

Piero Bordinon

IL MALE DEL PENSIERO: IL PENSIERO DEL MALE

“La morte odora di fresco,
la morte è una seconda resurrezione
la morte è un giardino immenso”
(A. MERINI)

INDICE

INTRODUZIONE	2
DOLORE E SAPERE	3
Originario il male o il bene?	8
Le domande	9
Ma è vero che tutto ha una ragione?	13
PERCHÉ IL MALE	15
Il finito e la conflittualità	15
Uno – molti	19
Uno – molti e la coscienza	21
Uno – molti e Dio	23
La bellezza e la compassione	25
Il finito e l'amore	27
NEGAZIONE – RELAZIONE	29
Il male come negazione	29
Il male come relazione	30
Il male come relazione nello spazio e nel tempo	32
Il male e l'emozione	34
DIO E IL MALE	36
La 'cifra' e il gioco	37
IPOSTESI	42
TRA FEDE E FILOSOFIA	49
IPOSTESI ETICHE	53
BIBLIOGRAFIA	57

INTRODUZIONE

Le "cieche speranze"

Eschilo: Prometeo incatenato (cfr. AA.VV., Il volto della Gorgone, Bruno Mondadori 2001, 5 ss.)

Il diniego, la dimenticanza del male e della morte, che pure costituiscono parte strutturale della nostra esistenza, è questione di cattiva volontà, di disonestà intellettuale o non è invece una parte costitutiva della nostra esistenza, una sua condizione di possibilità?

È il mito di Prometeo che potrebbe venire in aiuto. Zeus decide di eliminare la stirpe umana. La morte è la strada senza uscita, la via impercorribile, in cui è incamminata la stirpe umana. Da questa strada senza uscita è possibile uscire grazie al dono di Prometeo. Prometeo è di stirpe divina; quindi la possibile salvezza dalla morte, la cui presenza ridurrebbe alla durata di un giorno la vita dell'uomo (anche fosse lunga anni, nessuno potrebbe trovare, di fronte alla presenza della morte, la forza la volontà di continuare a vivere), viene non dall'uomo ma dalla divinità, per quanto 'empia' e sacrilega. Dono di Prometeo sono le tecniche, che permettono all'uomo un progresso; ed effettivamente sarebbe un progresso illimitato se, comunque, non ci fosse la morte. Nonostante tutte le tecniche (che permettono all'uomo di trovare vie d'uscita nelle situazioni più diverse, pericolose) la morte resta il confine invalicabile, il limite impercorribile; è la contraddizione della vita e la sua negazione, e la negazione, alla fine, delle stesse tecniche, la loro radicale perdita di significato. In questo contesto, allora, il dono di Prometeo sarebbe assolutamente illusorio; nemmeno le tecniche, destinate al fallimento di fronte alla morte, possono essere una salvezza e possono spingere a vivere. Per questo motivo, allora, il dono più grande che Prometeo fa all'umanità non sono tanto le tecniche, quanto il fatto che ha "distolto i mortali dal tenere gli occhi fissi sul loro destino" (v. 248); questo è l'atto empio e questo è quello che permette all'uomo di vivere. Quindi non tanto le