atteggiamenti vitali: il giudizio delle persone, il potere dottrinale della Chiesa, la predestinazione, la fede, la grazia, il timore di Dio; sempre si tratta di conservare un atteggiamento lineare in grado di mobilitare per l'azione. Che discussioni ardue non vengano ad indebolire il dinamismo del cristiano, poiché « bisogna stimare al di sopra di tutto il fatto di servire molto Dio nostro Signore per puro amore »^{6bis}.

Se poi consideriamo il contesto degli *Esercizi spirituali* come pure quello del *Diario*, non vi è dubbio che entrambi presuppongono una vita profondamente impegnata.

Quella di sant'Ignazio prima di tutto, rispecchiata dalle sue note personali: le mozioni spirituali che nascono nella sua coscienza prendono forma a partire da un'esperienza quasi continua del mistero trinitario; il loro fondamento dottrinale è tanto più preciso in quanto tale esperienza ha luogo durante la celebrazione della messa, di cui sant'Ignazio gusta tutti i testi.

Ma quel che ci interessa maggiormente è determinare il significato del « sentire » nel corso degli *Esercizi spirituali*. Si tratta certamente di un'esperienza comune, per non dire banale, visto che sant'Ignazio si rivolge a persone che per la maggior parte si stanno addentrando nell'orazione mentale. Domandar loro di « sentire » le realtà spirituali non è invitarle ad un'esperienza straordinaria, ma indicar loro il modo per raccogliere il frutto degli *Esercizi*. Ora, che cosa si propone l'esercitante? « Cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita, per il bene dell'anima »⁷, risponde sant'Ignazio.

⁶ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 78.

^{6bis} IDEM, *Esercizi spirituali*, n. 370. Le regole « ad sentiendum cum Ecclesia » occupano i nn. 352-370.

⁷ *Ibid.* n. 1.

Il « sentire » spirituale di conseguenza si iscrive chiaramente in un contesto vitale. L'esperienza corrente degli Esercizi lo corrobora senza difficoltà: colui che li dà ad un altro deve informarsi con cura sulla risonanza affettiva suscitata dalle diverse meditazioni, di modo che, all'occorrenza, possa amplificarle attraverso ripetizioni. Queste, nota p. Courel, « sono un elemento capitale della pedagogia degli Esercizi »⁸; in esse, si tratta precisamente « di notare, e di fermarmi, sui punti in cui ho sentito maggiore consolazione o desolazione o un maggior sentimento spirituale (*sentimiento espiritual*) »⁹. Consolazioni e desolazioni sono, come vedremo, segno dell'adattamento o della ripugnanza alla volontà divina dei diversi pensieri che le suscitano.

Dal contesto generale degli Esercizi possiamo passare ad osservazioni più particolari che ci aiuteranno a precisare maggiormente il senso vitale e interiore del « sentire » ignaziano.

Un primo testo si impone alla nostra attenzione per la vastità del campo che prospetta. Trattando del modo di proporre i punti di meditazione, sant'Ignazio mette in guardia il direttore dalla tentazione dell'indottrinamento, esortandolo ad essere breve e fedele: « Infatti, se colui che contempla parte da un fondamento storico vero, se procede e riflette da se stesso e se trova di che spiegare o sentire meglio la storia, sia attraverso la propria riflessione sia perché la sua intelligenza è illuminata dalla grazia divina, egli trova maggior gusto e frutto spirituale che se il direttore avesse abbondantemente spiegato e sviluppato il contenuto della storia. Infatti non il molto sapere soddisfa e sazia l'anima, ma il sentire e gustare le cose interiormente »¹⁰. L'accostamento tra saziare, sentire e gustare indica bene che ci troviamo nell'ordine della percezione vitale. Secondo il pensiero di santa Teresa d'Avila, si può parlare di gusto, in opposizione ai contenti spirituali, quando l'azione di Dio è percepita all'interno dell'anima e si accompagna al senso di una refezione vitale¹¹. Similmente, la differenza tra il sentire e il gustare nel senso ignaziano riguarda l'interiorità più o meno pronunciata della percezione vitale.

In questa stessa linea bisogna interpretare un secondo testo

⁸ *Ibid.*, nota 1 al n. 63 in *Exercices spirituels*, coll. Christus.

⁹ *Ibid.*, n. 63.

¹⁰ *Ibid.*, n. 2.

¹¹ Sul gusto cfr. TERESA D'AVILA, *Castello interiore IV*; vedi anche la mia *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba 1984², pp. 262-266.

ignaziano un po' più difficile; esso si applica infatti non più a mozioni spirituali positive che si tratterebbe di « sentire », ma a realtà negative: a proposito delle ripetizioni che l'esercitante fa sulla meditazione dei peccati, sant'Ignazio raccomanda di rivolgere dei colloqui a Nostra Signora, a Cristo e al Padre al fine di sentire una conoscenza interiore dei peccati, il disordine della propria attività e infine la conoscenza del mondo¹². In realtà, questo testo non fa che corroborare la nostra interpretazione del sentire spirituale. Anche qui il movimento spirituale si dirige verso l'interiorità della coscienza conducendo ad una reazione vitale che fa appello alla tendenza fondamentale di difesa-aggressività. La reazione affettiva di repulsione deve portare l'esercitante ad un raddrizzamento concreto del suo giudizio e del suo impegno di vita.

Quali che siano le sfumature esperienziali alle quali si applica la parola « sentire », è sempre possibile discernere in esse la presenza di un impatto vitale. Lo scopo principale dell'esercitante è quello di scegliere uno stato di vita o almeno di riformarsi. Nell'un caso come nell'altro egli si sforza, grazie alla preghiera, di rimanere sotto la mozione dello Spirito Santo. La medesima connotazione vitale del termine « sentire » si potrebbe ritrovare nei testi delle *Costituzioni* o delle *Lettere* di sant'Ignazio.

In realtà, un'analisi più approfondita della presenza e dell'azione dello Spirito lungo tutto il processo meditativo ci consentirà di mettere in luce la connessione intrinseca tra risonanza affettiva e impatto sulla vita spirituale dell'attività contemplativa.

Lo Spirito Santo prima di tutto è presente nel cristiano che prega, in virtù della grazia santificante rinnovata e accresciuta dalla pratica sacramentale. Ora la grazia è dotata di un dinamismo che spinge colui che la possiede verso la pienezza ed è precisamente questo dinamismo che l'esercitante si propone di purificare e di dilatare. Egli si pone dunque deliberatamente in una situazione tale che in lui si intensificano le mozioni dello Spirito.

Andando incontro al dinamismo della preghiera, la Scrittura viene proposta all'esercitante per suscitare la reazione ed illuminare le determinazioni concrete della sua esistenza. Ma non contiene essa pure la forza dello Spirito? Tutta la Scrittura infatti è ispirata, e di conseguenza racchiude la luce efficace di cui

¹² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 63; cfr. sopra pp. 266-269.

lo Spirito l'ha penetrata. Ciò vale in modo particolare per i racconti evangelici: tutta la vita di Cristo fu guidata dallo Spirito ed ognuna delle sue azioni riceve da lui un senso spirituale; anche la narrazione della sua vita ci è stata trasmessa sotto l'ispirazione dello Spirito, così che tutta la Rivelazione depositata nella Chiesa è portatrice dello Spirito.

A questo Spirito Santo bisogna dunque assegnare il ruolo essenziale di operare la congiunzione tra la presentazione del messaggio oggettivo e la vita personale del cristiano. Grazie alla meditazione viene eliminato il pericolo di considerare la parola rivelata alla stregua di un testo ideologico e si verifica, al contrario, un'autentica comunicazione di vita. Nel cristiano, il percepire questa vita e la sua consonanza profonda con il dinamismo che lo spinge, suscita sempre delle reazioni affettive. A buon diritto egli ne attribuisce la sorgente allo Spirito Santo: nulla di spirituale può aver luogo fuori di lui.

2. VIVERE NELLO SPIRITO

L'azione puntuale dello Spirito, tuttavia, provoca a poco a poco una trasformazione della coscienza. Su questo punto l'esperienza è in accordo con la dottrina teologica classica: ambedue considerano che lo Spirito agisce in noi non soltanto attraverso le sue ispirazioni passeggiere ma anche in funzione della permanenza della sua presenza: egli ci colma dei suoi doni, agisce in noi quale unzione divina, come afferma la sequenza liturgica del giorno di Pentecoste: «Vieni luce dei cuori... Dolce ospite delle nostre anime... Dona ai tuoi fedeli i tuoi sette sacri doni». Quel che più di tutto ci interessa in questa dottrina dell'inabitazione dello Spirito è la componente affettiva che essa sottintende. Lo Spirito trova la sua dimora connaturale nel nostro cuore: «L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5); da lì irradia il suo calore e la sua luce.

Anche in questo caso, come ogni volta che ci sforziamo di giungere ad una certa intelligenza delle realtà spirituali elevate, è bene appoggiarsi sulla dottrina elaborata in conformità con un'esperienza comprovata. Prenderemo dunque come prima

guida Giovanni di San Tommaso, autore di un commento sulle questioni della *Somma teologica* riguardanti i doni dello Spirito Santo. La sua testimonianza circa il loro aspetto affettivo sarà tanto più probante, in quanto è noto invece come il suo pensiero tenta a privilegiare la componente intellettuale della vita cristiana. E corroboreremo il suo insegnamento facendo ricorso ad un'altra fonte totalmente indipendente e che deriva esclusivamente da un'esperienza personale: la dottrina di sant'Ignazio di Loyola sull'azione interiore di Dio.

La nozione essenziale che ci introduce al senso affettivo della presenza dello Spirito è quella di recettività.

È chiaro che la vita cristiana si articola essenzialmente sulle virtù teologali di fede, speranza e carità; nel capitolo precedente ne abbiamo messo in valore il carattere interpersonale e affettivo, ma bisogna aggiungere che questa vita teologale, lungi dal rendere inutile un'ulteriore azione dello Spirito, in qualche modo la richiede. Non soltanto il Vangelo ci indica come lo stesso Verbo incarnato si mostrasse docile alle mozioni dello Spirito che riposava su di lui, ma gli *Atti degli Apostoli* insistono sull'azione permanente dello Spirito nella Chiesa, negli Apostoli e nei fedeli. Ed a tale presenza il Cristo fa allusione quando descrive la vita di colui che accede ad una nuova nascita: « Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito » (Gv 3,8).

E chi può coartare la libertà dello Spirito? Bisogna dunque accoglierlo come principio di vita nuova, elevata quanto all'essenza, profonda quanto all'azione; lo Spirito stabilisce la sua dimora nel cuore del credente dove si fa udire il mormorio del vento: « Quegli scrosci del suo mormorio, e la leggerezza del suo alito che soffia dentro del cuore, scrive Giovanni di San Tommaso, li può conoscere soltanto colui che sperimenta e gusta che il Signore è soave. Perché quella manna nascosta e quel nome nuovo iscritto su un sasso bianco, non li conosce nessuno se non colui che li riceve, come è detto nell'*Apocalisse* (c. 2). Ed è arduo ricercare attraverso il lavoro dell'intelligenza e le discussioni ostinate quel che non può essere conosciuto se non mediante una certa connaturalità ed esperienza delle cose divine comunicata ad un piccolissimo numero »¹³. Interessando la co-

¹³ GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Les dons du Saint-Esprit*, disp. 18, a.1, n. 3; trad. RAÏSSA MARITAIN, Cerf, Juvisy 1930, p. 4.

scienza, la vita dello Spirito suscita una reazione affettiva simbolizzata dal mormorio del vento annunciatore di grandi rinnovamenti.

Commentando in un altro testo le espressioni del profeta Isaia le quali annunciano che sul Messia riposerà lo spirito di sapienza e di intelligenza (Is 11,2), Giovanni di San Tommaso insiste di nuovo sull'aspetto affettivo dei doni. In realtà, per lui, la nozione stessa di spirito si riferisce al modo di processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Per la teologia agostiniano-tomista, tale spirazione si effettua secondo il modo dell'amore di amicizia che unisce le prime due Persone della Trinità; essa marca dunque col suo sigillo i doni che riceviamo: « Il nome di *spirito* si riferisce alla spirazione stessa la quale è un sentimento (*affectus*) della volontà, come se dicessimo: sentimento di scienza, sentimento di consiglio, scienza mistica e affettiva, consiglio mistico e affettivo, e tali sono queste virtù speciali o doni dello Spirito Santo (...). Ecco perché queste virtù speciali o questi spiriti di virtù, queste infiammazioni e queste illuminazioni dello Spirito Santo, presuppongono la grazia e la carità, e si trovano soltanto in coloro che hanno la grazia, fondati come sono sull'unione affettiva dell'anima con Dio »¹⁴.

Da questo stretto rapporto tra i doni dello Spirito Santo e la modalità affettiva dell'unione dell'anima con Dio deriva per Giovanni di San Tommaso che i doni di sapienza e di intelligenza, i quali fondano la vita mistica, la determinino essenzialmente come esperienza affettiva. Citiamo ora alcuni testi che per la loro forza intrinseca ci faranno comprendere meglio quale posto l'affettività spirituale occupasse nella dottrina mistica dei grandi scolastici.

In primo luogo conviene insistere sull'interiorità dello Spirito che raggiunge il centro stesso della persona, il suo cuore, donde nascono gli atti della libertà profonda: « Il terzo carattere dello stato spirituale è indicato da queste parole: *Et nescis unde veniat aut quo vadat*. Esse significano la profondità dello Spirito che ci muove interiormente, dirigendoci senza che possiamo conoscerne l'origine, il progresso e il termine. Egli invece sonda le cose più intime e segrete: *Spiritus enim scrutatur omnia, etiam profunda Dei* (1Cor 2). Benché si vedano le opere, dice Gaetano, e si oda la voce dell'uomo spirituale, tuttavia non si conosce

¹⁴ *Ibid.*, disp. 18, a.2, n. 31; *op. cit.*, pp. 42-43; traduzione ritoccata.

con evidenza il principio divino donde viene e il termine divino al quale va »¹⁵. Una simile libertà viene risentita come vita spontanea che proviene dallo Spirito di Dio.

Quando l'azione dello Spirito si fa sentire sull'intelligenza, non sopravviene in essa dal di fuori, come succede per l'ispirazione profetica, ma dal di dentro, dove egli dimora; e la conoscenza che ne deriva non ritiene una verità particolare ma aderisce ad una luce costante: « L'impulsione (*instinctus*) dello Spirito Santo, nota ancora Giovanni di San Tommaso, non è data al fine di manifestare la verità stessa degli oggetti o in sé intellettualmente o per lo meno in qualche visione immaginaria, come nella profezia, ma è sufficiente l'impulsione (che s'impone talvolta a loro insaputa agli spiriti umani, come insegna sant'Agostino), la quale altro non è che un moto interiore o mozione divina che spinge l'uomo a gustare e a vedere, mediante un gusto sperimentale, quanto è buono il Signore, e in tal modo inviscera in noi e connaturalizza le realtà divine conosciute in questa vita mediante la fede »¹⁶.

Insistiamo ancora sul fatto che la conoscenza mistica dipende dall'affettività spirituale; mettiamo così in rilievo, ancor prima di studiare la modalità di tale dipendenza, l'insegnamento comune della tradizione: « Il dono d'intelligenza, mediante la mozione e l'illuminazione dello Spirito Santo, perfeziona e acuisce l'intelletto, perché esso percepisca e penetri le cose che gli sono proposte riconducendole all'unità di una medesima ragione formale, cioè secondo il modo di penetrare e di cogliere le realtà superiori e quelle che sono loro ordinate, mediante lo spirito, l'affetto ed una conoscenza quasi sperimentale di tali cose. Infatti, soltanto mediante l'affetto, la retta e giusta stima di queste cose e la nostra ordinazione ad esse, noi le sperimentiamo »¹⁷. Sotto la sua forma astratta e scolastica, questa dottrina si propone semplicemente di render ragione dell'esperienza mistica fondata sulla parola della Sposa nel *Cantico dei Cantici*: « All'ombra di colui che avevo desiderato, mi sono seduta; e dolce è il suo frutto al mio palato » (Ct 2,3; citato nel testo). Sempre si vuol rendere conto di un'esperienza vitale e affettiva.

Si potrebbe certamente sollevare un'obiezione contro l'uso

¹⁵ *Ibid.*, disp. 18, a.1; n. 7; *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ *Ibid.*, disp. 18, a.2, n. 12; *op. cit.*, p. 28; traduzione diversa.

¹⁷ *Ibid.*, disp. 18, a.3, n. 39; *op. cit.*, p. 95; traduzione diversa.

di un'espressione quale « Sentimento della volontà », incontrata sopra. Raïssa Maritain, che ha tradotto il trattato di Giovanni di San Tommaso, ne sembra un po' imbarazzata ed usa una perifrasi: « sentimento che procede nel cuore della volontà »¹⁸. L'obiezione nasce dalla difficoltà di concepire all'interno della volontà, principio di azione autonoma, una recettività che renda possibile una reazione affettiva. A tale obiezione san Tommaso fu molto sensibile quando affrontò il problema delle virtù teologali di speranza e carità: in che modo la volontà potrebbe comportare un aspetto di recettività che la abiliti ad essere la sede di tali virtù? La sua risposta illumina indirettamente il problema dell'affettività propriamente spirituale. Certo, per lui non si può parlare di una recettività della volontà considerata in quanto tale, ma in rapporto a Dio o alla società, sì. L'ordine soprannaturale infatti supera la capacità dell'uomo, così come l'ordine sociale supera l'individuo. Sotto questo duplice rapporto lo spirito umano può essere considerato recettivo e la volontà divenire sede della giustizia da una parte e dall'altra, nell'ordine soprannaturale, della speranza e della carità¹⁹. Tale principio vale anche nell'ordine affettivo: se si considera l'azione di Dio sulla volontà dell'uomo, quest'ultima presenta un aspetto di passività e può perciò diventare la sede di una affettività spirituale.

Seguendo Giovanni di San Tommaso abbiamo incominciato con l'esplorare il campo della conoscenza mistica, ma non è difficile prolungare i risultati della nostra ricerca nel campo della sapienza e della scienza pratica. Giovanni di San Tommaso potrebbe fornirci ancora molti argomenti; tuttavia ci sembra più convincente ricorrere alla testimonianza di sant'Ignazio il quale, a partire dalla propria esperienza, ci indica come lo Spirito può muovere la volontà nel campo pratico. In tal modo avremo una visione completa di una dottrina essenziale per l'intelligenza dei moti affettivi spirituali.

Il principale testo ignaziano in merito si legge nelle *Costituzioni*. Nella settima parte, il fondatore di un ordine apostolico per eccellenza si domanda come il superiore debba procedere per l'invio in missione dei soggetti. Due frasi, una di introduzione la seconda di conclusione, forniscono i principi spirituali che

¹⁸ *Op. cit.*, p. 42.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De virtutibus*, a.5; cfr. I. II, q.56, a.6.

fondano i consigli pratici dati da sant'Ignazio: « Benché la sovrana Provvidenza e la direzione dello Spirito Santo debba assicurare le scelte efficaci in ogni cosa, e così pure nell'invio delle persone (...), il superiore potrà mandare in missione secondo quanto gli ispirerà l'unzione dello Spirito Santo o come nella sua divina Maestà sentirà che sia meglio e più adatto »²⁰. L'espressione più importante per noi è quella di « unzione dello Spirito Santo »; per stabilirne il senso pieno, bisogna studiare il contesto nel suo insieme.

Secondo la sua abitudine e in conformità con la sua grazia contemplativa sant'Ignazio incomincia col ricordare il principio universale che guida lo svolgimento della storia, cioè la somma Provvidenza, ovvero, trattandosi di un'azione apostolica ecclesiale, la direzione dello Spirito Santo. Per lui tutto l'ordine apostolico è avvolto nell'attenzione efficace di Dio. Prende poi in considerazione la cooperazione dell'uomo il cui fine è di giungere all'applicazione particolare di ciò che è contenuto nella disposizione divina.

Per far questo si aprono due vie spirituali. La prima rimanda al testo della *Prima lettera di san Giovanni*: « E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri » (1Gv 2,27); la esploreremo subito. La seconda appartiene al campo del « sentire », e la menzione della presenza della divina Maestà indica che questo « sentire » si ottiene nella preghiera; la studieremo successivamente.

Lungi dall'essere un *hapax*, la menzione dell'unzione dello Spirito Santo si ritrova in contesti ignaziani molto simili a quello che abbiamo citato. Così, quando tratta del modo di comportarsi con le tante persone diverse che l'apostolo può incontrare, sant'Ignazio dichiara: « Benché ce lo possa insegnare unicamente l'unzione dello Spirito Santo insieme alla prudenza che Dio nostro Signore comunica a coloro che si affidano alla sua divina Maestà, si può almeno aprire la via con qualche consiglio »²¹.

²⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Constitutiones cum declarationibus*, VII, 2, F, n. 264. Il testo ufficiale (che porta *Providentia*) sembra preferibile alla correzione di p. Courel (*Prudentia*) in *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, coll. Christus, DDB, Parigi 1967, p. 197. Il testo è infatti parallelo a quello del *Prooemium*, n. 134; d'altra parte, sembra difficile applicare allo Spirito Santo una virtù morale come la prudenza e anche la costruzione latina si oppone a tale applicazione. Bisognerebbe allora leggere: « *Quamvis Spiritus Sancti summa prudentia et directio* » e non « *Quamvis summa prudentia et Spiritus Sancti directio* ».