tecniche, quanto il fatto che le tecniche sono nient'altro che l'evidenziazione di questa possibile distrazione; solo grazie a questa distrazione è possibile credere alla utilità delle tecniche, è possibile credere alla sensatezza e alla opportunità della vita. La salvezza dell'uomo (ed è una salvezza che non trova lui, ma gli viene dal mondo divino) sta nella possibilità di dimenticare la morte. Se vogliamo vivere non dobbiamo guardare la morte, pena l'insensatezza di tutto. Questo dell'oblio è il farmaco della nostra condizione; solo che il farmaco è anche veleno; libera e guarisce nella misura in cui intossica. E la sua tossicità sta proprio nella liberazione; libera dalla paura illudendo; illude che non ci sia la morte solo perché se ne distrae. Solo che la morte resta, e resta per l'uomo e anche per tutto quello che fa; quindi anche per le tecniche. Quindi tutto è intaccato dalla morte; la sola possibilità di salvezza è la distrazione, il non averla di fronte, il non averla presente. La vita, allora, è questa continua dimenticanza; solo che questa dimenticanza è dono empio; quindi è la stessa vita che, in quanto permessa dalla dimenticanza, diventa essa stessa atto di ribellione al divino, fatto empio proprio perché si basa sulla dimenticanza della morte, del nostro essere – per – la morte. Ma così si dimentica non solo la morte ma la vita stessa, proprio perché la morte ne costituisce elemento ineliminabile; noi siamo nella possibilità di vivere solo a condizione che perdiamo il senso della vita (senso che solo dal confronto aperto con la morte potrebbe esserci dato visto che ne è l'esito insuperabile). Per cui la dimenticanza della morte, e la civiltà (caratterizzata dalla soluzione dei diversi problemi, caratteristica della tecnica) sembrerebbero fondarsi sulla dimenticanza della vita; quindi porterebbero in sé un elemento ineliminabile di negazione della vita stessa. È il fallimento totale? La possibilità della vita avviene a condizione che ci dimentichiamo della vita e, quindi, a condizione che perdiamo la vita stessa? A questo punto potrebbe anche inserirsi un'ulteriore possibilità: se la vita la si può vivere solo dimenticando la morte, quindi perdendo anche la vita, non potrebbe anche essere che la vita si potrebbe vivere accettando consapevolmente la morte, vivendo la propria morte? Sembrerebbe esserci un nesso inseparabile tra vita e morte: o si vive dimenticando la morte (però di fatto si muore) o si vive affrontando la morte (e quindi accettando di dare la vita) e, allora, si potrebbe fare l'esperienza di una vita possibile e diversa da quella permessa dalla dimenticanza (questa potrebbe essere la via indicata filosoficamente da Socrate, o la via indicata nella fede da Cristo).