²¹ *Ibid.*, IV, 8, 8, n. 114.

Come si vede, per sant'Ignazio il dialogo con gli altri è riferito in primo luogo all'unzione dello Spirito e alla prudenza soprannaturale. Similmente, quando si tratta di soppesare le qualità dei candidati alla Compagnia, sant'Ignazio raccomanda ai superiori di lasciarsi ammaestrare « dall'unzione santa della divina Sapienza »²².

Come concepire questa unzione? Essa è evidentemente molto interiore, visto che abitualmente riposa nelle persone già avanzate dal punto di vista spirituale, ed inoltre agisce in modo semplice, anteriore alla molteplicità presupposta dal discernimento degli spiriti. È dunque conveniente riferire l'unzione dello Spirito ad un'operazione che non deriva da una deliberazione razionale né da un processo spirituale inserito nello spessore del tempo. L'unzione è illuminazione e ispirazione; precedendo il « sentire », contiene in se stessa, in modo eminente, la carica affettiva che caratterizzava il sentire stesso.

3. DISCERNERE L'AZIONE DIVINA

Mettendo in luce l'idea di unzione dello Spirito Santo o quella dei doni, noi determiniamo la forma generale della presenza attiva di Dio, ma senza sapere ancora come tale azione pervenga alla coscienza. Non è nemmeno vietato pensare che l'ispirazione — come quella di Caifa quando dichiara che « è meglio che muoia un sol uomo per il popolo e non perisca la nazione intera » (Gv 11,50) — possa non rivelare a colui che profetizza tutto il proprio contenuto spirituale. Simile ignoranza, tuttavia, non può essere che eccezionale nella vita corrente. Normalmente la funzione dello Spirito è di illuminare la coscienza e fortificarla.

Anche su questo punto sant'Ignazio può farci da guida. Nei suoi *Esercizi*, infatti, egli ci indica chiaramente che l'azione interiore di Dio si sviluppa in diverse maniere. Ne abbiamo già esaminata una: nel quinto capitolo abbiamo lungamente considerato l'idea di mozione razionale, mostrando che Dio poteva intervenire nel cuore stesso della deliberazione, inserendosi in strut-

²² *Ibid.*, I, 2, 13, n. 161.

ture discorsive. Lungi dall'opporci antitetivamente al procedimento razionale, la mozione affettiva ha il suo posto nel cuore di tale processo, che così accede alla capacità di essere strumento dello Spirito. Dobbiamo ora affrontare gli altri tipi di azione divina. Uno consisterebbe nella percezione per così dire immediata e pura di essa: sant'Ignazio lo chiama « consolazione senza causa precedente »; l'altro costituisce l'apporto più sistematico ed originale dell'autore degli *Esercizi* alla spiritualità, e riguarda il discernimento propriamente detto delle mozioni affettive; la loro alternanza può essere interpretata come segno della volontà di Dio.

La percezione immediata

Nulla di più ovvio che pensare alla possibilità di una percezione immediata dell'azione di Dio! Se egli illumina e fortifica l'anima, questa deve ben esserne cosciente! Ma come riconoscere che una nuova luce o una nuova forza dell'anima deriva direttamente da Dio? Forse si tratta di uno stato psicologico la cui origine rimane sconosciuta? Sant'Ignazio si è posto esplicitamente il problema, e precisamente a partire da una modalità affettiva che egli chiama consolazione.

Di tale percezione immediata, egli afferma il principio: « Solo Dio nostro Signore dà all'anima la consolazione senza causa precedente, perché è proprio del Creatore entrare, uscire, produrre una mozione in essa, attirandola tutta nell'amore della sua divina Maestà. Dico: senza causa, senza nessun sentimento o conoscenza previa di alcun oggetto, grazie al quale verrebbe la consolazione mediante atti dell'intelligenza e della volontà »²³. L'immediatezza della produzione, da parte di Dio, di un sommovimento affettivo nell'anima si trova qui definita per opposizione all'insorgere abituale di uno stato affettivo a partire da sentimenti e conoscenze precedenti; la consolazione nel senso ignaziano è un primo moto della coscienza la cui origine deve essere attribuita a Dio.

Tale principio può essere interpretato in senso metafisico, sant'Ignazio ricorderebbe il principio scolastico classico dell'interiorità di Dio a tutte le cose e del suo privilegio esclusivo, in

²³ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 330.

quanto Causa prima, di avere accesso al cuore dell'uomo senza violentarne la libertà; secondo la parola di sant'Agostino, Dio è « interior intimo meo ». Esprimendosi su un altro registro metafisico, G. Fessard ha ravvisato in questa consolazione senza causa « l'Istante in cui l'Eterno si temporalizza e il temporale si eternizza »²⁴. Karl Rahner per parte sua si appoggia su una prospettiva riflessiva della conoscenza e ritiene che la consolazione senza causa appartiene al tipo dell'esperienza non-oggettuale ed è la coscienza del puro dinamismo trascendente dello spirito; in tal modo essa si contrappone all'esperienza ordinaria che si accompagna ad una conoscenza oggettuale²⁵.

Non vi è molto da obiettare a queste interpretazioni di tipo metafisico. Innanzitutto si riconoscerà che la dottrina classica non è certo estranea al pensiero di sant'Ignazio e concorda con il testo degli *Esercizi*. Gli altri tentativi di spiegazione sono da valutare in funzione del sistema generale in cui inquadrano il problema posto da sant'Ignazio. Comunque, checché ne sia delle riflessioni metafisiche, sembra che sant'Ignazio, come afferma Daniel Gil²⁶, abbia in mente non principi speculativi ma dati esperienziali.

Tra questi bisogna certamente annoverare l'avvenimento spirituale conosciuto sotto il nome di visione del Cardoner, durante il quale sant'Ignazio, in ritiro presso quel torrente, sentì improvvisamente che gli occhi del suo intendimento si aprivano e la sua intelligenza si rinnovava²⁷. Si può certo datare da quel momento la comparsa di uno dei tratti fondamentali della visione spirituale ignaziana: tutto discende dall'alto, dal Creatore e Signore di tutte le cose; tutto: amore, luce, forza, ecc. Secondo il testo della *Contemplazione per ottenere l'amore*: « Guardare come tutti i beni e i doni discendono dall'alto: potenza, giustizia, bontà, tenerezza, misericordia »²⁸. Anche se nella sua intensità massima l'avvenimento del Cardoner è stato unico, sant'Ignazio reputa che l'azione divina possa ripetersi in modi attenuati, sempre caratterizzata dalla sua interiorità radicale. In questo ca-

²⁴ GASTON FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels*, Aubier, Parigi 1956, t. I, p. 258.

²⁵ KARL RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Friburgo 1958, pp. 119 ss.

²⁶ DANIEL GIL, *La consolación sin causa precedente*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1971.

²⁷ IGNAZIO DI LOYOLA, *Autobiografia*, c. III, n. 30.

²⁸ IDEM, *Esercizi spirituali*, n. 237.

so, come suggerisce Daniel Gil, si potrebbe tradurre l'espressione: « È proprio del Creatore » con: « Il Creatore suole ». Non soltanto il Creatore ha la potenza di agire direttamente nella coscienza dell'uomo, ma esercita tale potere in modo abituale²⁹.

Dio agisce senza causa precedente. Riferendoci ancora al racconto dell'*Autobiografia* di sant'Ignazio, possiamo contrapporre il modo di agire di Dio nella sua anima sulle rive del Cardoner a quello del demonio che in quello stesso periodo spirituale gli appariva come qualcosa di molto bello; ma tale apparizione era di ordine immaginario. Così, quando sant'Ignazio parla di consolazione senza causa precedente, vuole innanzitutto indicare che l'azione di Dio nella coscienza non si esercita attraverso la mediazione dell'immaginario e del discorso; più precisamente, « senza alcun sentimento o conoscenza previa di alcun oggetto »³⁰. L'opposizione principale si verifica dunque tra un'operazione affettiva o conoscitiva oggettuale, cioè determinata da un oggetto particolare, ed una mozione generale, non-oggettuale, derivante dall'azione stessa di Dio; nel primo caso l'attività della coscienza produce una consolazione, nel secondo, la consolazione è puramente ricevuta e sperimentata.

In che cosa consiste tale consolazione? Sant'Ignazio ce lo precisa: non c'è che da seguire le sue indicazioni.

Il primo aspetto riguarda la coscienza della presenza di Dio: questi può entrare ed uscire come il Cristo risorto « a porte chiuse »³¹. Inoltre — ed è il punto che più ci interessa ora — egli può suscitare nell'anima una mozione. Per comprendere a quale tipo essa appartenga, ci si può riferire ad un testo precedente: « Chiamo consolazione il caso in cui nell'anima si produce una mozione interiore con la quale l'anima viene ad infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore »³². Se confrontiamo rigorosamente questi due testi, ci rendiamo conto che essi non coincidono in modo esatto. Il secondo è più ampio, perché riguarda soltanto l'effetto prodotto nella coscienza: l'amore del Signore, e non esclude formalmente una causa precedente; il primo, invece, rappresenta la pura mozione affettiva prodotta immediatamente da Dio: essa attira l'anima tutta nell'amore della sua divina Maestà. Inoltre, nella consolazione in generale,

²⁹ DANIEL GIL, *op. cit.*, p. 61.

³⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 330.

³¹ *Ibid.*, nn. 304, 305.

³² *Ibid.*, n. 316.

l'effetto è meno immediatamente spirituale poiché si tratta piuttosto di un distacco: «L'anima non può più amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma soltanto nel Creatore di tutte le cose»³³.

Se è vero che la consolazione senza causa è non-oggettuale, essa però di solito si prolunga in un secondo tempo nel quale entra nuovamente in gioco la coscienza discorsiva: «Molte volte infatti, in questo secondo tempo, riflettendo noi stessi a partire da associazioni e deduzioni delle nostre idee e giudizi, o sotto l'effetto dello spirito buono o di quello cattivo, concepiamo progetti e pareri diversi che non sono dati immediatamente da Dio nostro Signore. Pertanto è necessario esaminarli con la massima cura prima di dar loro tutto il credito e di metterli in pratica»³⁴. Alla semplicità affettiva e luminosa del primo istante succede l'attività cosciente, sottomessa alle proprie strutture razionali, come pure a nuove sollecitazioni degli angeli buoni o cattivi che agiscono per l'intermediario delle rappresentazioni.

Oltre quest'ultimo testo, i commentatori della dottrina ignaziana hanno accostato a quello che tratta della consolazione senza causa un altro insegnamento del Santo riguardante la scelta di uno stato di vita: «Tre tempi, scrive sant'Ignazio, in ciascuno dei quali si può fare una sana e buona elezione. Primo tempo: quando Dio nostro Signore muove e attira la volontà in modo tale che, senza dubitare né poter dubitare, l'anima fedele segue ciò che le viene mostrato. Così fecero san Paolo e san Matteo quando seguirono Cristo nostro Signore»³⁵. Per molti questo testo non sarebbe che l'applicazione al caso particolare della scelta dello stato di vita, del principio generale dell'azione immediata di Dio nell'anima.

Ad uno sguardo attento, tuttavia, appare una differenza notevole. Nel caso dell'elezione infatti, poiché l'esercitante si pone esplicitamente il problema della scelta di uno stato di vita, una rappresentazione precede il movimento della volontà. Come nota sant'Ignazio, «l'anima segue ciò che le viene mostrato»; e l'esempio di san Matteo è una dimostrazione sufficiente del fatto che, come quest'ultimo, l'esercitante ha udito l'invito: «Seguimi» (Mt 9,9). L'azione immediata di Dio non si riferisce

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, n. 336.

³⁵ *Ibid.*, n. 175.

dunque all'illuminazione della coscienza ma alla volontà, che essa attira con tanta forza da far sì che l'anima non dubiti né possa dubitare, se volesse mettere alla prova ciò che sente. La mozione in questo caso rientra nell'ordine dell'evidenza la quale, se si riferisce ad una rappresentazione, appartiene formalmente all'affettività. Soprattutto nel caso preciso di una decisione pratica.

Di fronte ai problemi teorici sollevati dai così densi testi ignaziani, si è voluto, per illuminarli, fare appello ad altri autori nei quali si ritrova una analoga preoccupazione di descrivere l'operazione divina nell'affettività dell'uomo. Ed in realtà un simile tentativo, a condizione di essere compiuto con precisione, può illuminare il problema e la dottrina degli *Esercizi*.

Senza essere perfettamente equivalente all'insegnamento ignaziano sul primo tempo dell'elezione, la dottrina di san Giovanni della Croce sulle parole sostanziali si avvicina notevolmente ad esso. La differenza riguarda il rapporto tra rappresentazione e affettività: per sant'Ignazio la prima precede il modo affettivo; san Giovanni della Croce invece le considera concomitanti. Nell'un caso come nell'altro, però, la risonanza affettiva è sovrana ed ineccepibile. Ecco il testo di san Giovanni della Croce: è sostanziale la parola « che imprime sostanzialmente nell'anima quel che significa. Come se nostro Signore dicesse formalmente: Sii buona, essa sarebbe buona subito, in modo sostanziale; o se le dicesse: Amami, subito essa avrebbe e sentirebbe in sé la sostanza dell'amore di Dio; o se, vedendola nel timore, egli le dicesse: Non temere, immediatamente essa sentirebbe una grande forza e tranquillità »³⁶. Noteremo che gli esempi adottati da san Giovanni della Croce riguardano, tutti, cambiamenti affettivi e che nel testo sanjuanista si ritrova il termine così ignaziano « sentire ». Anche qui l'azione immediata di Dio raggiunge il cuore senza passare per il tramite delle giustificazioni particolari.

Se invece si vuole stabilire un'analogia con ciò che sant'Ignazio chiama consolazione senza causa, bisogna far riferimento ad altre esperienze mistiche riportate ancora da un san Giovanni della Croce o anche da una Maria dell'Incarnazione.

Quest'ultima, come suo solito, è estremamente precisa: distingue accuratamente l'azione divina illuminatrice da quella

³⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, II, 31, 1.

che infonde l'amore: « È anche vero che i lumi i quali vengono da Dio — poiché distinguo quel che è semplicemente luce, o luce e amore tutt'insieme, da quello che è semplicemente amore per un dardo di Dio che d'un sol tratto rapisce l'anima... »³⁷. È precisa poi quel che intende con quest'ultima operazione di Dio: « Quel che chiamo semplicemente amore, è quando Dio d'un tratto si lascia possedere dall'anima, quando cioè le permette mediante la sua attrazione una comunicazione molto intima. Ora, in questo stato, essa non appetisce altro che godere; le è sufficiente sapere mediante una scienza sperimentale d'amore che egli è in lei e con lei e che è Dio »³⁸. Tale esperienza corrisponde esattamente a quella descritta da san Giovanni della Croce quando la sposa è introdotta « nel segreto del celliere ». Anche per lui l'anima beve l'amore senza che vi sia una conoscenza attuale più grande: « Bisogna sapere — scrive — riguardo a quel che dicono taluni, che cioè la volontà non può amare se non ciò che l'intendimento comprende in precedenza, che ciò va inteso per l'ordine naturale, in quanto, per via naturale, è impossibile amare se non si comprende prima quel che si ama; ma per via soprannaturale Dio può certo versare nell'anima l'amore ed aumentarlo, senza versare ed aumentare una intelligenza distinta »³⁹.

Dal confronto dei testi e delle esperienze in essi descritte possiamo concludere che Dio, e soltanto lui, è capace di agire direttamente nel cuore dell'uomo senza avere in precedenza suscitato pensieri particolari o fatto appello ad un'attività immaginativa. Ci troviamo allora in presenza di un puro affetto spirituale. Certo, i mistici alle cui testimonianze siamo ricorsi avevano subito, prima di quest'esperienza, una purificazione profonda ed erano dotati di un'eccezionale acuità di coscienza. Il loro insegnamento non può dunque essere trasposto tale e quale per valutare esperienze più elementari e spiritualmente meno pure, quelle che ora ci accingiamo a prendere in esame. Ma bisognava pure, in un primo tempo, sottolineare che l'azione di Dio nello spirito umano è capace di suscitare una reazione affettiva. Dio comunica vita e amore; colui che riceve questa comunicazione la percepisce affettivamente.

³⁷ MARIA DELL'INCARNAZIONE, *Relation de 1654*, in *Ecrits spirituels et historiques de Marie de l'Incarnation*, Beauchesne, Parigi 1930, t. II, p. 238.

³⁸ IDEM, *op. cit.*, pp. 238-239.

³⁹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, st. 17, n. 8.

È vero che solo Dio può agire direttamente nella coscienza per suscitavi moti affettivi in risposta al suo amore preveniente; è vero anche che l'azione dello Spirito tende alla realizzazione della vita. Si potrebbe dunque enunciare il seguente principio generale: la gioia, la pace, un senso di pienezza e di realizzazione sono il segno della riuscita della vita, mentre la tristezza, il turbamento dell'anima, la depressione sono segni di una dissonanza e di un disordine vitale. È questo il messaggio del Vangelo: quale Buona Novella, esso annuncia la gioia: « Il frutto dello Spirito, scriveva san Paolo, è carità, gioia, pace » (Gal 5,22).

Una pace e una gioia tanto più pressanti in quanto la vita cristiana e spirituale è sempre in espansione. Non soltanto essa tende verso una realizzazione escatologica, ma al livello della presenza dello Spirito contiene un'esigenza interiore di progresso. È possibile definirsi cristiani se non ci si sforza di iscrivere in tutta la propria coscienza e in tutta la propria esistenza i valori evangelici riassunti nelle beatitudini? In modo ancora più specifico — come abbiamo visto — lo Spirito spinge alla ricerca della vocazione personale; e proprio perché anticipa questo fine, produce mozioni che manifestano l'adeguamento dei pensieri spirituali al Disegno del Padre su di noi. Nel concetto di anticipazione possiamo ravvisare una delle chiavi di interpretazione degli *Esercizi* ignaziani. Sant'Ignazio considera infatti uno dei loro campi di applicazione privilegiato la scoperta dello stato di vita al quale Dio chiama l'esercitante. In tale prospettiva, la manifestazione di mozioni affettive è talmente normale che sant'Ignazio ne interpreta l'assenza come un segno cattivo: « Quando il direttore si rende conto che nell'anima dell'esercitante non accade nessuna mozione spirituale, consolazioni o desolazioni che siano, e che questi non è agitato da spiriti diversi, egli deve interrogarlo molto sugli esercizi: li compie nei tempi previsti? In che modo? Così pure sulle addizioni: le esegue con cura? Si informerà dettagliatamente su ognuno di questi punti »⁴⁰.

Tuttavia — ed in questo momento prende forma il problema del discernimento degli spiriti — al dinamismo spirituale

⁴⁰ IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 6.

si oppongono pesantezze e resistenze che nella loro lotta contro di esso generano moti affettivi contrari.

Bisogna notare infatti che la vita, o l'esistenza dell'uomo, non è semplice: essa si svolge a diversi livelli; tutti sono fonte di affettività, ma possono non essere in accordo tra loro. I sentimenti vitali possono contrastare con i sentimenti psichici, la tristezza per un lutto con la salute piena e, in modo più pertinente ai nostri interessi, gli stati affettivi naturali con quelli spirituali. Santa Teresa di Lisieux poteva così reputare che « tutto è grazia », anche se gli avvenimenti sembravano contraddire le sue più legittime aspirazioni, e san Francesco trovava la gioia perfetta quando gli era tolta ogni consolazione umana. Al contrario, una gioia naturale può opporsi al bene soprannaturale; ne consegue una tristezza secondo Dio che conduce alla penitenza: « Se anche, scriveva san Paolo ai Corinzi, vi ho rattristati con la mia lettera, non me ne dispiace (...); ora ne godo; non per la vostra tristezza, ma perché questa tristezza vi ha portato a pentirvi » (2Cor 7,8-9).

Una tale differenza di livelli vitali, ognuno dotato del proprio dinamismo affettivo, si è andata cristallizzando durante il corso della formazione della personalità. Allora si sono formati quelli che con sant'Ignazio abbiamo chiamato attaccamenti disordinati. Non è molto rilevante conoscerne l'origine: formazione familiare, educazione, convincimenti personali, residui di comportamenti peccaminosi; l'essenziale è metterli a nudo per restituire alla coscienza la libertà di determinarsi secondo le motivazioni della fede viva e conformemente alle impulsioni dello Spirito. Tale liberazione non si ottiene senza una severa disciplina spirituale.

Di fatto questa liberazione riveste abitualmente un carattere di tensione drammatica. Anche se ci limitiamo a considerare il conflitto tra attaccamenti disordinati e attrattive spirituali, sappiamo che esso può dar luogo a tensioni considerevoli, di cui sono pieni tanti romanzi e tante opere teatrali. Ma per essere fedeli alla prospettiva cristiana, bisogna aggiungere che l'uomo si trova ad essere l'elemento conteso in una lotta tra mondi spirituali personali di senso opposto: Cristo continua a combattere contro il Principe delle tenebre e, in noi, questa lotta fa perno sui dinamismi affettivi presenti nella coscienza. Nei suoi *Esercizi spirituali*, sia attraverso le meditazioni che attraverso le regole per il discernimento degli spiriti, sant'Ignazio assume

deliberatamente questa prospettiva. Per lui, come per gli autori più antichi, la chiave del senso della lotta spirituale si trova ad un livello superiore alla semplice psicologia, nel campo della liberazione dalle potenze cattive.