Come è possibile dimenticare la morte? Non guardandola, guardando altrove. Il farmaco, che è anche veleno, è: "ho posto in loro cieche speranze" (v. 250). La speranza è caratteristica di una realtà finita e in se stessa ambigua. Una realtà 'finita', quindi compiuta in se stessa, con un suo senso, con una sua qualche positività. Però effettivamente finita, quindi obbligata a scontrarsi con il proprio limite, con la propria negazione. Una realtà positiva e insieme negativa, o anche negata. Non potrebbe caratterizzarsi solo per il positivo (altrimenti non ci sarebbe niente da sperare), come non potrebbe caratterizzarsi solo per il negativo (altrimenti ci sarebbe l'impossibilità di ogni minimo contenuto della speranza). È sul positivo, che si sperimenta, e sulla negazione, che si subisce, che si inserisce la possibilità della speranza, come possibilità

futura di riaffermazione radicale del positivo e superamento del negativo. Ora le speranze sono cieche perché proiettano in un tempo che non è il nostro tempo; un tempo libero dalla negazione, un tempo caratterizzato solo dalla affermazione; dimenticando del tutto, in questo modo, la forza insuperabile del limite; in questo modo la morte viene del tutto estromessa; per questo la speranza non solo è cieca ma rende ciechi proprio perché impedisce di comprendere la propria situazione caratterizzata anche, e forse più che dalla affermazione, dalla negazione. Noi siamo salvati dalla negazione (soprattutto dalla negazione ultima) solo attraverso la cecità, quindi solo attraverso una ulteriore negazione; qui sta tutta l'illusorietà e la tossicità della salvezza offerta da Prometeo. Possiamo vivere solo perché ciechi; perché ciechi possiamo sognare un futuro senza negazioni; e di questo futuro senza negazione si fanno promotrici le tecniche. È nella struttura della tecnica offrire concretezza alla possibilità di questa speranza cieca. Perché le tecniche danno l'illusione del dominio, quindi della propria affermazione; danno l'illusione che la forza della nostra affermazione (nostra perché opera, creazione nostra) sia superiore alla forza della negazione che ci incombe. Perché, anche e forse soprattutto, le tecniche con la loro ripetibilità, con la possibilità della loro sempre rinnovata reversibilità (il tempo spazializzato di Bergson) ci liberano, almeno apparentemente, dalla condanna di un tempo inesorabile, inesorabilmente destinato al tramonto; non esiste un passato, definitivamente passato, proprio perché tutto, nella tecnica, è ripetibile, come non esiste futuro perché nella tecnica il futuro è semplice esplicitazione del presente, ne è la sua logica e necessaria conseguenza; perché nella tecnica siamo nel dominio del quantitativo, e nel quantitativo tutto si impone nella sua immediata identità. Le tecniche non conoscono tempo e per questo danno l'illusione di un eterno presente, l'illusione di una vittoria sul tempo e quindi sulla morte. Per cui la speranza vive del contenuto della tecnica. Solo che la speranza è dono empio. Se vive della tecnica resta non troppo implicito che è la tecnica (che è la via della civiltà) la via maestra della empietà; almeno quella tecnica che, dimentica della morte perché dimentica del tempo, crede di poter vincere la morte avendola estromessa dal suo centro di osservazione. È un vero dono quello di Prometeo o non è piuttosto solo un dono apparente? D'altra parte è anche vero che la presenza ossessiva della morte non permette, o rende invivibile, la vita. È impossibile uscire da questa impasse? È possibile un'altra via di liberazione che consenta di vivere correttamente la vita in presenza della morte?

La liberazione di Prometeo è una liberazione divina; la salvezza non proviene da noi caratterizzati da una radicale povertà e, quindi, dall'incapacità di trovare una via d'uscita.

Questa liberazione consiste in una speranza che, per quanto cieca, si concretizza nella sospensione del tempo resa possibile anche dalla atemporalità delle tecniche. Una sospensione che diventa oblio della dimensione temporale, finita e, quindi, destinata alla morte della nostra esistenza.

DOLORE E SAPERE

1) "Patendo conoscere"

a) Sapere che nasce dal dolore

"Ma raggiungerà il culmine della sapienza / chi gioiosamente celebra la vittoria di Zeus, // di Zeus che conduce i mortali / sulla strada della saggezza / e decretò il principio sovrano: / *'patendo conoscere'*. / Invece del sonno stilla dinnanzi al cuore / il tormento memore del dolore, / e la saggezza raggiunge / persino coloro che la respingono. / È questa la grazia violenta dei divini / che siedono sui sacri scranni". "A chi ha patito / Dike, come contrappeso, dona conoscenza" (ESCHILO, Agamennone 174 ss., 250, da ESCHILO, Le tragedie, a cura di A. Tonelli, Marsilio 2000).

- i) È Zeus che indica la strada (*hodòsanta*), in strada. *Hodoo*: è introdurre in un cammino, o, anche, insegnare. Ci troviamo di fronte a una strada, a un cammino che ci vengono indicati, offerti.
- ii) Questa strada può essere accolta o meno. Del resto la strada, qualunque strada appena intrapresa non ha nessuna garanzia di essere una strada che conduce a qualche meta; tra l'altro, anche con la speranza di una meta, potrebbe essere una strada che svia. Quindi nell'accettare questa strada si tratta di scommettere sul suo esito; solo che è una strada di dolore e non è facile intraprendere questa strada già di per sé, proprio perché strada di dolore; tanto più difficile è sceglierla nell'incertezza del suo esito finale. Quindi ci troviamo di fronte alla offerta di un cammino sempre problematico, incerto e, potenzialmente, anche aperto al possibile fallimento. E queste non sono altro che le caratteristiche proprie del sapere: sempre incerto, problematico, sempre in cammino senza nessuna garanzia del suo risultato; l'unica certezza è la fatica del procedere.

- iii) Ora, la strada è avventura, è possibilità di novità che ci 'accadono', è possibilità di prospettive assolutamente nuove e inattese, di incontri positivi, belli; però la strada è anche distacco, allontanamento da posizioni che potrebbero sembrare, ed essere, consolidate, sicure; la strada è anche rischio sia per gli incontri che potremmo fare, sia per i luoghi in cui potrebbe condurci; la strada comunque è incontro e anche separazione dagli altri; è incontro con se stessi (nel silenzio anche se affaticato della strada) ma anche distacco da se stessi, dalle proprie certezze, dalle proprie sicurezze; la strada è esodo da tutto e da tutti. Per questo la strada è sempre una strada dolorosa, proprio perché strada. Strada aperta dal dolore che vive nel dolore.
- iv) Questa strada è sempre 'soggettiva': la posso anche percorrere in compagnia, però, comunque, devo essere io a percorrerla; e la fatica, il dolore della strada in compagnia sono più supportabili, però restano sempre e solo miei. Sono sempre solo nel modo di affrontare e accogliere questi dati.
- v) È soggettiva questa strada, però potrebbe portare alla sapienza, questo è l'obiettivo per cui ci viene offerta. Ora questa sapienza necessariamente deve essere unione di soggettivo, individuale e universale; quindi un sapere superiore a quello della semplice ragione che si fonda solo sull'universale. Che tipo di sapere? Se fosse solo intuitivo rischierebbe di chiudersi nel soggettivo e di non saper portare giustificazioni; potrebbe essere un sapere tragico basato sull'unione violenta tra io e non io, individuale e universale: solo che nel sapere tragico è sempre il soggetto a venire schiacciato; allora a cosa servirebbe un sapere tragico per la vita?
- vi) La strada è inevitabilmente soggettiva perché:
 - (1) Uno potrebbe anche ribellarsi al dolore (cfr. Giobbe); la ribellione è già una forma implicita di sapere; solo che è fondamentalmente statica e impotente nel suo rifiuto.
 - (2) Uno potrebbe anche cercare di non pensare nel dolore (dato che il dolore esiste sempre nel pensiero e per il pensiero):
 - (a) Se non si pensa il dolore si attenua, si 'distraggere';
 - (b) Se si pensa il dolore si presenta in tutta la sua pesantezza e, inoltre, tende, con la sua oscurità ad avvolgere tutto e a rendere tutto insensato o, almeno, estremamente problematico. Il pensiero accresce il dolore; e il dolore accresciuto rischia di ridurre tutto ad assurdo, rischia di rendere radicale e totale l'incomprensione. Il dolore sembra ridurre ad assoluta impotenza il pensiero e portarlo alla contraddizione e al fallimento.
- vii) Però potrebbe anche essere che il pensiero si ritrovi in questa situazione di ottenebramento perché in qualche modo viene meno alla sua funzione, si fa in un certo senso travolgere dal dolore (resterebbe da vedere se il pensiero può non farsi travolgere dal dolore). Bisognerebbe che il pensiero riuscisse a pensare al dolore senza farsi travolgere da esso; bisognerebbe che il pensiero riuscisse a 'distanziarsi' dal dolore. Ma come è possibile, se pure è possibile? A Zeus è possibile; ma a noi? Ecco perché quella in cui Zeus ci instrada potrebbe essere una via senza meta, e, quindi, una via che fallisce nella sua stessa funzione di portare da qualche parte.