Di solito le due concezioni dell'aspra lotta di cui il cuore umano è teatro vengono contrapposte: o si sceglie la prospettiva psicologica o ci si pone su un terreno teologico.

Ma bisogna riconoscere che questi due punti di vista non possono opporsi frontalmente.

La lettura teologica delle mozioni affettive non prende posizione sulla loro struttura psicologica ma ne determina il senso spirituale, ricollegandole all'azione dello Spirito Santo in funzione della salvezza personale e della collaborazione alla Redenzione di Cristo. È chiaro che un tale senso esiste sempre. O la mozione affettiva orienta il soggetto verso una partecipazione maggiore alla grazia di Cristo o lo distoglie da essa.

Una volta ammessa questa lettura, rimane la possibilità di una investigazione psicologica la quale si sforzi di analizzare le componenti coscienti ed incoscienti delle motivazioni che agiscono sulla condotta personale. Mettendo in luce il fatto che motivazioni inconscie pesano sulla decisione che si ritiene motivata in modo puramente razionale, la psicoanalisi freudiana ha svolto in questo campo un ruolo decisivo per rinnovare la nostra comprensione del problema. La sua grande scoperta dell'esistenza di un inconscio attivo costringe ogni ricercatore ad essere prudente nel valutare i motivi dell'azione personale.

Ad uno sguardo attento e senza pregiudizi, quest'inconscio attivo si rivela complesso.

Secondo la nostra precedente analisi della consolazione senza causa, dovremmo innanzitutto ritenere che esista un inconscio attivo spirituale meglio definibile come super-conscio. L'infusione in noi della grazia e della carità introduce un nuovo principio dinamico all'interno della coscienza. Certo, nella misura in cui la nostra intelligenza attinge la sua luce ai principi della Rivelazione, esso può diventare cosciente e spingerci a realizzare i valori evangelici. Ma, in modo più nascosto, può anche operare ad esempio una certa sospensione del giudizio e dell'azione, imprimendo un sentimento di prudenza e di circospezione. Positivamente, infine, può suscitare uno slancio di amore, di fiducia, di forza, ecc.

Abbastanza vicino a questo super-conscio spirituale, e con

una struttura psichica simile, si troverebbe l'inconscio nel senso di Jung o di Viktor Frankl, che include in realtà quelle che abbiamo chiamato le aspirazioni trascendenti. Queste stanno alla base del dinamismo incessantemente rinnovato dello spirito e spronano l'immaginazione creatrice.

Il campo dell'inconscio che pone i problemi spirituali più delicati è però quello messo in luce in modo geniale da Freud e la cui esplorazione si è successivamente arricchita. Senza fermarci a discutere del valore della metapsicologia freudiana, ci limiteremo a considerare i problemi in modo empirico.

Possono pesare sul comportamento spirituale i complessi che si sono annodati nell'infanzia e che hanno potuto intralciare lo sviluppo normale dello psichismo: di qui reazioni immature di diverso tipo. Più generalmente parlando, il bisogno di affetto e in particolare il bisogno di trovare un partner può influire sulla disponibilità reale ad accettare rinunce — quali il celibato consacrato — giudicate teoricamente valide. Al contrario, il bisogno di sicurezza e di protezione agisce nel senso di un rifiuto del mondo e delle sue esigenze di lotta per desiderare un rifugio che infonde sicurezza. E la pulsione così fondamentale verso l'affermazione di sé, grazie ad una forma di creatività o alla conquista di un riconoscimento in campo culturale, può condurre alla repressione di desideri di altro genere. In tutte queste reazioni, bisogna evidentemente tener conto delle pressioni e delle intimazioni sociali: pressioni, se l'ambiente spinge apertamente l'individuo verso questa o quella via di realizzazione; intimazioni, se l'ambiente agisce in funzione di una mentalità e di una cultura che compenetra la coscienza dell'individuo.

Lo voglia o non lo voglia, l'adulto ha costruito la propria personalità integrando più o meno perfettamente tali motivazioni, le quali costituiscono altrettanti dinamismi affettivi, propulsivi o repulsivi, che influiscono sulle sue decisioni.

È chiaro infatti che l'istanza affettiva agisce secondo un principio di globalità. Come abbiamo stabilito nella prima parte del nostro studio, l'affettività costituisce il nucleo stesso della soggettività e le sue reazioni interessano sempre la coscienza totale: così il timore della morte, o anche semplicemente di un danno per la salute, può controbilanciare desideri spirituali di apostolato o di preghiera. Più generalmente parlando, colui che vive un attaccamento profondo reagisce globalmente in funzione di esso, e sovente in campi che ne sembrano ben distanti. Donde

l'insistenza degli autori spirituali sulla necessità di infrangere gli attaccamenti disordinati. Più del valore del contenuto, che può essere lecito — come la cura della propria reputazione —, importa la qualità dell'affetto. Secondo la celebre espressione di san Giovanni della Croce: « Cosa importa che un uccello sia legato con un filo sottile o con una corda? Infatti, per sottile che sia il filo, l'uccello vi resterà legato come alla corda, fintanto che non lo romperà per volare »⁴¹.

Non è necessario qui tentare una descrizione completa delle possibili reazioni del soggetto alle situazioni affettive ch'egli non vuole riconoscere o che gli pesano; possiamo però precisare alcuni esempi-tipo. Innanzitutto, la persona potrà crearsi dei dinamismi di difesa contro tutto ciò che minaccia la soddisfazione dei suoi bisogni o contraddice i suoi desideri nascosti: essa ad esempio rimuove dalla coscienza un pensiero che la fa soffrire troppo, cerca rifugio in altre occupazioni, reali o immaginarie, si stordisce in un attivismo rassicurante per la sua coscienza morale ma che lascia intatta la preoccupazione profonda, o ancora compensa come può un complesso di inferiorità; talvolta, addirittura, simula così bene quel che non è, da finire per crearsi un personaggio fittizio che giunge ad imporsi ai suoi stessi occhi.

In queste condizioni si capisce come sia estremamente difficile isolare l'origine dei moti affettivi: chi agisce? Dio, l'ambiente di formazione o di vita attuale, i desideri personali?

Posto di fronte a questo problema nel caso più importante della ricerca di uno stato di vita, sant'Ignazio propone diversi criteri. Nei suoi *Esercizi* egli descrive come si manifesti la mozione affettiva positiva, che chiama consolazione, e il suo contrario, la desolazione.

È molto significativo che nel definire la consolazione Ignazio si applichi molto di più a precisarne gli effetti che a descriverne le strutture. La sua descrizione è essenzialmente dinamica, in quanto mette in luce i diversi gradi dell'energia spirituale prodotta dalla consolazione. Questa può infiammare di amore di Dio; ad un grado minore, conduce all'amore; infine stimola e attrae alle realtà spirituali. Provvisi di tale chiave d'interpretazione, leggiamo il testo ignaziano: « Chiamo consolazione il caso in cui nell'anima si produce una mozione interiore con la

⁴¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, I, II, 4.

quale l'anima viene ad infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore, e di conseguenza non può più amare per se stessa nessuna cosa creata sulla faccia della terra, ma soltanto nel Creatore di tutte le cose. È anche il caso in cui l'anima versa lacrime che la portano all'amore del suo Signore, per il dolore dei suoi peccati, o della Passione di Cristo nostro Signore, o di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e alla sua lode. Chiamo infine consolazione ogni accrescimento di speranza, di fede e di carità, ed ogni letizia interiore che chiama ed attira alle cose celesti, e al bene proprio dell'anima, riposandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore»⁴². Per sant'Ignazio conta prima di tutto la direzione del movimento affettivo: si integra esso o meno nel processo di realizzazione spirituale dominato dalla carità? Ecco la domanda fondamentale.

Alla luce di questo principio si può inquadrare meglio il valore dei desideri naturali, siano essi innati oppure acquisiti durante la crescita. Di per sé, essi testimoniano di un dinamismo affettivo che risponde ad una prima volontà del Dio-Creatore: bisogna dunque affermare che sono buoni, *sic et simpliciter*. Essi fanno problema soltanto quando, in virtù dell'obbligazione morale o della manifestazione di una nuova volontà di Dio, sono chiamati ad integrarsi in un progetto personale più vasto o superiore: così il dovere di carità può richiedere il sacrificio di talune comodità o la vocazione alla vita consacrata implicare la rinuncia del celibato.

In funzione di queste rinunce affettive o effettive, i desideri legittimi frustrati opporranno delle resistenze il cui significato è ambiguo. Possono, certo, non essere che la testimonianza della profondità di ancoraggio di tali desideri; in questo caso, dovranno cedere davanti all'esigenza morale o all'attrattiva imperiosa della vocazione. Ma non si può escludere a priori che indichino come la volontà di Dio seconda, che si era creduto di percepire, non sia così chiara come si pensava. È il caso, ad esempio, in cui l'idea di una vocazione alla vita consacrata appare come il frutto di conclusioni astratte o della pressione dell'ambiente e non come la conseguenza di un'attrattiva divina. In quest'ultima ipotesi la coscienza, malgrado la durezza del distacco, deve ritrovare la pace e il dinamismo spirituale infuso dallo Spirito. Se invece il progetto vocazionale fosse stato artificioso, lo sfor-

⁴² IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 316.

zo per realizzarlo produrrebbe quel che sant'Ignazio chiama desolazione.

La definizione di questa desolazione nel testo degli *Esercizi* è il contrario di quella della consolazione. Dobbiamo dunque interpretarla ugualmente in termini dinamici, ma il dinamismo questa volta è di segno negativo. Ecco il testo ignaziano: « Chiamo desolazione tutto il contrario della terza regola (quella che definisce la consolazione). Per esempio tenebre dell'anima, turbamento interiore, mozione verso ciò che è basso e terrestre, inquietudine davanti alle diverse agitazioni e tentazioni, quando l'anima è sfiduciata, senza speranza, senza amore ed è tutta pigra, tiepida, triste e come separata dal suo Creatore e Signore. Infatti, come la consolazione è all'opposto della desolazione, così i pensieri che nascono dalla consolazione sono ugualmente all'opposto dei pensieri che nascono dalla desolazione »⁴³. Ancor più chiaramente della consolazione, la desolazione appartiene alla sfera affettiva; è rottura dello slancio vitale.

Essendo rottura, la desolazione si presenta sempre come disordine; ed è molto interessante osservare come la sua descrizione, lungi dall'essere simmetrica a quella della consolazione, mescoli i diversi livelli di vita: tenebre spirituali, ma anche mozioni carnali, turbamento ma anche tentazioni; noi aggiungeremo: stati depressivi perduranti. Perché un simile aggregato? Entra qui in gioco, in modo particolare, il principio di globalità caratteristico dell'istanza affettiva: tutto è collegato; e la desolazione ignaziana, considerata al di fuori dell'esperienza degli *Esercizi*, si prolunga molto spesso in stati psico-somatici negativi più o meno profondi. Per coglierne il significato conviene lasciare che se ne sviluppino le implicazioni; allora apparirà più chiaramente la natura delle resistenze che provocano la desolazione.

Se la consolazione si trova combattuta dal suo contrario affettivo, essa deve anche guardarsi da un altro pericolo proveniente dalle rappresentazioni che la accompagnano. L'affettività incontra un altro nemico che sant'Ignazio smaschera con acume: l'esercizio sofisticato dell'intelligenza. Ritroviamo qui il primato ignaziano dell'azione giusta accompagnata dalla pace e turbata dall'intemperanza razionale o dai sofismi del raziocinio. Il punto di arrivo è lo scrupolo paralizzante: « Talvolta l'anima buona, nella fedeltà alla Chiesa o al pensiero dei suoi superiori,

⁴³ *Ibid.*, n. 317.

vuole dire o fare qualcosa che deve essere per la gloria di Dio nostro Signore. Ma le viene dall'esterno il pensiero o la tentazione di non dirlo o di non farlo, per motivi speciosi di vanagloria o altri, ecc. Essa deve allora elevare il proprio spirito verso il suo Creatore e Signore. Se vede che si tratta del giusto servizio a lui, o almeno che la cosa non si oppone ad esso, deve agire diametralmente all'opposto della tentazione, rispondendole con san Bernardo: "Non per te ho incominciato, non per te finirò" »⁴⁴. Partendo da questo testo possiamo cogliere quale sia per sant'Ignazio la giusta articolazione dell'attività intellettuale e dell'affettività: l'una e l'altra devono procedere dalla profondità della coscienza e svilupparsi nella pace; quel che pone ostacolo al carattere autenticamente spirituale della loro operazione è l'influenza dall'esterno: nuovi pensieri, giochi dell'immaginazione che si proiettano in un futuro improbabile, sottigliezze senza fine di un perfezionismo paralizzante, tutto ciò impedisce l'evolversi normale dell'affettività, la cui funzione è di canalizzare le energie in vista della realizzazione di un progetto.

Nella misura in cui teniamo presente il fatto essenziale che le mozioni si inseriscono in un dinamismo globale, comprendiamo meglio che la loro interpretazione dipende in primo luogo dalla considerazione dello stato spirituale della coscienza. Se il suo dinamismo è positivo, la consolazione agisce nello stesso senso e bisogna seguirla. Se invece è negativo, la consolazione segue la china dell'anima ed è fallace; la desolazione, dal canto suo, avverte che bisogna risalire la china.

Ed è poi questa la dottrina esplicita di sant'Ignazio.

Egli fa osservare ad esempio come per la persona che si smarrisce nelle vie del peccato, la retta ragione svolge il ruolo dello spirito buono e si trovi associata alla mozione spirituale: «A coloro che vanno di peccato mortale in peccato mortale il nemico usa solitamente proporre piaceri apparenti. Egli fa loro immaginare diletteri e piaceri sensibili, per meglio mantenerli e farli crescere nei loro vizi e nei loro peccati. Con queste persone lo spirito buono adopera un metodo inverso, pungolando e rimordendo la loro coscienza mediante la legge naturale della ragione »⁴⁵. Siamo vicini alla tristezza secondo Dio di cui parla san Paolo.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 351.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 314.

Quando invece l'anima si orienta deliberatamente verso i beni spirituali, più il suo cuore si affeziona ai valori elevati e più essa diventa sensibile alla pace e alla gioia, frutti delle beatitudini evangeliche. Di conseguenza, le mozioni spirituali si eserciteranno in senso inverso al caso precedente: « Presso coloro che progrediscono intensamente nella purificazione dei loro peccati e si elevano di bene in meglio nel servizio di Dio nostro Signore, si ha il modo contrario a quello della prima regola. Poiché allora è proprio dello spirito cattivo mordere, rattristare e porre ostacoli, rendendo inquieti per falsi motivi, per impedire di andare avanti. Ed è proprio dello spirito buono dare coraggio e forze, consolazioni, lacrime, ispirazioni e riposo diminuendo e rimuovendo tutti gli ostacoli, affinché si vada avanti nella pratica del bene »⁴⁶.

Il motivo di questa diversità ci è chiaramente esposto da sant'Ignazio: quando i dinamismi affettivi dell'anima e degli spiriti coincidono, si trova rafforzata l'impressione di facilità nell'espansione vitale; nel caso contrario, la dissonanza è percepita con maggior forza e provoca la sofferenza. Osserviamo ugualmente che più l'anima si affina e più le dissonanze vengono percepite rapidamente e con forza; per l'anima delicata lo Spirito agisce non in modo tempestoso, ma come una brezza leggera: « Presso coloro che procedono di bene in meglio, l'angelo buono tocca l'anima in modo dolce, leggero e soave, come la goccia d'acqua che penetra una spugna; quello cattivo tocca in modo aspro, con rumore e agitazione, come quando la goccia d'acqua cade sopra la pietra. Presso coloro che procedono di male in peggio, gli stessi spiriti toccano in modo inverso. Il motivo ne è la disposizione dell'anima, che è contraria o simile a quella degli angeli: quando è loro contraria, infatti, il loro ingresso è rumoroso e sentito in modo percettibile; quando è loro simile, l'ingresso è silenzioso, come a casa propria, a porte aperte »⁴⁷.

Visto dalla parte dell'accompagnatore spirituale, il dono del discernimento consiste essenzialmente nella capacità di giudicare la qualità spirituale della coscienza che a lui si apre; in base ad essa egli può trarre conclusioni sul valore delle ispirazioni e dei pensieri che vengono all'esercitante o al figlio spirituale. Ri-

⁴⁶ *Ibid.*, n. 315.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 335.

troviamo così un tema fondamentale studiato all'inizio di questo capitolo: la familiarità con lo Spirito produce una trasformazione, di modo che l'anima percepisce dentro di sé gli interventi dello Spirito in virtù di una certa connaturalità con lui. San Paolo insegnava già la sostanza di questa dottrina: «Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con un linguaggio non suggerito dalla sapienza umana ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno» (1Cor 2,12-15). Come si vede, la formazione di un'affettività veramente spirituale presuppone la familiarità interiore con lo Spirito. Ma non soltanto interiore! Lo Spirito che agisce in noi altro non è se non lo Spirito di Cristo, quello che ha ispirato tutta la condotta e le parole di Gesù. Il medesimo Spirito giunge a noi attraverso il Vangelo e ci invita a realizzare nella nostra vita i valori evangelici.

La realizzazione dei valori evangelici, a sua volta, contribuisce a connaturalizzarci con lo Spirito. Di modo che l'azione retta e spirituale diventa un fattore importante della formazione dell'affettività secondo Dio. Concretamente, quest'ultima si manifesterà all'inizio attraverso resistenze a tutto ciò che contraddice il comportamento evangelico; in seguito, invece, renderà questo comportamento sempre più facile e dilettevole, in sintonia con l'azione incessante dello Spirito in noi.

4. CONCLUSIONE

Seguendo la dottrina ignaziana così completa ed elaborata sul discernimento degli spiriti, possiamo ora precisare il rapporto tra pensieri e sentire spirituale. Anche se non fanno che evocare una situazione futura, riflessioni e meditazioni suscitano, in funzione della loro consonanza o della loro dissonanza con l'io profondo, una reazione affettiva. Nel caso del progetto spirituale, questa deve essere riferita, in ultima analisi, alla presen-

za attiva dello Spirito Santo. Anticipando la realizzazione del Progetto di Dio su ognuno, lo Spirito fa sentire alla coscienza se il progetto che essa prende in considerazione, in conformità con la rivelazione di Cristo, corrisponde al pensiero di Dio. In questo senso le mozioni affettive spirituali costituiscono dei segni della volontà di Dio e in quanto tali devono essere sottoposte al discernimento e all'interpretazione.

Più l'uomo spirituale si abitua al discernimento attuale delle mozioni affettive, più egli si connaturalizza con la sfera dello Spirito, giungendo alla fine ad agire in funzione dell'abilitazione spirituale cui è pervenuto. In termini ignaziani, egli si è reso docile all'unzione interiore; in termini classici, agisce secondo i doni dello Spirito Santo. Nell'una prospettiva come nell'altra, si tratta sempre di « sentire » il desiderio dello Spirito che scruta le profondità di Dio e tutto guida con la sua Provvidenza.

È necessario ritenere che l'azione dello Spirito, considerata nella sua purezza, debba rimanere estranea ai processi abituali dell'attività della coscienza? Certo, seguendo sant'Ignazio e conformemente all'esperienza spirituale universale, bisogna sempre riservare il caso in cui lo Spirito agisca nel cuore del credente. Il più delle volte, allora, la sua operazione influisce sulle disposizioni affettive e volontarie, cosicché la coscienza segue la china del suo amore più grande. Che tale direzione sia già indicata da una precedente rappresentazione, che l'accompagni o che addirittura venga determinata successivamente, non ha molta importanza. L'essenziale rimane che il dinamismo della persona sia conforme al desiderio dello Spirito. Ecco perché, nel caso in cui il pensiero dello Spirito si manifesta attraverso una successione di moti affettivi sottomessi ad interpretazione, questo non significa che si possa dubitare del valore di un processo il quale si sviluppa nella preghiera e sotto il segno della Rivelazione divina. Procediamo ancora oltre, sempre con sant'Ignazio! Può accadere che il processo discorsivo si svolga in gran parte secondo il modo razionale. Per giudicare del suo carattere spirituale, bisogna semplicemente fare attenzione alla tranquillità luminosa del suo svolgimento: è il segno sufficiente della presenza dello Spirito. Esso si dimostrerà tanto più sicuro, se la pace ed una certa allegrezza marcheranno con il loro sigillo affettivo l'insieme del processo di ricerca.

Bisogna dunque guardarsi dal fissare indebitamente la propria attenzione sui modi della manifestazione dello Spirito. An-

che se, per eccessiva prudenza, si reputasse che tale manifestazione non può essere percepita nella sua assoluta purezza, non per questo verrebbe vanificato il valore dei processi spirituali. Lo Spirito è interiore ad ogni cosa. Il segno della sua presenza resta la pace e la gioia che contengono la certezza pratica della realizzazione personale in funzione del Disegno di Dio.

CAPITOLO X

L'AMORE DIVINO

Che la reazione affettiva sia segno della realizzazione vitale e, poiché questa è il termine del Disegno di Dio su di noi, sia anche significativa del compimento della volontà divina, lo abbiamo mostrato a sufficienza nelle pagine precedenti.

Ma il ruolo dell'affettività si limita al suo aspetto significante?

La domanda si pone in particolare nel campo della teologia cristiana. Qui interviene infatti un nuovo elemento: il dono della carità effuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rm 5,5). Lo abbiamo già osservato studiando i doni dello Spirito Santo: essi derivano in noi dalla carità che ci connaturalizza con colui che è l'amore del Padre e del Figlio. Tuttavia non abbiamo ancora tentato di precisare il modo di tale connaturalizzazione. Non sarà possibile pervenire ad una certa intelligenza di questa trasformazione spirituale, legata alla presenza della carità, esaminando la natura stessa di quest'ultima? Ecco il tema della presente ricerca.

Saremo così condotti ad affrontare un altro problema ben noto alla teologia mistica: dato che l'operazione mistica unisce strettamente conoscenza e amore, quali sono i rapporti tra queste due attività della coscienza? La conoscenza precede l'amore: simile proposizione non ha bisogno di giustificazione; è il postulato filosofico per eccellenza: non si può desiderare o amare quel che non si conosce. Ma le loro relazioni si esauriscono in questa dipendenza unilaterale? Tanto più possiamo porre la domanda, in quanto nel capitolo precedente abbiamo ammesso che Dio era capace di agire direttamente sul cuore dell'uomo e sulle sue disposizioni affettive. Può una simile azione rimanere senza influo sulla conoscenza spirituale?

Non ci si stupisca se proprio la considerazione della vita mistica permette di impostare chiaramente il problema! Se infatti

ci si attiene alla riflessione metafisica, la quale pone il suo punto di partenza in una comprensione del mondo o, come Kant e l'idealismo, nelle condizioni a priori di ogni comprensione, il primato va assegnato alla conoscenza. Un rovesciamento di posizione è possibile soltanto se si ipotizza un altro tipo di apprensione del reale. La si chiamerà intuizione, se con tale termine si intende ogni forma di percezione semplice della realtà: contemplazione estetica, percezione dei valori, rapporto interpersonale, percezione del divino. Tutta la tradizione contemplativa e mistica, da Platone fino a Bergson e a Scheler, riconosce in questa nuova modalità di apprensione una componente affettiva. Per la teologia cristiana, tale componente altro non è che la carità; per porre il problema in tutta la sua forza paradossale, ricordiamo l'espressione ben nota di san Gregorio: « Amor ipse notitia est »¹.

« L'amore stesso è conoscenza ». Riconoscere la verità di questa proposizione evidentemente vuol dire conferire all'amore una capacità ontologica: l'amore coglie il proprio oggetto e ne permette la conoscenza. Ritroviamo così il problema che ha sotteso tutta la nostra ricerca: i rapporti tra coscienza rappresentativa e coscienza affettiva. Cercare di risolverlo vorrà dire portare una luce nuova sull'affettività.

Se all'uopo facciamo ricorso alla prospettiva teologica e all'esperienza mistica che la illustra, ciò non significa che l'indagine filosofica si dichiari totalmente impotente! Ma noi constatiamo come Dio, colmando in qualche modo le aspirazioni affettive trascendenti dell'uomo, elevi l'affettività alla sfera divina. Egli la porta a compimento e, secondo la testimonianza dei mistici, tale compimento potrà essere superato soltanto nella vita eterna vera e propria.

Sorge così il problema dell'azione dell'amore divino in noi.

1. L'AMORE TRASFORMANTE

Secondo la tesi teologica generale per la quale la vita della grazia presuppone la natura e s'inserisce nelle strutture dell'es-

¹ GREGORIO MAGNO, *Hom. 27 in Evang.*, P.L. 76, 1207.

sere che le riceve, quando l'amore divino penetra nella coscienza umana opera secondo le forme attive che trova in essa. È infatti difficile concepire che una realtà appartenga alla coscienza quando le fa continuamente violenza o si installa in essa come un corpo estraneo. A tale proposito san Tommaso osservava con profondità che l'attribuire allo stesso Spirito Santo la potenza operante della carità, conduce di fatto a disconoscere la dignità di quest'ultima: « Se qualcuno considera correttamente il problema, vedrà che tale concezione svaluta la carità. Il movimento della carità non procede dallo Spirito Santo il quale muoverebbe lo spirito umano in modo tale che questo sia soltanto mosso senza essere in alcun modo principio del movimento, come se si trattasse di un corpo mosso dall'esterno. Ciò va contro il senso della libertà (*ratio voluntarii*), il cui principio deve essere interno. Ne seguirebbe che l'atto di amore non è libero (*voluntarium*); il che implica contraddizione, poiché l'amore, considerato in sé, è un atto della volontà »². Se dunque la carità appartiene veramente alla persona che ne vive, la sua operazione si mescola alle forme dinamiche di ogni amore personale.

Come descrivere l'operazione dell'amore?

La cosa più semplice è di procedere per contrasto con la struttura dell'operazione conoscitiva.

A tal fine non è necessario giustificare una teoria particolare della conoscenza, ma precisare il ruolo della rappresentazione. Appoggiandoci sul pensiero di san Tommaso per mostrare che l'attività conoscitiva produce una rappresentazione nella mente, stabiliremo un punto di partenza minimo. È chiaro infatti che le teorie procedenti dal kantismo accentuano molto di più l'importanza della rappresentazione. Al limite, lo spirito sarebbe rinchiuso nelle proprie rappresentazioni, le quali costituirebbero un mondo oggettuale di cui converrebbe in seguito domandarsi in quale misura e come si ricollegli all'essere nella sua esistenza propria.

Per il nostro intento è importante notare che il termine proprio del conoscere intellettuale non è direttamente la cosa qual è in se stessa, bensì la cosa qual è rappresentata. Similmente noi conosciamo il mondo sensibile non nella sua realtà ultima ma secondo i rapporti intelligibili che la nostra ragione stabilisce per astrazione, moltiplicandoli in un progresso senza fine. Non di-

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q.23, a.2.

versamente stanno le cose quando si tratta della conoscenza di Dio. Noi non abbiamo un'intuizione dell'essenza semplicissima di Dio, ma, una volta ammessa la sua esistenza, affermiamo su di lui una serie di attributi che riconosciamo sia inferendo dal sensibile, sia deducendo da concetti che si generano l'un l'altro. Per sottolineare la parzialità della nostra conoscenza, la consideriamo procedente da un movimento analogico che comporta un momento di negazione: Dio è giusto, ma non come può esserlo l'uomo, è giusto in modo eminente; inoltre la sua giustizia, ad esempio, si accorda con la misericordia in un'unità che trascende la nostra capacità di concepire.

Ciò equivale a dire che la nostra conoscenza del reale e anche quella di Dio è misurata dalla rappresentazione che necessariamente noi ci formiamo. Essa dunque non potrà mai essere adeguata alla realtà stessa. Sulla conoscenza di Dio, Dionigi Areopagita ha fissato la tradizione teologica in una formula ripresa poi da san Tommaso: « Poiché le negazioni sono vere nei riguardi dei misteri divini, mentre ogni affermazione rimane inadeguata, è più conveniente al carattere segreto di Colui che rimane in sé indicibile, rivelare l'invisibile per mezzo di immagini dissimili »³. Per quanto la nostra rappresentazione possa essere elaborata, rimane sempre inadeguata all'infinitudine di Dio.

Come stanno invece le cose per quanto concerne l'atto di amare? È chiaro che, come il conoscere si riferisce al vero, l'amore si riferisce al bene. Sono, questi, due aspetti universali tanto dell'essere in sé quanto dello spirito: quest'ultimo conosce e ama l'essere in quanto vero e buono, o ancora, l'essere è immediatamente oggetto di conoscenza e di desiderio.

Tra questi due atti dello spirito interviene una differenza fondamentale: mentre la conoscenza si riferisce alla rappresentazione, l'amore tende verso l'essere nella sua concreta esistenza: « Ogni essere, scrive san Tommaso, è buono perché possiede l'esse »⁴. Ogni esistente aderisce dunque a se stesso con un movimento immediato, e simultaneamente tende verso gli altri esseri nella misura in cui questi concorrono alla sua realizzazio-

³ DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, P.G. 3, 141 A, trad. MAURICE DE GANDILLAC in *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Aubier, Parigi 1943, p. 191; cfr. *Teologia mistica*, c.3.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q.21, a.2.

ne. In tal modo, sempre secondo san Tommaso, «ciò che non partecipa all'esse tende verso di esso con un certo appetito naturale. Ciò che possiede l'esse ama tale esse naturalmente e lo conserva con tutte le sue forze»⁵. L'ordine del bene è dunque quello dell'esistente, e proprio verso quest'ultimo tende la volontà sia aderendo a sé che volgendosi verso l'altro.

La differenza tra conoscere e amare viene evidenziata anche da un altro punto di vista che qui ci interessa maggiormente. Mentre la rappresentazione — il verbo interiore, per adoperare l'espressione di san Tommaso — costituisce un'entità a sé stante, non sembra si possa attribuire all'atto di amare l'altro la produzione di uno slancio che dimori nel soggetto amante. È vero che il pensiero di san Tommaso su questo punto non fu sempre così preciso. Ma uno studio attento ci mostra che egli non ha ammesso un vero e proprio parallelismo tra le operazioni intellettiva e volitiva. Ecco come si esprime nella *Summa theologiae*: «Come dall'intellezione di una cosa procede una concezione intellettuale della cosa nell'intelligenza (una parola interiore), così, per il fatto che uno ama una cosa, procede nel cuore di lui un'impressione, per così dire, della cosa amata. Secondo questa impressione, l'amato è detto essere nell'amante come la cosa conosciuta nell'intelligenza»⁶. Si noterà quell'inciso «ut ita loquar», che esprime bene la reticenza di san Tommaso. Più avanti, d'altronde, egli deplora la povertà del vocabolario, che con l'unico termine amore esprime due operazioni diverse: con "amore" si comprende il movimento verso la cosa amata e con "dilezione" si intende la produzione di uno slancio interiore. È impossibile infatti ridurre l'amore alla produzione di tale slancio interiore, dato che è proprio dell'amore il passaggio dell'amante verso l'essere amato. Un testo del *De Veritate* esprime perfettamente la differenza accentuando il rapporto della volontà all'esistente: «Ecco la differenza tra intelligenza e volontà: l'operazione della volontà termina nella realtà in cui si trovano il bene e il male; ma l'operazione dell'intelletto termina nello spirito dove si trovano il vero e il falso, come è detto nel libro VI della *Metafisica*, cap. 8, ragion per cui la volontà non ha un termine che nasca da lei per modo di operazione, mentre l'intelletto possiede in sé un termine che nasce da lui, non soltanto per modo

⁵ *Ibid.*

⁶ *IDEM, Summa theologiae*, I, q.37, a.1; cfr. q.27, a.3 e 4.

di operazione ma per modo di realtà prodotta»⁷. L'amore trasporta il soggetto fuori di sé e non può dunque essere fissato in un termine posseduto; nessuno può dire: Amo qualcuno, senza rinnovare al tempo stesso il suo atto di amore.

Quando si passa alla sfera propriamente divina, l'operazione dell'amore acquista una dimensione nuova, propriamente infinita. Poiché l'amore passa nella realtà amata, qual è in se stessa e non soltanto secondo la rappresentazione elaborata dall'intelletto, il suo passaggio in Dio lo situa nella sfera divina. Tale passaggio si trova giustificato da un secondo punto di vista, in quanto l'amore divino, che è la carità, procede da un dono nuovo concesso dallo Spirito Santo. La teologia agostiniano-tomista ci propone in merito riflessioni estremamente profonde.

Nella sua origine la carità deve essere considerata una partecipazione dello Spirito Santo. Come questi è l'Amore-persona che unisce il Padre e il Figlio, così la carità è in noi il primo dono nel quale si consuma l'alleanza tra Dio e noi. Due testi di san Tommaso ci invitano a considerare il dono della carità come un'apertura nuova di Dio a noi: «La carità sopravviene in noi per il dono interiore (*per infusionem*) dello Spirito Santo, che è amore del Padre e del Figlio, e la cui partecipazione in noi è la stessa carità creata»⁸. Tale apertura è illimitata; non c'è misura all'aumento della carità: «Considerata in se stessa, la carità non conosce termine alla propria crescita; essa infatti è una partecipazione della carità infinita che è lo Spirito Santo»⁹. Come si vede, la crescita della carità dipende dall'azione diretta dello Spirito Santo che ci è dato.

Se ora, sempre nella linea della tradizione teologica, cerchiamo di approfondire il modo di azione dello Spirito in noi, siamo rimandati al principio fondamentale: lo Spirito è l'Amore che effonde la carità nei nostri cuori (Rm 5,5). E dato che l'amore ci fa passare in Dio, per questo primo dono dell'amore Dio trasforma a poco a poco il cuore del credente.

Per descrivere la funzione trasformante dell'amore, il pensiero moderno ci fornisce ben pochi elementi. Il suo punto di riferimento infatti è sempre una comprensione del mondo nella

⁷ IDEM, *De Veritate*, q.4, a.2, ad 7m. Su questo punto, cfr. JACQUES MARITAIN, *Les degrés du savoir*, DDB, Parigi 1940, nn. 3 e 4, pp. 736-737.

⁸ IDEM, *Summa theologiae*, II-II, q.23, a.2.

⁹ *Ibid.*, q.24, a.7.

sua realtà fisica o storica. Ora, a questo livello, non vi è trasformazione d'amore; se ve ne fosse bisognerebbe piuttosto concludere, secondo la dottrina esposta sopra circa l'amore che passa nell'essere, che si produce una specie di materializzazione dello spirito, il quale diventerebbe incapace di elevarsi verso una sfera trascendente — ciò che l'esperienza globale della nostra civiltà verrebbe a confermare! Ci avvicineremmo di più al problema che stiamo studiando se prendessimo in considerazione l'amore interpersonale. In questo caso è certo che l'amore spinge alla somiglianza; ma il processo di trasformazione è stato poco studiato. Non rimane dunque che considerare per se stessa l'operazione dell'amore che si rivolge a Dio. Ed eccoci allora rimandati alle nostre precedenti osservazioni sui teologi spirituali e mistici i quali hanno cercato di precisare i modi di questa trasformazione per amore. Quale valore attribuire ai risultati della loro riflessione? Un valore apodittico? Ma a quali postulati anteriori potremmo essere rimandati, visto che l'esperienza banale interviene piuttosto in senso inverso? Accettiamo le elaborazioni teologiche degli autori mistici e dei Padri come una specie di testimonianza riflessa che ci descrive la loro trasformazione spirituale in funzione dell'amore.

Prima di tutto riprendiamo il testo di san Gregorio Magno per coglierne meglio la portata. Nel suo commentario del vangelo di Giovanni il santo Papa si ferma sull'espressione: « Voi siete miei amici » (Gv 15,15) e spiega: « Quali sono queste cose che Cristo ha udite dal Padre suo e che vuole far conoscere ai suoi servi per farne i suoi amici, se non quelle gioie della carità intima, quelle feste della patria celeste che egli imprime ogni giorno nei nostri spiriti mediante l'aspirazione del suo amore? Quando amiamo le realtà sopracelesti che abbiamo udite, conosciamo già queste realtà amate, poiché l'amore stesso è conoscenza »¹⁰. Il commento di san Gregorio Magno ci presenta lo slancio dell'amore come capace di raggiungere e di cogliere in qualche modo queste realtà eterne che sfuggono ad un'adeguata apprensione intellettuale. L'operazione dell'amore a sua volta si converte verso l'intelligenza e diventa conoscenza. Come svilupperà in seguito Guglielmo di Saint-Thierry, l'anima raggiunge Dio, ma « amato più che conosciuto, gustato più che compreso »¹¹. Sen-

¹⁰ GREGORIO MAGNO, *Hom. 27 in Evang.*, P.L. 76, 1206-1207.

¹¹ GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *In Cant. Cant.*, P.L. 180, 507 C.

za timore di sbagliarsi, si può dire che le dottrine spirituali del primo Medioevo si fondano tutte sul principio che l'amore si estende al di là della conoscenza e suscita una nuova conoscenza non-nozionistica¹².

Non soltanto l'amore si slancia verso Dio, anticipando così la conoscenza, ma il suo peso lo fa riposare nel suo oggetto per trovarvi dilettezza. Ora il riposo implica che tra Dio e l'anima non vi sia alcuna dissomiglianza; anzi, l'unione implica la similitudine. Ritroviamo qui l'antico adagio platonico: « Il simile viene percepito dal suo simile » e Plotino ne trae la conclusione: « Prenda dunque la forma di Dio e diventi bello, l'uomo desideroso di contemplare ciò che è Buono e Bello »¹³. È evidente che una simile proposizione acquista il proprio significato soltanto nella prospettiva etico-contemplativa e in funzione di un mondo trascendente. Non meravigliamoci dunque se la troviamo accolta nell'esperienza mistica cristiana. Ricordandosi forse delle sue letture platoniche, san Gregorio Niseno afferma: « La natura umana è stata dotata del libero arbitrio e si trasforma in ciò verso cui la conduce l'inclinazione della sua volontà. È dunque fatta in modo tale che può configurarsi a ciò verso cui si rivolge. A giusto titolo perciò il Verbo dice all'anima che lei è diventata bella. Separandoti dalla comunione con il male ti sei avvicinata a me. Avvicinandoti alla bellezza inaccessibile, anche tu sei diventata bella e rifletti come in uno specchio la mia stessa forma »¹⁴. Per cogliere il significato di questo testo bisogna tener presente che l'anima la quale, per amore, si unisce al Dio santissimo, per ciò stesso è tenuta a santificarsi; e poiché Dio è fondamentalmente carità essa deve vivere nella carità. È la dottrina della *Prima lettera di san Giovanni*: « Chi non ama non ha conosciuto Dio perché Dio è amore [...]. Se Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri » (1Gv 4,8.11). Inoltre, l'anima che vive della grazia è stata ricreata a somiglianza di Dio, di modo che l'esigenza della somiglianza è iscritta nel suo nuovo essere di grazia.

Di questa dottrina comune ai mistici cristiani, san Giovanni della Croce offre una testimonianza esemplare. Per lui, l'affetto

¹² Cfr. D. Sp., art. *Contemplation*, II, 2, 1948-1988.

¹³ PLOTINO, *Enneadi*, I.6.9 citato da RENÉ ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, P.U.G., Roma 1967, p. 149.

¹⁴ GREGORIO NISENO, *Commentaire sur le Cantique*, citato da J. DANIELOU, *op. cit.*, pp. 131-132.

delle cose basse abbassa l'anima: «L'affetto e l'attaccamento dell'anima alla creatura uguaglia l'anima alla creatura e più l'affetto è grande, più la rende uguale e simile, perché l'amore opera una somiglianza tra colui che ama e ciò che è amato»¹⁵. E inversamente, l'amore di Dio divinizza l'anima: «Questa fiamma (dell'amore di Dio) è un amore soave perché, trasformando l'anima in se stessa, vi è conformità e sazietà da ambo le parti; così non provoca sofferenza col variare dal più al meno, come faceva in precedenza prima che l'anima giungesse ad essere capace dell'amore perfetto. Essendovi giunta, l'anima è trasformata in Dio e gli è resa conforme, come il carbone acceso è simile al fuoco e trasformato in essa»¹⁶. Per non moltiplicare le verifiche concrete di tale principio della vita mistica sarà sufficiente citare l'esperienza di santa Teresa di Lisieux che, pur ispirandosi a san Giovanni della Croce, si appoggia soltanto su ciò che essa stessa ha vissuto. Riprendendo così un tema del Dottore mistico scrive:

«L'amore, ne ho esperienza,
 Dal bene, dal male che trova in me
 Sa trarre profitto; quale forza!
 Trasforma la mia anima in sé»¹⁷.

Questa trasformazione d'amore è un dato permanente della vita di Teresa durante i suoi ultimi anni: «Madre mia cara, lei sa i fiumi o piuttosto gli oceani di grazia che sono venuti ad inondare la mia anima... Ah, da quel felice giorno (quello dell'*Offerta all'Amore misericordioso*), mi sembra che l'amore mi penetri e mi circondi, mi sembra che ad ogni istante quell'Amore misericordioso mi rinnovi e purifichi la mia anima e non vi lasci nessuna traccia di peccato»¹⁸.

Una conseguenza importante di questa dottrina della trasformazione per amore è che l'anima trasformata diventa con-naturale a Dio che è amore. Abbiamo già notato che l'accogliere in noi lo Spirito Santo ci rende simili a lui che è l'Amore personale del Padre e del Figlio. Ora, trasformandoci nell'amore di Dio, lo Spirito ci connaturalizza anche al Mistero di salvezza

¹⁵ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, I, c.4, n. 3.

¹⁶ IDEM, *Cantico spirituale A*, st. 38, n. 14.

¹⁷ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Glose sur le divin*, 30 aprile 1896, nella vecchia edizione di *L'histoire d'une âme*, p. 372.