Perché solo il dolore porta alla sapienza? Il dolore investe la totalità (niente assolutamente è escluso, nemmeno le realtà più personali, quelle più significative, quelle che fino a prima sembravano fondanti e decisive) e la totalità del senso. Questo a partire dalla concretezza del soggetto coinvolto dal dolore, non in astratto; è un nichilismo che si radica su noi stessi, non il nichilismo teorico forse di moda oggi. È problema insieme totale e soggettivo. È problema di senso mio e del tutto. Quindi non può essere un sapere astratto l'eventuale risposta a questo problema. Potrebbe essere risposta solo un concetto universale e concreto; ma sappiamo che non esiste. A quale sapienza porta il dolore?

- i) a una sapienza che afferma l'universalità del dolore (con la conseguenza del fatalismo e della rassegnazione. Ma sarebbe poco dignitoso per l'uomo, qualora nel dolore si possa ancora porre il problema della dignità dell'uomo)
- ii) O a un sapere tutto umano in cui il pensiero che vive nel dolore e del dolore cerca d'essere l'unica via di salvezza, problematica e insicura, dalla distruzione che sempre incombe, anche sul pensiero stesso, a causa del dolore.

"Perciò, dobbiamo guardare all'ora estrema e non giudicare felice nessun uomo mortale prima che sia giunto al termine dell'esistenza senza aver sofferto il dolore" (SOFOCLE, Edipo re, 1528-1530)

- i) Il problema per noi tutti è quello della felicità. Solo che la nostra è sempre e solo felicità di mortali; felicità di chi sa che deve morire. A questo punto immediatamente si pone il problema se sia possibile la felicità per chi sa che deve morire. È possibile essere felici nella presenza della morte?
- ii) Anche fosse possibile essere felici, per poter valutare giustamente noi dovremmo metterci in un'ottica complessiva, dovremmo metterci dal punto di vista della fine; e allora chi può valutare? Non il vivente che se può valutare non è però alla fine proprio perché valuta e non è morto.

Semberebbe, quindi, che non si possa mai valutare né la nostra gioia né il nostro dolore proprio perché non siamo e non sperimentiamo la fine. Si può vivere lo stesso dato che il dolore già presente sembra essere negazione di ogni possibile valore e senso? Quindi negazione di ogni possibilità di valutazione positiva?

- iii) D'altra parte data la soggettività del dolore e della gioia, chi può valutare questa soggettività se non lo stesso soggetto? Non possiamo noi dall'esterno; potremmo rischiare solo di falsare tutto.
- iv) L'esistenza è dolore, sofferenza. Però è innegabile anche la gioia. Potrebbe anche essere che solo passando per il dolore sia possibile la gioia?

b) La verità libera dal dolore

Suggestiva è anche l'interpretazione che del testo di Eschilo dà Severino (cfr: SEVERINO E., *Lezioni sulla politica*, Marinotti 2002, 67 ss.). Nella vita esiste la sofferenza; è un dato ovvio per tutti. È da questa situazione che il saggio intende uscire per salvarsi. Ora questa salvezza non è possibile finché restiamo nel nostro ambito di osservazione; finché restiamo nel campo del contingente, della relatività. È solo il sapere, solo la verità, quella verità che è ferma su se stessa, incrollabile, solo quella verità che è epistème che può essere salvezza e liberazione dal dolore. Per avere accesso a questa verità è necessario rifarsi a Zeus; al principio del tutto, che tutto regge. Quindi si tratta di fare riferimento alla totalità. Solo nella totalità abbiamo la possibilità della liberazione. "Se è necessario liberarsi con verità dal dolore, non si può che rivolgersi che a Zeus; se è necessario liberarsi dal dolore, ci si deve rivolgere con verità all'unità del Tutto" (Severino, cit. 86).

c) Il dolore e il sapere la trascendenza

Il dolore potrebbe essere la via percorrendo la quale si potrebbe arrivare al sapere della trascendenza. Conosciamo il limite, conosciamo tutta la sua drammaticità, proprio perché in noi è aperta la prospettiva del non limite, della pienezza della realizzazione, la pienezza della vita. "L'uomo conosce la morte, e tutto quello che del possibile umano esperire nella morte simbolicamente si raccoglie, perché in lui vive e opera l'imperativo dell'eterno. Non perché impartecipe dell'eterno, ma perché partecipe, l'uomo conosce il male o la negatività o il non senso... [...] questa coscienza della morte nel e per l'orizzonte dell'eterno, questa tensione all'eterno nel e per l'esperienza della morte, non si compie solo sul piano della filosofia, ma in ognuno dei modi in cui si articola l'esistere dell'uomo. Se pensare è, nella sua essenza ultima, rapportarsi al nesso morte-eternità, il pensare ... è presente, uno e diversificato, nell'invocazione religiosa, nella meditazione poetica, in ogni forma di comunicazione..." (CARACCILO A., *Nichilismo ed etica*, il Melangolo 2002, 51-52). L'eterno in noi è un imperativo: non solo etico, ma anche ontologico. Però resta sempre il dubbio che questo sia solo un nostro imperativo, una nostra aspirazione, una nostra necessità a cui non sappiamo se corrisponda una effettiva realtà. D'altra parte nel momento del dolore questo imperativo per certi versi sembra eclissarsi; non sembra molto agevole il riconoscimento di esso proprio per la fatica del dolore; oppure l'imperativo dell'eterno potrebbe rendersi presente semplicemente come impossibilità della sua realtà, attraverso l'urlo della insopportabilità del limite.

È una strada, e come abbiamo detto, non impone nessun percorso obbligatorio per tutti. Possiamo percorrerla o no. E il percorrerla non è necessariamente legato alla nostra serietà intellettuale. Dipende da un sacco di condizionamenti di cui non sempre siamo consapevoli. Per cui il dolore che potrebbe condurre, a partire dall'esperienza violenta del limite (soprattutto il limite estremo della morte), all'affermazione della trascendenza come unica possibilità di senso, potrebbe, nello stesso modo, portare al rifiuto di qualunque trascendenza. Solo che l'apertura alla trascendenza fa parte dell'esperienza dolorosa dell'uomo, non è qualcosa di immotivato e gratuito.

Commentando il testo di Eschilo, Gadamer afferma: "Egli ha trovato, o meglio riconosciuto nel suo senso metafisico, la formula che esprime l'intima storicità della esperienza: imparare attraverso la sofferenza (*pathei mathos*). Questa formula non significa soltanto che attraverso il male che si subisce si diventa accorti e che solo attraverso illusioni e delusioni si acquista una corretta conoscenza delle cose. Intesa così, la formula è vecchia come l'uomo. Ma Eschilo vuol dire di più. Egli vuole esprimere la ragione di questo fatto. Ciò che l'uomo deve apprendere attraverso la sofferenza non è una nozione qualunque, è l'intendimento giudizioso dei limiti dell'uomo, la comprensione dell'insopprimibilità della sua distanza dal divino. È, in definitiva, una conoscenza religiosa, la stessa da cui deriva l'origine della tragedia greca. – Esperienza è dunque esperienza della finitezza umana. Sperimentato nel senso più autentico è colui che è consapevole di tale finitezza, che sa di non essere padrone del tempo e del futuro. L'uomo sperimentato, cioè, sa i limiti di ogni previsione e l'insicurezza di ogni progetto" (H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani 1985, 412 s.). Il problema è che la comprensione del proprio limite (nella presenza del dolore) non è estremamente facile; e anche quando potesse arrivare, la comprensione del limite non significa aver compreso il senso del limite, significa semplicemente averne preso atto. E non è detto che la presenza del limite rinvii alla trascendenza,

non è detto che il mio limite indichi la mia distanza dal divino (è solo una possibilità che non sempre dipende da noi attuare); il mio essere limitato, nella sua insensatezza, potrebbe chiudersi nel mutismo e nell'indifferenza voluta o anche pretesa.

d) "I confini dell'anima..."