¹⁸ IDEM, *Manoscritti autobiografici*, A 84 r°, Queriniana, Brescia 1974.

che procede dall'amore divino. Colui che vive nell'amore e di amore, aderisce per così dire alla sorgente di tutto il Mistero, attingendovi di nuovo amore, desiderio e conoscenza. È evidente infatti che la trasformazione investe tutta la coscienza spirituale, interessando perciò la vita contemplativa e la vita pratica.

Ritroviamo una nozione già incontrata a proposito dei doni dello Spirito Santo: quella di connaturalità. Si intende con ciò un modo nuovo di sentire e di giudicare le realtà, diverso dal processo discorsivo che giunge alla chiarezza delle conclusioni attraverso una risoluzione in principi conosciuti: così, per riprendere l'esempio di san Tommaso, i principi che regolano la virtù di castità vengono conosciuti in funzione dei principi della morale applicati all'ordine della temperanza, e poi all'uso del corpo; ma li si può anche conoscere per connaturalità, come avviene nella persona che vive castamente e senza ricorrere al discorso discerne ciò che appartiene al comportamento casto.

2. AMORE E CONOSCENZA

L'applicazione di questa dottrina concerne innanzitutto la conoscenza. Già Plotino notava come la conoscenza contemplativa si fondasse sulla presenza di una somiglianza grazie alla quale lo spirito riconosceva la realtà trascendente che gli era connaturale e cui era accordato interiormente, vivendo allo stesso diapason¹⁹. La corrente affettiva che si crea in virtù della somiglianza tra conoscente e conosciuto orienta allora la conoscenza, regolandola, e poiché si tratta dell'amore derivante dalla presenza dello Spirito Santo, tale simpatia e armonia giunge fino al midollo dello spirito. Come dice Giovanni di San Tommaso: « Quest'azione dello Spirito Santo invisera in noi le cose divine già conosciute mediante la fede, la quale è un *habitus* permanente e regolatore della carità e dei doni dello Spirito Santo. Invisceramento e connaturalizzazione con le cose divine che rende l'uomo capace di penetrare meglio queste stesse cose e i misteri della fede, e di giudicare di esse quanto alla credibilità

¹⁹ Cfr. RENÉ ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, op. cit., pp. 153-154.

e alla convenienza di tali misteri»²⁰. Sotto una forma tecnica questo testo non fa che esplicitare il pensiero di san Paolo sull'azione illuminatrice dello Spirito in noi: «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo con un linguaggio non suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1Cor 2,12-16).

Se ora ci domandiamo di quale tipo sia questa conoscenza che nasce dall'affetto, dobbiamo rispondere — in conformità con il senso profondo dell'affettività da noi delineato — che si colloca nell'ordine vitale. Senza apportare un sovrappiù di rappresentazioni, essa conferisce a quelle che possediamo un peso di realtà sorgente di dinamismo; aderendo infatti a Dio nello slancio dello spirito, la coscienza si fissa nella sfera divina e allora se essa dice, come santa Caterina da Siena: «Ho gustato e veduto col lume dell'intelletto, nella tua luce, il tuo abisso, o Trinità eterna, e la bellezza della tua creatura. Per questo, guardandomi in te, ho visto che io sono immagine tua»²¹, è chiaro che i concetti di Trinità, di bellezza o di immagine non arricchiscono le loro connotazioni intrinseche ma sono considerate in funzione del loro impatto vitale e suscitano simultaneamente una reazione affettiva; e questo proprio perché il contenuto ontologico che tali concetti indicano è percepito nello slancio dell'amore.

L'apprensione della realtà divina si esercita già nei moti di fede e di speranza. Ma ora comprendiamo meglio il perché della capacità ontologica di queste virtù teologali. In esse si verifica un inizio di amore il quale porta ad aderire a Dio che si rivela. D'altra parte, più la fede e la speranza vengono esercitate secondo il modo interpersonale, più si manifesta l'efficienza dell'amo-

²⁰ GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Les dons du Saint-Esprit*, op. cit., p. 28.

²¹ CATERINA DA SIENA, *Dialogo della divina Provvidenza*, c. 167 in *Il messaggio di santa Caterina da Siena*, Ed. Vincenziane, Roma 1970, p. 173.

re. C'è sempre un parallelismo tra il movimento dell'amore e la profondità dell'incontro interpersonale: non è forse l'amore che porta verso la persona altrui, aprendo lo spazio dell'accoglienza? Viene così resa ragione del mirabile circolo che s'instaura tra le virtù teologali: più si crede, più si tende al possesso, più ci si compiace nell'unione; e più ci si unisce nell'amore, più intenso diventa il desiderio, più ferma l'adesione.

Benché i teologi scolastici non abbiano analizzato sufficientemente il carattere interpersonale delle virtù di fede e speranza (la carità è per definizione rapporto di amicizia), non è sfuggito loro che l'adesione di fede implicava un amore. Prossimo alla teologia monastica che integrava l'esperienza affettiva personale, Ugo di San Vittore affermava: « La fede comprende due cose: conoscenza ed affetto (*affectus*); nell'affetto è la sua sostanza, nella conoscenza la sua materia »²². Certo, dal punto di vista dell'elaborazione sistematica una simile formulazione appare elementare, ma almeno ha il merito di insistere sull'originalità dell'atto di fede cristiana, che implica un impegno affettivo, quello cioè che si sviluppa nel senso dell'adesione interpersonale. Senza mai scomparire del tutto, tale carattere si attenuerà nella sintesi tomista.

Di simile presenza dell'affetto nell'atto di fede sant'Alberto Magno è buon testimone. Meglio del Maestro delle Sentenze egli vuole distinguere l'atto di fede dall'operazione della carità, ma non per questo liquida l'elemento affettivo: « L'atto di amore della fede (*amare fidei*) non è l'atto di carità che è congiunto ad essa, ma il desiderio del fine (*affectionem finis*), che appartiene ad ogni virtù tendente al fine; e uscire da sé, grazie a questo desiderio o affetto, significa il progresso della fede »²³. Sant'Alberto anzi fa vedere come tale elemento affettivo costituisca la forma propria della fede. Nel testo che segue egli precisa lo stretto rapporto che intercorre tra l'adesione e la conoscenza di fede: « Se chiedi quale sia questa forma propria della virtù di fede, io dico che è una luce la quale informa l'intelletto affettivo nella sua tensione verso il fine, ed è questo l'elemento formale dell'*habitus* che dà il suo assenso a Dio »²⁴. Una simile prospet-

²² UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, lbr. I, pars X, c.2, citato in A.M. MAC. CAFERRI, *Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand* in R. Sc. Ph. Th. 29 (1940) 278-303.

²³ ALBERTO MAGNO, *In III Sent.*, dist. 23, art. 7, ad 5; *art. cit.*, p. 299.

²⁴ *Ibid.*, a. 10.

tiva mette bene in rilievo tutti gli aspetti della fede legati alla sua componente affettiva: essa è una luce, ma non estranea al cuore, visto che illumina l'intelletto affettivo; è dinamismo essenzialmente teso verso il possesso di Dio; infine è assenso personale al Dio che si rivela.

Quel che vale per la fede vale anche per la speranza, che è movimento verso il possesso di Dio, un movimento sostenuto dal costante soccorso divino. Anche in questo caso il desiderio anticipa il possesso e l'affezione tesa verso la vita eterna esercita la sua attrazione su tutto il movimento spirituale. In tutte le sue forme, imperfette o perfette, l'amore fissa il cuore in Dio e già lo stabilizza in un possesso incoativo ma reale.

Di tale processo la vita mistica costituisce l'espressione più probante. In essa l'amore acquista un'intensità eminente ed è accompagnato da una coscienza viva delle operazioni spirituali. La vita mistica mette dunque in luce il fatto che l'amore permette alla coscienza di passare dalla parte di Dio e che, in tal modo unita a lui, essa fiorisce in una conoscenza specifica. Ogni esperienza mistica contiene due elementi: uno, il più fondamentale, è un sentimento di presenza di Dio assicurato dal movimento dell'amore che ci unisce a Dio dimorante nell'anima; l'altro è una certa conoscenza.

Il modo di articolarsi di questi due elementi fa problema. Non in quanto l'amore segue la conoscenza, ma in quanto quest'ultima si troverebbe nei confronti dell'amore in un rapporto di dipendenza, visto che, di per sé, l'amore non è luce. Eppure proprio in questo senso bisognerà cercare una soluzione.

Abbiamo detto che l'amore penetra e si fissa nella realtà amata: la presenza che esso assicura permette dunque all'intelligenza, la quale si esercita nell'adesione di amore, di scrutare la realtà spirituale. Normalmente essa lo fa in funzione delle sue strutture specifiche, concettuali o simboliche: in tal modo non conosce niente di più, ma conosce diversamente. Non esce dal campo della fede, ma questa diventa luminosa. Secondo il pensiero di Giovanni di San Tommaso a proposito del dono di sapienza: « Benché la fede regoli l'amore e l'unione a Dio in quanto propone l'oggetto, tuttavia, in virtù di quell'unione per la quale l'amore aderisce immediatamente a Dio, l'intelligenza viene elevata da una certa esperienza affettiva a giudicare delle cose divine in un modo più alto di quanto non comporti, da sola, l'oscurità della fede, perché penetra e conosce che nelle cose

della fede è nascosto un contenuto maggiore di quanto la fede stessa non manifesti, trovandovi ben più da amare e da gustare nell'amore; ed a causa di questo "di più" che l'amore le fa sentire esser nascosto lì, l'intelligenza giudica in modo più elevato le cose divine in virtù di un istinto speciale dello Spirito Santo »²⁵. Nella vita cristiana infatti la fede propone sì la verità in un insieme di concetti e di simboli, ma senza evidenza intellettuale; suscitato dall'amore che fissa lo spirito in Dio, il dono di sapienza rende il mistero luminoso e vivo, ma sempre nella sua trascendenza.

È possibile trovare un'espressione che renda conto della presenza simultanea dell'elemento affettivo e di quello conoscitivo nell'operazione complessa della coscienza mistica? Senza voler imporre una terminologia stretta, ci sembra che la nozione bonaventuriana di *contuitio* possa venirci in aiuto per esprimere tale complessità. Tale nozione non ha la rigidità dell'idea di intuizione e in più suggerisce che essa stessa appartenga all'ordine dell'esperienza vissuta. Per sottolinearne il duplice carattere esperienziale e vitale, la si potrebbe tradurre con co-percezione: nell'atto stesso di conoscere il soggetto percepisce una presenza divina.

Per mettere in luce il contenuto di tale nozione, applichiamo a seguire con san Bonaventura l'*Itinerarium mentis in Deum*. Quest'opera difficile forse ci offrirà un principio di soluzione per il problema dei rapporti concreti tra amore e conoscenza mistica.

Incominciamo prima di tutto con l'inquadrare questo saggio. San Bonaventura parte dal presupposto che il suo lettore è un contemplativo alla ricerca di Dio, un uomo che vive nella fede, si esercita nella preghiera e possiede, già dimorante in sé, il Dio cercato.

L'atteggiamento della sua coscienza è di adesione globale. Capire bene questo punto è decisivo per l'intelligenza del testo bonaventuriano. Quando il Santo chiede di considerare l'ordine del sensibile quale vestigio di Dio, l'ordine del mentale quale sua immagine e l'ordine del trascendente quale sua somiglianza, presuppone che la coscienza, la quale si applica a riflettere sulle proprie operazioni di percezione, di attività razionale e in-

²⁵ GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Les dons du Saint-Esprit*, trad. RAÏSSA MARITAIN, *op. cit.*, pp. 142-143.

fine di attività spirituale trascendente, sia già fissa in Dio mediante l'amore e la fede viva. D'altra parte, l'itinerario dell'anima a Dio presenta un duplice aspetto: uno, oggettivo, definito dalle diverse intenzionalità della coscienza; l'altro, mentale, riguardante le operazioni spirituali in se stesse. Osserviamo che nel settimo grado questa distinzione scomparirà, perché allora si tratterà del passaggio radicale in Dio mediante l'amore trasformante²⁶.

Cadremmo dunque in un controsenso fondamentale se volessimo interpretare il testo bonaventuriano come una specie di dimostrazione della presenza divina in tutte le cose, mentre san Bonaventura si propone semplicemente di disegnare un itinerario di disvelamento di una realtà già tutta quanta presente²⁷.

Qual era, nel percorrere i primi gradi di questo itinerario, lo scopo perseguito dal contemplativo? San Bonaventura ce lo indica chiaramente: « Lo spirito ha co-percepito Dio (*contuitus est*) al di fuori di sé mediante le tracce e nelle tracce (cioè nel sensibile oggettivo e nelle operazioni percettive), in sé mediante l'immagine e nell'immagine, al di sopra di sé mediante la somiglianza della divina luce che brilla al di sopra di noi e in questa stessa luce »²⁸. Propriamente dunque non si trattava di un'intuizione diretta di Dio, ma di una co-percezione che accompagnava operazioni contemplative.

Così quando si tratta di percepire Dio dentro il mondo sensibile, nella sua condizione ontologica e storica, siamo condotti « a scorgere Dio nelle sue tracce [...], perché queste tracce, queste immagini e questi spettacoli ci sono proposti e dati divinamente per co-percepire Dio (*ad contuendum Deum*) »²⁹. La contemplazione del mondo consente dunque allo spirito di risalire, attraverso i segni, fino alle realtà divine significate, affinché, secondo l'espressione paolina citata da san Bonaventura, « nelle opere da lui compiute, possano essere contemplate con l'intelletto le realtà divine invisibili » (Rm 1,20).

Un simile processo è possibile perché nell'esercizio stesso

²⁶ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1891, t. V, c. 7, n. 4, p. 312.

²⁷ L'itinerario di san Bonaventura è del tutto simile a quello di Riccardo di san Vittore nel *Benjamin major*.

²⁸ *Ibid.*, c. 7, n. 1.

²⁹ *Ibid.*, c. 2, n. 11.

della percezione sensibile sono impegnate operazioni che implicitamente presuppongono una percezione vitale dell'infinitudine divina. Come potrebbe la coscienza giudicare delle realtà sensibili e della loro verità, se non elevandosi al di sopra della loro particolarità per giungere all'universale? Secondo la dottrina agostiniana, seguita qui da san Bonaventura, conoscendo il mondo sensibile, lo spirito co-percepisce la luce eterna, che non soltanto ha prodotto tutte le cose ma le conserva e ne assicura la distinzione³⁰. Certo, né sant'Agostino né san Bonaventura pensano che ognuno, in ogni conoscenza sensibile, co-percepisca in atto questa luce eterna, ma lo spirito può essere condotto ad inferirla e dunque, poiché Dio è presente allo spirito, a prenderne in qualche modo coscienza.

Nell'attività contemplativa, soprattutto quando come nei gradi successivi lo spirito prende coscienza del proprio essere, immagine restaurata di Dio, tale co-percezione diventa più esplicita. Ritroviamo allora tutta la tradizione mistica che in questa attività ravvisa la presa di coscienza della realtà soprannaturale da parte di un'anima ricreata ad immagine di Dio e nella quale, mediante l'amore, la Trinità stabilisce la propria dimora. Grazie alla redenzione di Cristo, infatti, il rapporto dei sensi con il mondo è stato rettificato e l'anima è resa ormai capace « di una co-percezione (*contuitus*) di se medesima e della Verità eterna che abita in lei »³¹. Successivamente, quando si eleva all'idea del Bene, passa dalla considerazione di Dio nei suoi aspetti essenziali « alla co-percezione della Trinità beata »³², poiché il Bene è fecondo e di per sé si comunica. Anche qui non si tratta di una deduzione della Trinità, ma del suo disvelamento attraverso la contemplazione dell'idea di Bene e di amore, « se, prosegue il Santo, mediante l'occhio del tuo spirito sei in grado di co-percepire la purezza della bontà, che è l'atto puro del principio amante della carità »³³.

La prospettiva bonaventuriana presuppone quindi che l'amore abbia già fissato il cuore in Dio e orienti continuamente lo sguardo verso di lui. Dio non viene scoperto e poi affermato al termine di un processo dialettico; egli è disvelato alla coscienza

³⁰ *Ibid.*, c. 2, n. 9.

³¹ *Ibid.*, c. 4, n. 2.

³² *Ibid.*, c. 6, n. 1.

³³ *Ibid.*, c. 6, n. 2.

za che lo possedeva e lo ritrova nella natura, poi in sé, e infine nel proprio centro più segreto fatto a sua immagine e ricreato alla sua somiglianza. Tale è il processo mistico.

Tale è anche la realtà cristiana. Lungi dall'essere arida adesione ad un sistema ideologico formulato in proposizioni, la fede è viva quando, mediante la carità, la realtà di grazia diventa principio di vita. Il cuore vive in Dio. Il privilegio del mistico non è quello di possedere un'altra ricchezza, ma di prenderne una coscienza più stabile e più intensa.

L'esempio più tipico, in questo senso, lo troviamo nella conoscenza mistica della Scrittura, come ce la descrive Maria dell'Incarnazione. La Beata ci parla infatti della sua conoscenza delle massime del Vangelo, conoscenza che deriva dall'adesione cordiale al Verbo incarnato. Una simile conoscenza non è più una semplice spiegazione nozionistica ma trasforma la coscienza, conducendola ad un impegno pratico immediato: «Ho cercato rifugio, scrive Maria dell'Incarnazione, nei possedimenti e nei tesori del mio Sposo celeste, i quali altro non sono che le sacrosante massime del Vangelo sgorgate come torrenti dalla sua bocca divina. Se egli mi ha detto: "Fate del bene a coloro che vi fanno del male (Mt 5,44), è questa una legge che mi sembra egli abbia scritto nel mio cuore con un'efficacia tutta d'amore: è quel che sperimento all'occasione, non mortificandomi, ma seguendo una propensione ed un'inclinazione che mi conduce a questo, in virtù dell'impressione e della massima del mio divino Sposo»³⁴. La conoscenza della dottrina evangelica, inoltre, non è statica ma si adatta ai diversi stati della vita spirituale. Essa è infusa dallo Spirito e il suo significato si arricchisce costantemente: «Nel seguito del tempo e secondo i cambiamenti di stato, prosegue la Beata, le operazioni dello Spirito di Dio cambiano nei loro effetti, in riferimento allo stato in cui l'anima entra, di modo che un brano della Sacra Scrittura opererà in un dato momento e in un senso cose affatto diverse che in un altro, ma sempre con maggior perfezione, non nei confronti di Dio che è immutabile, ma nei confronti dell'anima che avrà le sue crescite spirituali, e con soddisfazione fino alla fine»³⁵. Non è

³⁴ MARIA DELL'INCARNAZIONE, *Relation de 1654*, in *Ecrits historiques et spirituels*, DDB, Parigi 1930, p. 423.

³⁵ *Ibid.*, p. 425; la parola «soddisfazione» è stata corretta con «santificazione», ma certamente a torto; cfr. II, p. 238.

possibile indicare con maggior precisione che una simile conoscenza segue lo sviluppo stesso della vita operando quel che significa: « Erano illuminazioni, precisa Maria dell'Incarnazione, che contenevano la loro certezza e la loro efficacia ». Da tale punto di vista esse sono del tutto simili alle parole sostanziali di cui parla san Giovanni della Croce; anche queste « imprimono nell'anima in modo sostanziale quel che significano »³⁶ e sono « per l'anima vita e virtù »³⁷.

Riusciamo ora a comprendere meglio l'azione sempre un po' stupefacente dell'amore che illumina. L'amore non crea la luce, ma, facendo penetrare la coscienza all'interno del suo oggetto e connaturalizzandola con esso, risveglia l'intelligenza, la applica al suo oggetto e le conferisce una dimensione vitale. Se potessimo proporre un paragone, troppo elementare per applicarsi veramente ad un'operazione così elevata, evocheremmo il ricordo di « esperienze » d'altri tempi: un lucignolo che si spegneva all'aria normale ritrovava improvvisamente, se tuffato nell'ossigeno, vigore e luminosità. Così è della luce della fede! L'amore la immerge in una sfera divina dove acquista nuovo splendore.

Dio infatti, lungi dall'essere un oggetto inerte, non cessa di vivere e di comunicare la sua vita in colui che ama. Nuove capacità vengono date all'anima, ciò che riempie i mistici di meraviglia. Limitiamoci qui a citare san Giovanni della Croce in un testo che descrive il vigore e l'intensità della conoscenza e dell'amore immersi in Dio: « Oltre che abbandonarsi a Dio, le potenze dell'anima mandano a Dio in Dio quegli stessi splendori che hanno ricevuto, con una gloria di amore, essendo inclinate a Dio in Dio; ed esse sono diventate come fiaccole accese negli splendori delle fiaccole divine, che restituiscono all'Amato la stessa luce e calore d'amore che ne ricevono »³⁸. Qui non si tratta più tanto di distinguere le operazioni di conoscenza e di amore, perché tutta la coscienza spirituale è passata dalla parte di Dio.

In modo più semplice ma non meno profondo il Vangelo ci mostra anche come l'incontro interpersonale produca lo stesso movimento di passaggio nell'altro e di illuminazione. Così, nel racconto dell'apparizione del Signore ai discepoli di Emmaus,

³⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, II, 31, n. 1.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ IDEM, *Fiamma viva*, st. 3, n. 77.

san Luca sottolinea la trasformazione del cuore e dell'intelligenza operata dalla presenza di Gesù: « E avvenne che quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista. Ed essi si dissero l'un l'altro: "Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?" » (Lc 24,30-32). Certo, Cristo stesso aveva interpretato le Scritture che lo riguardavano. Ma bisognava che grazie alla loro fede viva i discepoli, contrariamente agli scribi e ai farisei, avessero aperto il loro cuore alla Parola e lo avessero fatto dimorare in Cristo.

3. IL RIPOSO AFFETTIVO

L'amore che stabilisce la propria dimora in Dio tende di per sé a trovarvi riposo. È una nozione ben conosciuta ai mistici ma non estranea all'esperienza comune. Nell'amicizia il mutuo compiacimento conduce ad una presenza vicendevole, gustata dalla coscienza affettiva. Il segno più chiaro è che — come abbiamo notato — l'amicizia si crea la propria forma di durata, simile all'attualità dell'istante eterno.

Questa nozione di un riposo nella reciproca interiorità interviene ancor di più nella coscienza dell'unione affettiva con Dio. Già la Sposa del *Cantico* aveva affermato: « Io dormo, ma il mio cuore veglia » (Ct 5,2), indicando così che anche nel sonno, quando il rapporto sensibile con il mondo è sospeso, il cuore rimane vigile, senza mai abbandonare il ricordo dell'Amato che suscita i sogni. Molti mistici hanno ripreso questo tema. Per non citare che san Bernardo, notiamo che questo riposo è luminoso e che in esso la memoria si riempie misteriosamente: « Qui (nell'unione), per poco tempo, cioè circa mezz'ora, essendosi fatto silenzio nel cielo, ella riposa dolcemente negli abbracci desiderati; dorme, è vero, ma il suo cuore veglia, perché per mezzo di esso scruta, durante questo tempo, gli arcani della verità di cui tra poco, quando sarà rinvenuta in sé, il ricordo la nutrirà »³⁹. La sospensione dei sensi esterni conduce il senso inte-

³⁹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De grandibus humilitatis*, VII, 21, (P.L. t. 182, c. 933); Vrin, Parigi 1947, p. 128.

riore a vigilare in presenza di Dio. Il sonno qui non è che un'altra modalità di vita spirituale, in cui le operazioni abituali cessano per lasciare il posto ad un'operazione diversa; subentra un altro senso: « Questo sonno vivo e vigile illumina maggiormente il senso interiore e, respingendo la morte, dà una vita eterna. In verità, si tratta di una dormizione che tuttavia non assopisce il senso ma lo porta (verso Dio) »⁴⁰.

Si comprende così la differenza tra il riposo contemplativo e il vuoto della coscienza, che certuni propongono come il mezzo, se non il fine, di tutta l'attività della meditazione trascendentale. In questa verrebbero soppressi tutti gli stati particolari della coscienza empirica per accedere alla vera coscienza la quale non contiene più altro che se stessa. Tale posizione però nasconde un pericolo sottile già notato da santa Teresa d'Avila: dal fatto che l'intelletto cessa di discorrere non consegue immediatamente che l'anima sia immersa nella contemplazione.

Perché ciò avvenga bisogna che « l'amore sia già desto »⁴¹. Solo allora la coscienza opererà secondo una diversa modalità. Santa Teresa, fedele in questo alla psicologia del Cinquecento spagnolo, attribuisce alla volontà la produzione di tali atti spirituali: « Essa deve applicarsi senza violenza e senza rumore ad impedire i discorsi dell'intelletto, ma non a sospenderli; lo stesso dico per l'immaginazione. È bene al contrario che si ricordi di trovarsi alla presenza di Dio, e consideri chi Egli è. Se ciò che l'intelletto prova in se stesso lo rapisce, tanto meglio; ma non cerchi di comprendere che cosa sia, perché tale favore è concesso alla volontà »⁴².

Possiamo cercare di approfondire un poco quel che santa Teresa attribuisce all'operazione della volontà. La difficoltà incontrata dalla Santa è dovuta al fatto che ella non dispone di altri schemi all'infuori della distinzione intelletto-volontà. Dal canto nostro, possiamo suggerire un'analisi più spinta dell'ordine della conoscenza, analisi che d'altronde può appoggiarsi sulle formulazioni di altri mistici.

Ammetteremo allora che accanto alla conoscenza oggettiva esiste un'altra conoscenza, vitale, a-concettuale e a-catego-

⁴⁰ IDEM, *In Cant. cant.*, sermo LII, 3; P.L. 183, col. 1031, citato *ibid.*, p. 128, nota 4.

⁴¹ TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, IV, c.3.

⁴² *Ibid.*, p. 885. La Santa rimanda al *Cammino di perfezione*, c.31.

riale, costituita prima di tutto dalla coscienza di un sentimento di presenza che, se appartiene alla coscienza affettiva e cresce insieme all'amore unificante, contiene nondimeno un elemento di coscienza intellettuale. Ancora secondo la descrizione di san Bonaventura: « Tale amore trascende ogni intelligenza e ogni scienza [...]. Ne segue che quando lo spirito, in quest'unione, è congiunto a Dio, dorme in qualche modo, e in qualche modo veglia... Solo la potenza affettiva veglia, imponendo il silenzio a tutte le altre potenze e allora l'uomo è estraneo ai sensi e si trova in estasi, e ode parole segrete che all'uomo non è lecito dire perché risiedono unicamente nel cuore (*in affectu*) »⁴³.

Nell'esperienza comune, le forme che si avvicinano a questa conoscenza in cui la coscienza affettiva si congiunge con la coscienza intellettuale sono la conoscenza interpersonale e la conoscenza simbolica. Nella prima l'amore, mentre provoca il desiderio di conoscere la persona amata in tutte le sue dimensioni, opera una conoscenza specifica che appartiene al sentimento di presenza; conoscenza non-comunicabile e la cui condizione è l'accoglienza e l'apertura vicendevoli, ma pur tuttavia conoscenza reale. Ad essa si applica l'esclamazione di sant'Agostino: « Da mihi amantem, et sentit quod dico ». Anche la conoscenza simbolica ha bisogno che lo spirito sia già fisso mediante il desiderio e l'amore nella sfera spirituale cui deve condurre. Allora la percezione sensibile dell'immagine, senza dover passare per lo stadio concettuale, si slancia verso l'alto giungendo fino alla realtà trascendente. Così in particolare avviene per la contemplazione dei misteri di fede proposti nel Vangelo: dalla percezione del messaggio e dell'umanità di Cristo si passa con un unico movimento all'adesione a Dio: « Chi vede me vede il Padre » (Gv 14,9).

Conoscenza oggettuale e coscienza affettiva non possono essere semplicemente giustapposte; la seconda infatti appartiene alla coscienza di sé, la cui condizione di possibilità è la capacità di riflessione totale dello spirito. Eccoci dunque rimandati ad una radice comune, quella che l'antropologia semitica chiamava cuore. Secondo il pensiero di un grande esperto « il cuore, organo centrale e misterioso della vita, è diventato presso i Semiti la sede e il principio di tutti gli affetti e di tutti i moti dell'ani-

⁴³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In Hexaemeron*, II, 30, in *Opere*, t. V; p. 341.

ma: ecco perché *labat, leb e libbu* compaiono in un gran numero di locuzioni che testimoniano di una psicologia sommaria e fanno supporre che al cuore venisse riferito tutto ciò che è proprio dell'uomo, sia nell'ordine dei sentimenti che in quello dell'intelligenza e della volontà»⁴⁴.

Non sembra possibile trovare un termine più evocativo di quello di cuore per significare il centro dove si radica la coscienza profonda, al tempo stesso affettiva e intellettuale.

Abbiamo racchiuso sotto il termine « cuore » il principio della conoscenza interpersonale e della conoscenza simbolica. Che la prima si riferisca alla coscienza affettiva non richiede molte spiegazioni. Possiamo invece soffermarci sull'analisi della seconda per mostrare che anch'essa si ricongiunge alla coscienza affettiva; entrambe seguono la stessa traiettoria vitale che dalla coscienza, attraverso la percezione mondana, passa fino alla sfera spirituale⁴⁵.

E se ci poniamo nell'ordine dell'esperienza spirituale profonda, questa correlazione si affermerà in modo decisivo. Il mistico, infatti, sperimenta di continuo l'infinitudine del suo desiderio, sempre appagato da Dio e sempre risorgente. Sotto la forza dominante del desiderio di Dio tutti i moti affettivi si orientano nella stessa direzione: il rapporto con il corpo, la relazione con il mondo, i legami personali; ogni slancio può diventare vettore del desiderio spirituale. Ora, è precisamente questo il senso dell'attività simbolica: partire da un certo livello relazionale appoggiato su una rappresentazione per elevarsi ad un altro livello; così Dio è per noi padre, pastore, roccia, forza...

Ci rendiamo conto allora che i simboli più semplici, portatori dei sentimenti vitali immediati, sono anche i più atti a fungere da veicolo al movimento spirituale. La liturgia vi fa ricorso quando descrive la vita eterna come luogo di frescura, di luce e di pace. Lungi dal degradare il senso della trascendenza, essi ne accentuano il carattere vitale.

In tal modo può svilupparsi un sapere spirituale sorretto dal simbolo. Proprio perché non è separabile dal suo dinamismo af-

⁴⁴ PAUL DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Lecoqffre Gabalda, Parigi 1923, pp. 113-114.

⁴⁵ Cfr. CH. A. BERNARD, *Symbolisme et conscience affective*, in *Gregorianum* 61 (1980) 421-448.

fettivo, il simbolo non possiede un vero equivalente concettuale; per formare un concetto, infatti, bisogna che lo spirito immobilizzi l'oggetto e lo racchiuda in una forma; soltanto in seguito il processo dialettico si sforza di restituire movimento al concetto. Il sapere simbolico rimane dunque misterioso; più vicino alla percezione sensibile in virtù del suo radicamento nel rapporto col mondo, ma con un accesso reale alla sfera spirituale in virtù del dinamismo affettivo che lo sorregge. Secondo l'espressione di san Bonaventura: « Là dove l'intelletto trova il suo limite, il cuore prosegue il movimento »⁴⁶.

Grazie al movimento simbolico i sensi, che raggiungono la sfera divina, pervengono a dignità spirituale. Eccoci in presenza di un altro aspetto della vita spirituale e mistica condensato nella dottrina dei sensi spirituali⁴⁷. Noi ci limiteremo ad indicarne il rapporto con l'istanza affettiva.

In questa ricerca avremo ancora per guida san Bonaventura: non soltanto perché ci presenta un pensiero compiuto sulla funzione dei sensi spirituali nella vita mistica, ma anche perché lo spazio da lui riconosciuto all'affettività nel processo contemplativo ci permette di comprendere meglio la natura dei sensi spirituali.

Conviene innanzitutto precisare la nozione stessa di senso spirituale⁴⁸. Con ragione Karl Rahner insiste sul fatto che non si tratta di concepire nuove facoltà le quali siano un doppione dei cinque sensi corporali: si moltiplicherebbero così le entità, senza bisogno reale. I sensi spirituali sono atti o meglio, forse, l'attualizzazione di capacità spirituali derivanti dalla grazia: « I sensi spirituali non indicano nuovi *habitus* ma esprimono lo stato perfetto e la messa in opera (*usum*) degli *habitus* di cui abbiamo parlato »⁴⁹. Se sono chiamati sensi spirituali, è per il fatto

⁴⁶ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *III Sent.*, dist. 31, a.3, q.1, conclusio « *Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus* ».

⁴⁷ A questo riguardo, lo studio più completo è quello di FRIDOLIN MARXER, *Die inneren geistlichen Sinne*, Herder 1963. In precedenza il problema era stato studiato da K. RAHNER: *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in R.A.M. 13 (1932) 113-145, poi *chez saint Bonaventure*, in R.A.M. 14 (1933) 263-299 (vets. it. K. RAHNER, *Teologia, dall'esperienza dello Spirito*, Edizioni Paoline 1978, pp. 133-163 e 165-208).

⁴⁸ K. RAHNER, *La doctrine des sens spirituels au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure*, in R.A.M. 14 (1933) 263-299 (vets. it. in K. RAHNER, *op. cit.* alla nota prec., pp. 165-208).

⁴⁹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *III Sent.*, dist. 34, a.1, q.1.

che la loro attualizzazione prolunga l'attività percettiva seguendo la traiettoria simbolica.

Se la nostra interpretazione del Dottore serafico è esatta, l'emergenza di sensi spirituali o interiori deriva da due condizioni ontologiche della vita cristiana.

Da una parte, come abbiamo già notato commentando l'*Itinerarium mentis in Deum*, l'attività sensibile non deve essere concepita come indipendente dalla coscienza totale: nei capitoli 1 e 2 dell'*Itinerarium*, il Santo si è elevato alla contemplazione divina non soltanto mediante i dati sensibili ma acquistando una coscienza riflessa dell'attività percettiva; nel capitolo 3 egli contempla Dio attraverso quell'immagine naturale della Trinità che è lo spirito umano; e nel capitolo 4 la contemplazione viene esercitata contemplando il primo principio in noi stessi; mediante le virtù teologali l'anima viene purificata, illuminata e perfezionata mentre si volge verso il Verbo increato, portatore del soffio di vita (*inspiratum*) e incarnato. Ed è allora che l'anima attualizza, recuperandoli, i propri sensi spirituali, lei che prende coscienza di essere la sposa del Verbo. Tale coscienza tuttavia è possibile soltanto perché il Verbo, incarnandosi, è divenuto la via e per ciò stesso chiama i sensi a partecipare alla contemplazione. Per comprendere bene il quarto grado della contemplazione è dunque necessario considerare che esso integra il secondo, in cui le realtà invisibili di Dio si manifestavano in segni sensibili; è necessario considerare tali segni nella loro rappresentazione naturale, nella prefigurazione profetica, a partire dall'attività degli angeli che si servono del sensibile, o in funzione dell'atto specifico di Cristo che istituisce i sacramenti⁵⁰.

D'altra parte, come osserva espressamente san Bonaventura, l'emergere dei sensi spirituali presuppone un clima affettivo: «Avendo l'anima recuperato i propri sensi (spirituali), quando vede, ode, sente, gusta e abbraccia il suo Sposo, essa può cantare, come la Sposa del *Cantico*, ciò che si è compiuto nell'esercizio della contemplazione secondo questo quarto grado che nessuno comprende se non colui che l'ha ricevuto, perché consiste piuttosto in un'esperienza affettiva (*affectualis*) che in una considerazione razionale»⁵¹. Ma perché questa necessità dell'amore? Perché senza il dinamismo dell'amore l'attività sensibile non

⁵⁰ *Itinerarium mentis in Deum*, c.2, n. 12.

⁵¹ *Ibid.*, c.4, n. 3.

può accedere alla sfera spirituale. Ma se la coscienza totale è presente sin dalla percezione sensibile e simbolica, bisogna dire che l'amore può portare i sensi fino in Dio, passando per quella via che è il Cristo incarnato.

Allora non vi è più bisogno di considerare le attribuzioni oggettive delle operazioni sensibili quali oggetti formali distinti. Tutta la coscienza sensibile — il senso interiore secondo l'espressione bonaventuriana — è coinvolta nella percezione simbolica. Dio stesso viene co-percepito in quest'attività eminentemente spirituale. Il motore di tale movimento è l'*affectus*, il cuore posseduto dalla carità.

Anche se non volessimo seguire in tutto il suo rigore la sistematizzazione di san Bonaventura riguardo ai sensi spirituali, dovremmo almeno convenire che la contemplazione opera una trasformazione della sensibilità.

A dire il vero, tale processo di trasformazione appartiene già all'attività simbolica. Per convalidare tale asserzione possiamo far riferimento ai lavori di Charles Baudouin e in particolare al suo articolo sulla funzione spirituale della sensazione⁵², in cui egli mostra come la sensazione si integri nella coscienza personale totale. Tale funzione tuttavia si può desumere anche dai principi generali che guidano questo studio. Allorché infatti si considera l'attività simbolica come quella che impegna la totalità della coscienza in un'operazione eminentemente vitale — non si tratta forse di proseguire il movimento della percezione del mondo fino alla sfera dello spirito? —, è chiaro che il raggiungimento del termine si ripercuote sull'insieme del processo. Ora, nell'ordine spirituale, tale raggiungimento è effettuato dal dinamismo dell'amore che fissa il cuore in Dio attirando a sé la totalità della coscienza.

Secondo la prospettiva scolastica, diremo che la trasformazione della sensibilità avviene in virtù di una certa ridondanza su di essa dello stato spirituale. Al culmine della vita mistica, spiega san Giovanni della Croce, « la sensibilità è ormai riformata e purificata e resa conforme alla parte spirituale, di modo che non soltanto non turba lo spirito, ma anzi si unisce ad esso, partecipando ai suoi beni »⁵³. Certo, come spiega il Santo, non si

⁵² CHARLES BAUDOUIN, *La sensation, fonction spirituelle*, in *Nos sens et Dieu*, coll. *Études carmélitaines*, DDB, 1954, pp. 141-153; vedi anche CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Alba 1984², cap. 9.

⁵³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A*, st. 39, n. 1.

tratta di una capacità immediata di apprensione del divino da parte dei sensi, ma di una ridondanza (*redundancia*) dello spirito sul senso.

Che questo riflusso comporti una partecipazione affettiva, deriva dal rapporto costante tra l'operazione vitale e la sua risonanza affettiva, come afferma anche il Dottore mistico per eccellenza: « Per una certa ridondanza dello spirito, i sensi ricevono quella refezione e quella dilettazione mediante le quali tali potenze e sensi corporali sono attratti al raccoglimento interiore in cui l'anima allora beve i beni spirituali, il che è piuttosto uno scendere a vederli che non un gustarli essenzialmente. Tuttavia essi gustano (come abbiamo detto) la ridondanza comunicata loro dall'anima »⁵⁴.

Se tutto l'uomo entra nella gioia, secondo il senso e secondo lo spirito, egli è totalmente riconciliato con se stesso. Ma una simile riconciliazione non può essere ottenuta senza che al tempo stesso avvenga una riconciliazione con la natura e con gli altri: i sensi infatti, essendo strumento di questo rapporto, non possono essere appagati senza che l'oggetto di questo rapporto venga accolto in una perfetta armonia. È questa, secondo E. Leclerc, la lezione profonda del *Cantico delle creature* che esprime la gioia perfetta di san Francesco d'Assisi: « Questo cantico che proclama la fraternità di tutti gli elementi cosmici è l'espressione poetica di una riconciliazione dell'uomo con la totalità del suo essere, e con l'Essere stesso nella sua pienezza: riconciliazione mediante la quale l'uomo si apre al mistero più che luminoso del mondo. L'Essere tutto intero viene qui incontrato e celebrato come luce »⁵⁵. La gioia sgorga dall'essere completamente aperto alla totalità dell'Essere.

Soltanto l'affettività poteva svolgere questo ruolo unificatore, perché nell'ordine della conoscenza oggettiva è troppo grande la disparità, per non dire l'opposizione, tra senso e intelletto. Legata all'esistente, la percezione sensibile, come abbiamo detto, rimane particolare e, se pur suscita la reazione vitale affettiva, non è assolutamente in grado di distanziarsi dal mondo per assicurare il dominio dell'uomo. È questo invece il ruolo della

⁵⁴ *Ibid.*, n. 6.

⁵⁵ ELOI LECLERC, *Le cantique des créatures ou les symboles de l'union*, Fayard, Parigi 1970, p. 249 (trad. it. *Il cantico delle creature ovvero i simboli dell'unione*, SEI, Torino 1971).

ragione, la quale però paga il suo potere di oggettivazione dominatrice a prezzo di una rottura con il mondo e con la percezione che le serviva di strumento nel suo rapporto con l'esistente. Nell'ordine spirituale la ragione è meno dominatrice, perché Dio non lo si può racchiudere in concetti; essa sperimenta così la propria limitatezza. Subentra allora l'amore comunicato da Dio stesso. L'amore passa in Dio. Per assicurare tale passaggio è sufficiente che Dio venga designato autenticamente dalla fede. Che importa allora se la fede offre Dio in un concetto o in una percezione simbolica! Il moto affettivo si effettuerà autenticamente. Rivincita del sensibile voluta da Dio che ha mandato in questo mondo visibile il proprio Figlio, la presenza sensibile del quale si prolunga nei sacramenti, nel mondo in cui egli si rivela e nella Scrittura che contiene la storia della Redenzione.

Al livello in cui siamo giunti ora, i rapporti tra intelligenza e affettività sono di reciproca inclusione. Di per sé, la comprensione del mondo si prolunga in una presa di posizione affettiva di consenso e di accettazione, e accidentalmente di rifiuto e di ostilità; similmente, ogni conoscenza spirituale risveglia e accresce l'amore. Ma l'amore, in realtà, è presente lungo tutto il corso del processo spirituale. Incoativo nella fede, l'amore assicura l'ancorazione del cuore nella parola di Dio e la sua adesione alla luce divina, al di là delle oscurità e delle esitazioni. In modo molto più generale l'unione operata dall'amore avvolge e sostiene tutte le attività della conoscenza spirituale, siano esse speculative o simboliche. Se si deve pensare ad una certa riconciliazione della coscienza, inizialmente dicotomica, l'esperienza mistica ne fornisce la forma più perspicua e più profonda.