Potrebbe essere che in una posizione abbastanza simile si collochino anche i primi filosofi fino ad arrivare a Socrate e alla filosofia come esercizio di morte.

- i) Eraclito fr. 45: "I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profonda è la sua ragione". Eraclito è il filosofo del divenire, della contraddittorietà della vita. Il filosofo che non si nasconde la negatività, il male, la morte. Del negativo cerca il logos, la ragione, la giustificazione. Ora della negatività dell'esistenza umana dovrebbe cercare il logos nell'anima che del Logos del tutto è scintilla, parte, indicazione. Ora questo logos (e non siamo ancora nella scoperta dello spirituale, siamo ancora in un'ottica tutta propria dei fisici) è irraggiungibile. L'anima ha dei confini; è strutturalmente limitata; quindi sembrerebbe poter essere a nostra disposizione, sembrerebbe conoscibile proprio perché adeguata ai nostri limiti, è il nostro essere limitati. I suoi confini, però, ci sono preclusi, sono irraggiungibili, anche ci mettessimo una vita a raggiungerli. Significa che questi confini non ci sono disponibili. Ora questa indisponibilità della verità nostra, perché eccedente le nostre capacità, non potrebbe essere indice che la negatività, che la morte che è un dato di cui tutti abbiamo immediata esperienza, pesante e nullificante, si trovi trascesa da questi confini irraggiungibili? Non potrebbe essere indice che dobbiamo sfidare l'immediatezza per arrivare a un punto in cui, anche per noi, oltre che per l'universo, vale l'armonia e l'identità dei contrari? Non potrebbe essere indicazione della necessità, anche se eccedente le nostre immediate possibilità, di tenere sempre unito male – bene, vita – morte. È questo, forse, il confine irraggiungibile: tener uniti assieme i due opposti; ed è irraggiungibile proprio perché noi riusciamo a prestare attenzione solo ad uno degli opposti al colpo, non riusciamo a tenerli uniti, quindi non riusciamo a raggiungere la verità. L'esperienza immediata è la negatività, è la guerra madre di tutte le cose. Però i confini della realtà, i confini della nostra stessa realtà non sono riducibili immediatamente a questa guerra.
- ii) Platone: il Fedone e l'esercizio di morte.
 Nel Fedone, per Socrate, la filosofia è il sapersi concentrare sulle cose che non sono legate al corpo e alla sua transitorietà e corruzione; filosofia è prendersi cura dell'anima e staccarsi progressivamente dal corpo; in questo senso la filosofia corretta è esercizio di morte (80 e – 81 a). L'anima è la nostra identità; per cui prendersi cura dell'anima è prendersi cura di se stessi; questo è dedicarsi alla filosofia, questo è un modo per prepararsi a morire. È la filosofia, la ricerca della verità la vera liberazione dalla morte. E la filosofia, nell'impostazione di Socrate, è la consapevolezza della propria ignoranza, del proprio non sapere; quindi consapevolezza del proprio limite. È stare di fronte al proprio limite nella disponibilità alla ricerca costante. E per questo Socrate è il più sapiente di Atene: proprio perché fonda la sua vita sulla consapevolezza del proprio limite e su questi limiti cerca di affermarsi e non di compiacere. Quindi, in relazione al dolore e alla morte, la salvezza consiste nella consapevolezza del limite, nella consapevolezza del male, della morte; quindi nella rinuncia alla pretesa titanica di vincere la morte; è il nostro limite e nel nostro limite dobbiamo radicarci: e proprio qui sta la vera sapienza e la superiorità di Socrate rispetto a tutti i suoi concittadini (Apologia 23 a – b).
 Solo che, alla fine del Fedone, abbiamo (in sostituzione della possibilità di libare agli dei, quindi di ringraziarli, con la cicuta perché è appena sufficiente a far morire; vorrebbe libare con una bevanda mortale) la preghiera di Socrate agli dei perché "la trasmigrazione da questo mondo all'altro si compia con propizia fortuna" (117 c) e poi l'invito rivolto da Socrate, che è già per metà sotto la morte, a Critone: "Critone, dobbiamo un gallo ad Esculapio: dateglielo e non dimenticarvene!" (118). Esculapio è il dio della medicina; colui che non solo sa guarire ma anche resuscitare i morti; anche se la sua medicina è in grado di salvare, ma anche di uccidere (come ogni farmaco). Il termine che Platone usa nel Fedone per indicare la bevanda è *pharmakon*; è il farmaco di Esculapio, che ha la stessa ambiguità di ogni farmaco: guarisce ma anche intossica; la cicuta intossica ma anche potrebbe guarire.
 In questo contesto sempre 'doppio', dire che la filosofia è esercizio, preparazione alla morte, significa che la vera filosofia sa prendere atto della costante duplicità della realtà, della vita e della morte. Anche la morte ha carattere duplice (e qui potrebbe tornare il discorso di Eraclito) e proprio per questa duplicità ha senso offrire un gallo ad Esculapio in riconoscenza della guarigione ricevuta, anche se la guarigione consiste proprio nella morte. Socrate è già per metà