Bisogna sempre tener presente che il processo mistico implica come propria condizione di possibilità un'unificazione interiore della coscienza: a partire dai primi momenti di raccoglimento essa giunge al suo centro più profondo. Là scopre Dio e correlativamente percepisce se stessa come immagine di Dio: tale è la sua natura originale e per così dire la sua essenza. In questo stato di unificazione permangono ovviamente le distinzioni tra memoria, intelligenza e volontà, ma l'anima gode di una nuova coscienza: percepisce ed aderisce alla propria unità radiale. Scopre così di essere immagine di Dio-Trinità nella misura stessa in cui memoria, intelligenza e volontà manifestano la loro distinzione nell'unità. In breve: la coscienza vede rivelarsi a se stessa la propria radice ontologica donde emanano le potenze.

E tale radice spinge le proprie diramazioni fin nella sensibilità. Allora, secondo l'espressione di san Bonaventura, essa recupera i suoi sensi. E allora diventa pure capace, nei confronti di Dio, delle operazioni vitali più profonde perché sono le più semplici. Scrive san Giovanni della Croce: « Si tratta di tocchi sostanziali di unione divina tra Dio e l'anima », « i tocchi divini dell'amorosa sostanza di Dio nella sostanza dell'anima »⁵⁶.

Rimane ora da affrontare un'ultima questione: al termine di questa unificazione che porta la coscienza ad operare in modo molto semplice, non si dovrebbe giungere ad una sospensione di ogni operazione? Non deve l'anima, per usare il termine dei mistici cristiani, entrare nel silenzio? Questo vorrebbe dire che cessa perfino l'operazione dell'amore.

Il testo più probante per descrivere tale esperienza è quello con cui si apre la *Teologia mistica* di Dionigi Areopagita; esso viene citato da san Bonaventura quando suggerisce, alla fine dell'*Itinerarium*, quello che può essere lo stadio finale della contemplazione: « Trinità sovraessenziale e più che divina e più che buona, tu che presiedi alla divina sapienza cristiana, guidaci non soltanto al di là di ogni bene, ma addirittura al di là della non-conoscenza fino alla più alta cima delle Scritture mistiche, là dove i misteri semplici, assoluti e incorruttibili della teologia sono velati nella Tenebra più che luminosa del Silenzio: è nel Silenzio infatti che si apprendono i segreti di questa Tenebra »⁵⁷.

Ecco il senso ovvio di questo testo: la conoscenza mistica si pone al di là di ogni conoscenza oggettuale. Come consiglia, un po' più avanti, Dionigi al discepolo Timoteo: « Esercitarti incessantemente nelle contemplazioni mistiche, abbandona le sensazioni, rinuncia alle operazioni intellettuali, rigetta tutto ciò che appartiene al sensibile e all'intelligibile »⁵⁸. Tale silenzio comprende anche la cessazione delle volizioni particolari, di ogni desiderio e di ogni aspirazione; e, beninteso, il rigetto di ogni immagine formale.

Che tale stato di silenzio delle operazioni abituali duri poco,

⁵⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Nocte oscura*, II, c.23, nn. 11-12.

⁵⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, c.7, n. 5, citando Dionigi: *Teologia mistica*, P.G. 3, col. 997 AB. Abbiamo ritoccato la traduzione di Gandillac, in particolare preferendo il termine « velati » (usato da san Bonaventura) all'espressione « si rivelano ».

⁵⁸ *Ibid.*, 997 B.

lo si concederà tanto più volentieri, in quanto permane una certa coscienza di sé, e questa suscita qualche rappresentazione sia pure vaga e generale. Quella che si presenterà più facilmente assumerà la forma dei grandi simboli illimitati: il mare, l'abisso, il fuoco, ma anche delle nozioni trascendenti: essere, maestà, Dio, tutto, ecc.

Quel che più ci interessa ora è determinare la natura della coscienza che rimane in quello stato di cui si conserva il ricordo. La risposta di san Bonaventura è chiara; scrive nel testo che precede la citazione dell'Arcopagita: « In questo superamento (verso la contemplazione estatica), bisogna che siano abbandonate tutte le operazioni intellettuali e che l'apice dell'affetto (*apex affectus*) passi tutto in Dio e sia trasformato in lui »³⁹. Anche qui, come lungo tutto il corso del processo mistico, il cuore precede l'intelletto trascinandolo con sé.

Per cogliere più completamente il senso del silenzio mistico converrebbe poi sottomettere il simbolo di un'interpretazione adeguata. Ci siamo resi sufficientemente conto di come sia insolita l'espressione « la Tenebra più che luminosa del Silenzio »? In quanto si riferisce alla parola, il silenzio implica l'ascolto e il rapporto interpersonale. Colui che sta in silenzio mistico davanti a Dio vive una presenza⁴⁰. Egli accede al silenzio di Dio, simbolo della pienezza anteriore ad ogni comunicazione.

Essenzialmente, e concluderemo così, tutto l'ordine della preghiera si svolge su uno sfondo di presenza interpersonale. E questa, che non esclude ma anzi richiede la comunicazione con l'ausilio di rappresentazioni, è essenzialmente affettiva. Significa infatti l'incontro di due soggetti: l'io davanti al Tu divino.

³⁹ *Ibid.*, c.7, n.4.

⁴⁰ Cfr. la nostra *Teologia simbolica*, cit., pp. 273-275.

CONCLUSIONE
AFFETTIVITÀ E PERSONA

L'esperienza del silenzio davanti a Dio, come l'abbiamo descritta a partire dalla vita mistica, ci introduce nell'idea della soggettività pura. Nel silenzio in cui ogni attività relazionale è abolita, la persona diventa pura coscienza di sé, pura coscienza affettiva.

Ma ad uno sguardo più attento, tale stato limite appare un'astrazione. Prima di tutto è chiaro come il silenzio di cui parliamo presupponga un tesoro di rappresentazioni e di esperienze passate che la coscienza rigetta per stabilirsi nel riposo. Per quanto denso sia il diaframma che si vuole frapporre tra il mondo rumoroso delle rappresentazioni e la coscienza attuale, si tratta sempre di una separazione che isola dall'agitazione senza tuttavia far scomparire la vita passata; la quale preme sempre per risalire alla coscienza. Inoltre, nell'esperienza cristiana da noi analizzata, la coscienza personale si poneva di fronte ad un'altra soggettività, quella di Dio, non come termine di una conoscenza oggettuale ma come riconosciuto in un sentimento di presenza. E quando si tratta di un'esperienza di vuoto, di tipo orientale, la coscienza di questo vuoto non elimina un certo sentimento di presenza del tutto, anch'esso rifiutato come oggetto. Non è dunque possibile giungere ad una coscienza affettiva pura; essa si accompagna sempre almeno ad un sentimento di presenza, oggetto della coscienza intellettuale anche se non-rappresentativa.

Affettività e alterità

In realtà la coscienza affettiva del soggetto nasce, cresce e prende forma a partire dalla relazione all'altro.

L'altro è in primo luogo il mondo in cui il vivente si inserisce. Nel rapporto costante con il mondo che lo circonda l'uomo impara a conoscersi quale essere bisognoso. L'amore, insegnava Platone, nasce dalla povertà e dall'abilità a soddisfare il bisogno. Ogni vivente è tendenza. E la coscienza della tendenza fonda l'affettività.

Tuttavia, nel medesimo tempo in cui vive le proprie tendenze, l'uomo prende coscienza del fatto che il rapporto con il mondo si stabilisce attraverso la mediazione del suo corpo. Singolare posizione del corpo-proprio! Da una parte esso è la persona in quanto essere relazionale; dall'altra si distingue dalla coscienza, la quale è capace di distanziarsi da esso e di farne l'oggetto di una rappresentazione. Appare così alla radice la natura paradossale dell'affettività: risonanza nella coscienza di una situazione relazionale, ma anche coscienza di sé attraverso la mediazione del corpo.

Appena compare la dimensione di libertà, l'affettività diventa improvvisamente più complessa. La relazione allora non si esercita più nei riguardi di un altro concepito come oggetto, ma nei riguardi di un altro essere personale. Da questo incontro interpersonale nasce quel che Maurice Nédoncelle chiama la diade: non giustapposizione di due persone ma nuova creazione incommensurabile ad ogni altro rapporto oggettivo. Anche qui, il corpo funge da mediazione. Qui soprattutto conviene guardarsi dall'ambivalenza affettiva: contraccolpo di una relazione, ma anche coscienza di sé che può essere ricercata come godimento di sé.

Tuttavia, nella misura in cui l'altro è riconosciuto come fine-in-sé che non può essere degradato al livello di oggetto al servizio della propria persona, si apre una nuova possibilità. La persona che ama si realizza non attraverso un accaparramento possessivo dell'altro, ma attraverso il dono di se stessa all'altro. In questo senso la coscienza affettiva non è tanto passione quanto apertura radicale: è, se vogliamo, l'una e l'altra, ma in un movimento reciproco e senza scissione.

Quando l'altro si presenta come Dio, e un Dio personale, la relazione acquista un carattere di infinitudine. Non solamente

l'incommensurabilità del Tutto, ma l'infinito di Dio, che per noi cristiani è uno nella trinità delle Persone. La soggettività di Dio si riflette in se stessa nella generazione del Figlio e mediante uno scambio reciproco si compiace in un amore che è lo Spirito. In queste condizioni, è chiaro che il rapporto con Dio non può trovare immagini proporzionate nell'esperienza interpersonale, che viene trascesa infinitamente.

Ma poiché Dio si è rivelato ed ha comunicato la propria vita all'uomo, questi è doppiamente passivo; riceve la luce della fede che si prolunga in speranza, e accoglie un amore che sollecita la reciprocità. Diventa dunque possibile un'affettività spirituale: il dono dello Spirito, nel quale tutto trova il suo compimento, genera la gioia e la pace.

In quest'ordine soprannaturale l'apertura radicale della coscienza consente alla sua intenzionalità di entrare in una dimensione propriamente infinita. Dio le concede una reale capacità di conoscenza e di amore. Grazie al suo rapporto con Dio, la soggettività umana instaura una nuova dimensione affettiva che è totale apertura.

Ciononostante la coscienza affettiva rimane coscienza di sé. La vita nuova e infinita che riceve, lungi dall'infrangerne l'unità personale, è ordinata alla sua auto-edificazione. In altre parole: allo stesso tempo che è risonanza nella coscienza della situazione vitale, l'operazione affettiva deve anche contribuire ad edificare l'essere personale. La soggettività si costruisce nella temporalità costitutiva dell'esistenza umana.

Affettività e conoscenza

In questa edificazione, l'attività di conoscenza svolge un ruolo essenziale.

Grazie ad essa la coscienza, invece di alienarsi nel rapporto con l'altro, si forma una rappresentazione che le fornisce il mezzo per dominare l'alterità e piegarla ai propri bisogni. Certo, essa deve raggiungere il mondo, quello della natura e quello delle persone, ma lo raggiunge grazie alla mediazione della volontà che si esercita in funzione della rappresentazione. C'è sì un amore che si esplica nei confronti dell'altro nella sua esistenza concreta, ma tale amore si esercita nella libertà e nell'autonomia.

Di rimando la persona, nel suo rapporto di alterità, prende coscienza di sé. In ultima analisi tutto converge verso di lei; e il suo radicale voler-vivere non può scomparire; in tal modo la persona si percepisce effettivamente come adesione a sé.

Diventa allora evidente che la coscienza intellettuale, sotto la sua duplice forma rappresentativa e riflessiva, forma il sostrato inalienabile della persona, e che su di essa si fonda ogni crescita. È questa la verità della concezione intellettualistica dell'uomo, in particolare di quella di san Tommaso.

Ma il fondamento della coscienza di sé non può far dimenticare l'apertura radicale dello spirito all'infinitudine dell'essere. La conoscenza si prolunga in un desiderio dell'essere, altrettanto costitutivo dello spirito quanto la sua capacità di riflessione totale. Una simile osservazione tanto più si impone nella prospettiva teologica cristiana, in quanto questa afferma che l'uomo è creato ad immagine di Dio ed è chiamato, mediante la carità, a divenirgli sempre più somigliante. Si instaura dunque un dinamismo che spinge la persona sempre al di là di se stessa, non per alienarsi e dissolversi ma per dilatarsi e costruirsi. Di tale auto-costruzione l'affettività è causa e testimone; causa perché l'essere spirituale è tendenza, testimone perché la crescita nell'essere dà alla coscienza testimonianza di se stessa, costituendo così l'istanza affettiva.

Affettività e temporalità

La persona umana, tuttavia, iscrive la propria esistenza nel tempo. È dunque nel tempo che essa si autocostruisce e la temporalità deve entrare in gioco secondo tutte le dimensioni dell'essere umano.

Poiché la persona, per il fatto di essere unita al corpo, è sottomessa ad una legge di progresso, la prima dimensione della sua edificazione riguarderà l'integrazione del proprio corpo. Prima di tutto in questo, e in modo radicale, essa avverte la propria passività. Mediante il proprio corpo, infatti, essa si percepisce come gettata-nel-mondo, particella dell'universo e da esso dipendente. L'affettività radicale esprime questa passività primordiale. Secondo l'espressione dei filosofi antichi, la coscienza, nel suo rapporto al mondo tramite la mediazione del corpo, si percepisce come passione. Soltanto a poco a poco essa integre-

rà il corpo in un progetto personale elaborato o perlomeno controllato dalla ragione. Aiutata in questo dall'ambiente e dalla cultura, ma in ultima analisi rimandata alla propria autonomia razionale, la persona effettua la propria integrazione corporale.

Lungo tutto questo processo è presente l'affettività. Essa si presenta dapprima come la materia sulla quale dovrà esercitarsi il controllo razionale: essendo antecedenti a tutto, i sentimenti vitali non definiscono forse il primo campo dove si eserciterà la funzione illuminatrice e rettrice della ragione? In questo primo tempo affettività e attività razionale si oppongono. Abbiamo però mostrato come in un secondo tempo la vita razionale, sottoposta all'attrattiva dei valori, sviluppasse un'altra dimensione affettiva. Con Scheler, ma anche con tutti i grandi moralisti — da Platone a sant'Agostino, da san Tommaso ai filosofi del valore, senza escludere del tutto Kant — bisogna insistere sul fatto che esiste un'affettività razionale la quale accompagna l'attività morale. Nella linea dei valori, questa presenza verrà riconosciuta sin dalla stessa nascita della moralità; nella prospettiva più razionalistica essa verrà considerata soltanto con una funzione di accompagnamento, ma non la si potrà mai eliminare completamente. Per parte nostra abbiamo insistito sull'importanza di tale istanza affettiva durante tutto il corso del processo morale. Essa è la molla della vera pedagogia morale.

Presenza dell'altro

Ancora più complesso appare il campo affettivo nei rapporti interpersonali. La loro complessità deriva prima di tutto dal fatto che questi rapporti bilaterali impegnano delle libertà che reagiscono le une in rapporto alle altre, le une sulle altre, in una molteplicità di possibili configurazioni.

Principalmente in questo campo si rivela importante la considerazione del duplice movimento dell'affettività: tendenza verso l'altro ma anche amore di sé. Pur senza ammettere una opposizione ontologica tra questi due movimenti, bisogna riconoscere che, dal punto di vista dell'atteggiamento etico, la coesistenza di due amori, uno centrifugo e l'altro centripeto, pone alla libertà un problema urgente.

Non è infatti in alcun modo legittimo considerare la persona dell'altro quale mezzo in vista della realizzazione di se stessi:

l'altro, come persona, è fine-a-se-stesso e vuole essere amato per sé. Che poi l'amore aspiri alla reciprocità e sia un fattore di realizzazione personale, è una proposizione evidente. Il vero problema è dunque il seguente: assicurare prima di tutto l'amore dell'altro, esercitare nei suoi riguardi una benevolenza instancabile e attiva, far prevalere l'amore oblativo e il dono di sé. Di rimando dovrebbe manifestarsi la gioia di amare.

Ma tale schema — lo si avverte immediatamente — non può rispondere alla complessità dell'esistenza. Nel caso dell'amicizia e dell'amore, il dono totale di uno all'altro non può assicurare la formazione della diade: questa esige una reciprocità per esistere e per crescere. Quando tale reciprocità non si verifica, si intrecciano situazioni affettive estremamente varie, sulle quali ci intrattengono tragedie e romanzi. Il fatto stesso della loro abbondanza e della loro varietà ci indica che, incontestabilmente, l'integrazione affettiva e la costruzione di un affetto bilaterale costituisce un'impresa ardua che richiede tanto uno sforzo di lucidità quanto un continuo dono di sé. Senza rischiare molto di sbagliarsi si può dire che se uno o entrambi i partner attraverso la relazione interpersonale ricercano la propria realizzazione, sarà loro impossibile accedere alla vera amicizia o all'amore profondo che siano fondati sul dono reciproco e incessantemente rinnovato di due libertà che si cercano e si accettano nella benevolenza.

Valido per ogni esperienza dell'amore, tale principio di integrazione del rapporto con l'altro si arricchisce ulteriormente nella prospettiva cristiana. Non ci troviamo più in presenza di un semplice movimento affettivo naturale, ma subentra un'altra componente, la carità, che deriva da Dio e riconosce alla persona amata la dignità di figlio di Dio, creato a immagine di lui. Il movimento di amore oblativo si trova dunque avvolto in uno slancio nuovo e sostenuto da una forza nuova. Ecco perché vivere l'amore oblativo, anche se implica ardue rinunce, significa al tempo stesso crescere nella carità e di conseguenza sviluppare una nuova sfera affettiva, diversa dalla soddisfazione morale derivante dal dono di sé.

Se questa carità viene esercitata senza ricercare una corrispondenza nel dono, essa dimostra di essere il principio concreto di una vita soprannaturale che può derivare soltanto da Dio: « La carità, scriveva san Paolo, è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (Rm 5,5); se

dunque qualcuno vive essenzialmente di carità, in lui germogliano e maturano i frutti dello Spirito che sono la gioia e la pace.

Un simile oblio di sé non solo è lungi dallo sfociare in una specie di perdita della personalità; al contrario, proprio in questo modo si costruisce la vera soggettività. Questa, infatti, non può essere chiusura e ripiegamento su di sé, ma deriva dall'apertura costante agli altri. Simile affermazione non può essere giustificata attraverso un ragionamento rigoroso: come convincere una persona tutta incentrata su di sé che essa non si « perderà » se accoglierà l'altro? La verità di quell'affermazione deriva dalla parola del Vangelo: chi vuole salvare la propria vita la perderà; e trova concreta convalida nell'esistenza dei santi: coloro che mediante la carità sono passati completamente negli altri hanno sviluppato in se stessi il meglio della loro umanità.

L'amore di Dio

La stessa carità che permette il compimento affettivo della persona nel suo rapporto con gli altri svolge un ruolo di integrazione ancor più decisivo nel rapporto con Dio.

Nella terza parte del nostro studio abbiamo messo in risalto la funzione trasformante dell'amore: esso passa nell'altro e, quando questo altro è Dio, ci fissa nella sfera divina. Simile principio di trasformazione è tanto più valido, in quanto si appoggia su una prima comunicazione di Dio stesso. L'amore discende da Dio per operare nei nostri cuori un ritorno a Dio.

Ora, la dottrina cristiana afferma che la nostra vera personalità consiste nell'essere ad immagine di Dio e nel raggiungere la somiglianza più perfetta che egli ha determinato per noi mediante la sua chiamata. La personalità vera dell'uomo perciò è sempre in avanti, là dove lo pone la sua vocazione divina.

Certo, una simile vocazione non è oggetto di evidenza. Può soltanto essere anticipata dal desiderio e scoperta a poco a poco, attraverso il discernimento delle mozioni affettive suscitate in noi dallo Spirito. Ciò significa che la realizzazione della nostra vocazione divina è di pertinenza principalmente della sfera affettiva. In tal senso, la prospettiva cristiana non può significare altro che il primato del cuore sull'atteggiamento gnostico.

Tale atteggiamento rinchiude nell'intelligenza quella realtà spirituale che in definitiva vuole possedere; il cuore, al contra-

rio, si proietta in avanti per essere posseduto da Dio. La vera nozione cristiana di persona è dunque da ricercare in questa costante apertura verso l'infinito di Dio e nella realizzazione paziente e perseverante del desiderio dello Spirito che si rende sensibile al cuore. Simile atteggiamento non è negazione del valore della conoscenza spirituale; indica soltanto che la conoscenza non può essere adeguata all'infinito del desiderio. Senza contestare alla ragione il diritto di verificare la conformità dell'istanza affettiva alle esigenze iscritte nella condizione di creatura, l'amore rivendica semplicemente, ma in modo decisivo, la libertà di andare sempre avanti.

Allora, secondo il processo che abbiamo descritto, si realizza la totale integrazione della soggettività. L'amore di Dio ridonda sui rapporti con le altre persone per rivestirli della loro forma autentica di amore disinteressato. Inoltre, lo slancio che porta la persona verso l'infinitudine amante ridonda su tutto il dinamismo iscritto nella natura: lo stesso corpo, sottomesso alla sua esigenza biologica fondamentale, partecipa alla nuova forma di esistenza: i sensi si trasformano per divenire capaci di guidare la coscienza verso la realtà spirituale. L'esistenza cristiana si svolge proprio in questa prospettiva originale e grandiosa.

Come la Rivelazione aveva affermato la realtà del cuore di Dio che si era chinato verso gli uomini e si era aperto una volta per sempre nella ferita del costato di Cristo, così il cuore dell'uomo deve incessantemente aprirsi a Dio e agli altri nell'unica risposta che possa colmare il suo desiderio infinito.

INDICI

INDICE DEGLI AUTORI

- Aelred de Rievaulx 310; 313-314; 313
 Agostino 11; 77; 81; 84; 85; 86; 105; 118; 119; 120; 165; 200; 260; 290; 350; 377; 409
 Alain 234
 Alberto Magno 405
 Alcuin Ferdinand 134-177 *passim*
 Amado Levy-Valensi Eliane 187
 Aristotele 22; 29; 30; 31; 34; 47n. 18; 48; 56-57. 58. 74; 197; 227-228. 230; 231. 235-236; 289; 290; 295; 296; 297; 300. 306; 398.
 Arnou René 29 n. 15; 348 n. 15, 409 n. 19

 Baldwin J.M. 44n. 15
 Barbotin Edmond 91
 Basilio san 58 n. 32
 Baudouin Charles 17; 274; 418
 Beauvoir Simone de 54
 Beirnaert Louis 17
 Bergson 57; 273; 395
 Bernardo di Chiaravalle 95; 152; 260; 359; 389; 412; 413
 Bloch Ernest 72-73; 335; 336; 337
 Boezio 61
 Bonaventura da Bagnoreggio 356-358; 359; 407-409; 414; 416-418; 421; 422
 Bossuet 354
 Bourassa François 350

 Camus 32; 217
 Caterina da Siena 347-348; 404
 Caussade de 353 n. 27; 354.

 Chenu M.-D. 357-358
 Cicerone 48; 300; 310 n. 89; 311
 Clemente Alessandrino 181
 Courel André 367; 374 n. 20

 Descartes 296
 Desoille 17
 Dhorme Paul 185-187; 415
 Dionigi Areopagita 82-83; 87; 264; 317-320; 326; 397; 421
 Durand Gilbert 159-160

 Eliade Mircea 50 n. 22

 Favre Pietro 359
 Fessard Gaston 377
 Festugière A.J. 275 n. 48
 Francesco d'Assisi 65-66; 107; 342; 383
 Francesco di Sales saint 344.
 Frankl Viktor 17; 385
 Franz Marie-Louise von 55
 Freud Sigmund 8; 16-17; 22; 25; 35; 36; 130; 134; 222-223; 226-227; 229; 294; 296; 384; 385

 Gauthier R.-A. 188 n.18; 189
 Gil Daniel 378
 Gilson Etienne 85
 Giovanni Della Croce 256-258; 270; 333; 334; 342; 343; 348-349; 351-352; 380-381; 386; 401-402; 411; 418-419; 421
 Giovanni di San Tommaso 370-374; 403-404; 406-407
 Goetz Joseph 74

- Goldstein 130
 Green A. 237
 Gregorio Magno 395; 400
 Gregorio Nissenno 348; 401
 Guardini Romano 258-259
 Guglielmo di Saint-Thierry 400
 Guyon Mme 353-354

 Hamel Edouard 225
 Hanrion Alexis 110
 Heidegger 41
 Heiler Friedrich 75-79; 346; 352
 Henry Michel 96; 128
 Heschel Abraham 93-96

 Ignazio di Loyola 9. 110; 137.
 138. 162. 180-182. 202-207;
 260-272. 280; 326; 328; 359;
 360; 362-364; 365-367; 370;
 373-375; 375-389; 391-392
 Iparraguirre Ignacio 365

 Jacob Edmond 92; 141
 Jankelevitch Vladimir 283
 Jung C. G. 17; 22; 55; 307; 385

 Kant 74; 162; 163-164; 182; 185;
 193; 194; 198; 199; 210; 219;
 221; 227; 251; 272; 276; 296;
 395; 396; 427

 Leclerc Eloi 419
 Lefèbvre Henri 71-72
 Le Fort Gertrud von 54
 Lutz J.B. 47-48

 Malraux André 159
 Maria dell'Incarnazione 380-381;
 410-411
 Maritain Jacques 201; 399 n. 7
 Maritain Raïssa 373
 Marx Karl 71-72
 Marxer Fridolin 416 n. 47
 May Rollo 217; 220; 221; 224
 Molière 23
 Moltmann Jürgen 72; 73; 336.
 Montaigne 307
 Montcheuil Yves de 245
 Moretti Mario 355
 Morgan Charles 312

 Mouroux Jean 111; 113; 118 n.
 34; 122 n. 40; 334-335

 Nédoncelle Maurice 44 n. 15; 49;
 297-299; 321; 424
 Neher André 93 n. 17; 136-137
 Nygren 211 n. 42; 295-296; 297;
 302; 317

 Pascal 200
 Pfister Oscar 274
 Platone 29; 52; 62; 144; 174-177;
 184; 294; 297; 304; 335; 341;
 348; 395; 424; 427
 Plé Albert 199; 235-237
 Plotino 29-30; 73. 76; 348; 401;
 403
 Pradines Maurice 19-21; 25; 25-
 29; 37-40; 44-45; 57-59; 59-60;
 147; 153-154; 242-243; 247;
 272-273; 287-288; 296

 Rahner Karl 377; 416
 Renan 47
 Riccardo di San Vittore 408 n. 27
 Roldan Alejandro 15
 Rousseau J.J. 184
 Ruiz Jurado 180 n. 5

 Saint Exupéry 311
 Saint John Perse (Alexis Leger)
 338
 Sartre 32
 Scheler Max 34-35; 44; 51; 62-63;
 65; 110; 200-201; 208-209 233-
 234; 212; 277-282; 288; 395
 Spanneut Michel 180 n. 1
 Spinoza 61-62; 63 n. 41; 117
 Stoici 29; 30. 145. 177-180; 181;
 188; 197; 198; 199; 220; 221;
 260.

 Teresa d'Avila 110; 367 n. 11; 413
 Teresa di Gesù Bambino 73; 95;
 109-110; 278; 284. 286-287;
 293-294; 315; 316; 339; 383;
 402
 Tommaso 8.21 n. 5. 22; 25 n. 9;
 30-31; 35; 58; 76; 83 n. 3;

83-85; 88 n. 11. 89; 113-115;
120-121; 122; 151; 195; 196-
199; 201; 213; 226; 227-228;
231; 253; 272; 285; 290; 296;
301; 302-303; 314; 317. 318-
321; 332; 334; 396-399; 403;
426

Tonneau Jean 182 n. 6; 183-184

Ugo di San Vittore 405
Unamuno Miguel de 61-62

Valori Paolo 201 n. 31
Vasse Denis 17; 27; 235

Watson 132; 133

Zavalloni Roberto 241 n. 1

INDICE ANALITICO

- Affetti** 118-120; 202-203; 261-272; 342; 383; 386; 402
Aggressività 7; 8; 16; 17; 21-22; 92-93; 133; 145; 218; 219; 248; 270; 271
Alleanza 77-80; 87-91; 98; 99; 105; 109; 125; 225; 302; 333
Altrui-Alterità 44-45; 276; 279; 298-299; 320; 341; 424-425; 427-429
Amicizia 43; 48-50; 79; 130; 213; 298; 300; 305-313; 412
Amore 8; 9; 31; 44; 47; 50-57; 81; 82; 88; 90; 92; 94; 101-107; 117-118; 124-125; 130; 191; 205; 211-212; 213; 232; 262-267; 296; 316-320; 327; 331
Le forme dell'amore 294-320
Amore divino 212; X, 394-422
cfr. Carità
Angoscia 41-42; 129-130; 241
Ascesi-Disciplina 145; 207; 209-210; 221; 244-247
Aspirazioni trascendenti 56-79; 80; 82; 120-121; 122; 124; 157; 166; 173; 273-277; 288; 335
Azione 56-57; 142; 161-164; 311; 338; 356

Bambino 36; 38; 46; 48; 131; 132; 133; 134; 142; 244; 246; 247; 278
Beatitudine 81-86; 128; 302; 327; 343-344
Bellezza 58-60; 76; 94; 129; 152-154; 156; 159; 164; 177; 201; 236; 237; 275-277; 293; 294-295; 299; 318; 347; 348; 401; 404
Bisogno 24; 26; 27-28; 45; 72

Carità 212-214; 224; 233; 301-305; 339-346; 396; 399; 401
e integrazione affettiva 314-328
Comunicazione 46; 47-49; 307-313
Comunità 292-293
Connaturalità-Connaturale 19-20; 24; 201; 370; 372; 391-392; 394; 402-406; 411
Conoscenza 395; 403-412; 425-426
Contemplazione 76; 102; 159; 176; 263-264; 266; 275; 341; 355; 356; 407-408; 417
Conversione 118-119; 183; 195
Coraggio 54; 176; 212; 282-284
Corpo 50; 140-146; 164; 176; 178; 185; 218; 245; 253; 277-278; 310; 424; 426
Cuore 77; 81; 94; 122; 139; 141; 186-187; 226; 232; 262; 266-269; 281; 283; 286; 311; 316; 317; 320; 321; 329; 332; 334; 342; 350-355; 371; 381; 390; 409; 412; 414-415
Cuore di Dio 84-97
Cuore di Cristo 97-108; 125; 331; 357;
Preghiera del cuore 352-355

Desiderio 21-23; 27-28; 29-31; 48; 72-73; 84; 113; 117; 131; 144

- 176; 180-181; 187; 202; 217;
230; 231; 238; 263; 273; 336;
340; 387; 426
- Devozioni 252-256; 257-258
- Dio 8-9; 66-68; 69-71; 82-84; 87-
98; 108; 110; 186-186; 189;
205-206; 302; 317-318; 352;
376; 381; 413; 424-425; 426;
429
- Trinità 96; 124-125; 301;
349-350; 360; 404; 409; 421
- Presenza di Dio 328; 346-350;
352, 378
- Sofferenza divina 104-108
- Discernimento 122; 203; 364 n. 4;
375-389
- Dolore 20; 24-28; 34; 36; 37; 63;
234-238; 242
- Donna, il rapporto uomo-donna
50-56; 142-144; 191
- Droga 36; 239-241; 289
- Emozioni 32; 37; 40; 42; 76; 142;
156; 247-250
- Eros 16; 29-32; 48; 50; 51; 82;
177; 294-295; 317-318
- Erotismo 24; 144
- Esperienza 121; 135; 136; 202;
267; 329
- religiosa e mistica 253, 254.
351; 406; 418; 424
- Famiglia 42; 46; 52; 135; 143;
306-307
- Fede 42 n. 13; 64; 111-114; 136;
151-152; 157-158; 240; 249;
257; 274; 304; 308; 330-335;
343; 344; 346; 355; 405-407;
420
- Fedeltà 308
- Fiducia 68-69; 75; 77; 106; 109;
119; 230; 240; 249; 284-287
- Genitori 46; 306
- Gioia 57-58; 68; 84; 108; 121-
122; 129; 190; 275; 290; 292;
332; 333; 334; 344; 382; 387;
393; 400; 401
- Immagine 38; 41; 52; 59; 79; 147-
149; 153; 160; 252; 253; 256;
258; 260
- Inclinazione 287-295; 315; 319
- Infinitudine 27; 32; 56-62; 76; 80;
193; 212; 347; 398; 426; 424-
425; 426; 430
- Infinitudine teologale 330-345
- Ispirazione 363-365; 375
- Lavoro 291-292
- Libertà 26; 28; 32; 43; 46; 47; 50;
56; 57; 58; 94; 97; 142; 165;
178; 179-180; 181; 182; 195;
197; 203-204. 226-229; 260-
271; 289-290
- Liturgia 258-259
- Marxismo 68; 70-73
- Maturità affettiva 292-293
- Misericordia 80; 88-89; 122
- Mistica 326; 328; 333; 354; 372-
373; X, 394-422
- preghiera mistica 76
- Morale 8; 9; 11; 18; 41-42; 43; 89;
117; 123; 129; 131-132; 141;
144-145; 164; 166; 171; V,
173-214; 263; 271-295; 355
- Morte-Immortalità 15; 19; 32; 36;
63; 71; 87; 89; 100; 105-108;
130; 133; 160; 162; 179; 194;
241; 282; 332; 336; 385
- Mozioni spirituali 115-120; IX,
359-393
- Consolazione 363; 376; 378-
379; 386-387
- Desolazione 388-389
- Natura 25 n. 9; 27-28; 31; 62-65;
71-72; 175; 209
- Parola di Dio 137; 140; 330; 358;
369; 410-411
- Passioni 7; 8; 128; 158; 178; 260-
261
- Paura 41-43; 44; 128-129; 133;
249; 348
- Peccato 53; 77; 86; 89; 92; 98;

- 103; 105; 116; 118; 130; 137-138; 196; 263; 265-271; 338; 352; 363; 368; 389
- Pedagogia affettiva 10; 37; 46-47; 52-53; 79; 171; 193; 207-208; VI, 215-238
- Pentimento 281-282
- Percezione 23, 37; 38; 44; 59; 145-154
- Percezione spirituale 345-346; 376-382; 408-410; 418
- Persona 44-45; 53; 142; 281; 283
- Rapporti interpersonali 43-56; 109-110
- Affettività e persona 423-429
- Piacere-Diletto 19-20; 24; 25; 26-28; 34; 36; 38; 51; 58-59; 118; 131; 134; 175; 197-198; 216; 234-238
- Pregiera 75-79; 100-101; 207; 328; 337; 344-354 368;
- Presenza 60; 75; 309; 310-313; 340; 378; 408
- Presenza di Dio 328; VIII, 329-354; 406-409; 411-412; 422
- Profetismo 77; 81; 93-95; 136-138; 150; 331; 364
- Progetto Personale 24; 52; 56; 129; V, 173-214; 232
- Psicoanalisi 16-17; 22; 42; 78; 127; 133-135; 216; 217; 248; 270; 384
- Pudore 277-281
- Ragione 26-29; 37; 43; 80; 81; 162-164; 178; 180; 250-251; 1
- Affettività razionale 199-205
- Rappresentazione 39; 41; 52; 59-60; 78-79; 130; 133; 146-155; 179; 228-229; 250-252; 353; 399
- Religione 41-42; 42 n. 3; 69-70; 78; 134; 150; 252-260
- Salvezza 74-78; 128; 139; 254
- Sentimenti 32; 34; 37; 62; 78; 239-246; 250-252; 383
- morali 42; 219; 271-294
- religiosi 42; 73-74; 79; 229; 250-258; 347-348
- interpresonali 43-56
- "sentire spirituale" 365-370
- Sessualità 16; 21; 25; 50-56; 142-144; 218; 310
- Simboli 35; 50; 53-55; 58; 90-91; 95; 121; 125; 149-152; 159-160; 191; 240; 248; 258-259; 351; 414; 415-416; 422
- Sofferenza 16; 63; 131; 146; 179; 239; 242-244; 289
- Sofferenza divina 86; 104-108
- Soggetto-Soggettività 95-97; 130; 140-142; 147; 165; 283; 298; 312; 335; 361; 385
- Speranza 62; 66-75; 78; 82; 84; 85; 106; 113-114; 115; 119; 284-286; 304; 335-339
- Spirito Santo 9-10; 115-116; 138-140; 149; 189-190 233; 260; 344; 359; 360-376
- Frutti dello Spirito 344; 382
- Doni dello Spirito 369-372; 425
- Unione dello Spirito 374-375; 392
- Storia 66-69; 73; 82; 94-95; 106; 134; 137; 141; 149; 330; 334; 361
- Tempo-Temporalità 21; 28; 36-37; 41; 43; 132; 158-160; 163; 171; 215; 216-220; 238; 240; VII, 238-321; 330; 426-427
- Tendenze 20; 21 n. 5; 24-25; 28-29; 31-32; 38-39; 85; 145; 288; 295-296; 319
- Teologia spirituale e affettività 10; 354-358
- Valori 42; 192-193; 200-202; 206; 210; 232; 245-246; 271; 273; 288
- Vergogna 277-282
- Virtù teologiche 111-115; 293; 329; 344; 363; 370; 373; 404-405
- L'infinitudine teologica 320-335
- Vocazione 205-207; 231; 260; 362-363; 387; 429

Volontà-Volontarismo 25; 25 n. 9;
30-31; 41; 70; 81; 88; 161-163;
187-188; 203; 213; 215;
220-234; 249; 398; 413; 425

INDICE GENERALE

<i>Premessa</i>	7
-----------------	---

PARTE PRIMA

L'ISTANZA AFFETTIVA

CAPITOLO I: SIGNIFICATO DELL'AFFETTIVITÀ	19
1. <i>Il movimento affettivo</i>	23
2. <i>La mutazione razionale</i>	25
3. <i>L'eros universale</i>	29
CAPITOLO II: LA DIMENSIONE UMANA	34
1. <i>Il livello organico</i>	34
2. <i>Il livello psichico</i>	37
3. <i>I sentimenti interpersonali</i>	43
4. <i>Le aspirazioni trascendenti</i>	56
Il desiderio di conoscere	56
Il senso della bellezza	58
L'aspirazione alla pienezza	61
La simpatia cosmica	62
La speranza e la storia	66

La speranza in Cristo	69
La speranza marxista	70
Il desiderio della salvezza	73
5. <i>Conclusione: ricchezza affettiva</i>	78
CAPITOLO III: LA DIMENSIONE DIVINA E SPIRITUALE	80
1. <i>La beatitudine in Dio</i>	81
2. <i>Il cuore di Dio</i>	86
3. <i>Il Cuore di Cristo</i>	97
Il dono del Figlio per amore	98
Il Cuore del Servo	101
Sofferenza divina	104
4. <i>L'affettività spirituale</i>	108
Rapporti interpersonali	109
Personalizzazione della vita teologale	111
Le mozioni spirituali	115
L'unità della coscienza affettiva	120
5. <i>Conclusione: l'analogia dei livelli dell'istanza affettiva</i>	123
CAPITOLO IV: LA COSCIENZA AFFETTIVA	127
1. <i>Coscienza affettiva e coscienza di sé</i>	128
2. <i>Coscienza affettiva e corporalità</i>	140
3. <i>Coscienza affettiva e percezione</i>	145
4. <i>Affettività e essere</i>	155
5. <i>Coscienza affettiva e azione</i>	161
6. <i>Conclusione</i>	164

PARTE SECONDA
L'UNIFICAZIONE AFFETTIVA

CAPITOLO V: AFFETTIVITÀ E PROGETTO ETICO PERSONALE	173
1. <i>La dicotomia affettiva</i>	175
La morale di Kant	182
2. <i>La continuità vitale</i>	185
3. <i>Affettività e dinamismo della persona</i>	192
San Tommaso e l'unità della persona	196
L'affettività razionale	199
4. <i>Valorizzazione personale e affettività</i>	207
L'ambiguità affettiva	207
La carità, motivazione fondamentale	211
CAPITOLO VI: I PRESUPPOSTI DELLA PEDAGOGIA AFFETTIVA	215
1. <i>La costrizione temporale</i>	216
2. <i>Volontà e affettività</i>	220
La repressione volontaria	220
Volontarismo e morale cristiana	224
La resistenza affettiva	227
L'affettività volitiva spirituale	230
3. <i>Piacere e dolore</i>	234
CAPITOLO VII: VERSO L'INTEGRAZIONE AFFETTIVA	239
1. <i>L'integrazione dei sentimenti vitali</i>	239
False soluzioni	240
Il problema della sofferenza	242
L'ascesi	224

2. <i>Dall'emozione al sentimento</i>	247
Il livello emozionale	247
Sentimenti e attività rappresentativa	250
L'integrazione delle emozioni religiose	252
Affettività e libertà spirituale	260
3. <i>Vita morale e formazione affettiva</i>	271
Il richiamo alle aspirazioni trascendenti	273
Vergogna e pudore	277
Il coraggio	282
La fiducia	284
Affettività e attività morale	287
4. <i>Le forme dell'amore</i>	294
Dinamismo vitale e amore	296
L'amicizia	305
Carità e integrazione affettiva	314

PARTE TERZA

LO SPAZIO DELLA PREGHIERA

CAPITOLO VIII: PRESENZA DI DIO	329
1. <i>L'infinitudine teologica</i>	330
La fede	330
La speranza	335
La carità	339
2. <i>La coscienza orante</i>	345
Il senso della presenza di Dio	345
Nel cuore del credente	350
3. <i>Spiritualità e affettività</i>	354
CAPITOLO IX: LE MOZIONI SPIRITUALI	359
1. <i>Lo Spirito vivificante</i>	360
Spirito e vocazione	362

L'ispirazione	363
Il « sentire » ignaziano	365
2. <i>Vivere nello Spirito</i>	369
3. <i>Discernere l'azione divina</i>	375
La percezione immediata	376
Discernere gli spiriti	382
4. <i>Conclusione</i>	391
CAPITOLO X: L'AMORE DIVINO	394
1. <i>L'amore trasformante</i>	395
2. <i>Amore e conoscenza</i>	403
3. <i>Il riposo affettivo</i>	412
CONCLUSIONE: AFFETTIVITÀ E PERSONA	423
Affettività e alterità	424
Affettività e conoscenza	425
Affettività e temporalità	426
Presenza dell'altro	427
L'amore di Dio	429
<i>Indice degli autori</i>	433
<i>Indice analitico</i>	437