morto; ha il volto coperto come i morti e quelli che stanno per morire: in questo contesto l'offerta del gallo. Quindi la morte è effettivamente la fine (e ne è testimonianza il pianto dei discepoli e la loro disperazione); però potrebbe anche essere vera guarigione, la morte potrebbe essere effettivamente un cambio di dimora, come nella preghiera prima di bere la cicuta; è una fine però potrebbe anche essere un nuovo inizio. La morte non la si affronta con cieche speranze (il dono di Prometeo), non la si affronta distraendosi; la si affronta osservandola non nella pretesa di vincere lo sguardo della Gorgone (nessuno e nessuna tecnica, con cui sappiamo di fatto solo distrarci, riuscirà mai a vincere questo sguardo), ma cogliendo in essa la possibile duplicità, ambivalenza. Ed è solo la filosofia che, per Platone, sa indicarci la possibile ambivalenza di tutto; sa darci il mondo sensibile ma oltre esso anche la possibilità del Bene; sa darci e farci guardare la morte, ma nella morte la possibilità della vita, di quella vera. La filosofia nasce da Eros, il vero filosofo (Simposio); è fatta di povertà e ricchezza, di povertà umana e natura divina. È in questa ambivalenza che la filosofia ci mantiene e in questa ambivalenza ci permette di sperare. Socrate non ha nessuna certezza; ma nella certezza della fine sa mantenere la speranza dell'inizio. Per questo la morte può essere passaggio a un nuovo domicilio, per questo può essere la vera guarigione per la quale essere riconoscenti ed offrire il gallo. È una possibilità, non una certezza, non qualcosa di constatabile; però è una possibilità implicita nella strutturale duplicità di tutta la vita umana. La filosofia ci permette di essere in questa duplicità senza affermare la morte come totale negazione, come senza affermare la morte senz'altro come passaggio sicuro, come assoluto inizio nuovo. Possiamo dire che è un inizio nuovo, però a partire dalla duplicità ambigua della nostra esperienza; è una possibilità, non una certezza. La ragione non può inoltrarsi in territori che non possono essere suoi. Qui potrebbe aiutarci il mito o la fede (cfr. CURI U., a cura di, *Il volto della Gorgone*, Bruno Mondadori, 44 ss.).

2) Il dolore che impedisce la conoscenza

Se dal dolore può venire la conoscenza è anche vero che il dolore potrebbe impedire qualunque tipo di conoscenza. Il dolore si insedia al centro della nostra personalità, concentra tutta la nostra attenzione e la condiziona con la sua forza di negazione. Impossibile, quindi, ogni riflessione che si pretenda un minimo 'serena', oggettiva. Di qui l'impossibilità di ogni valutazione che possa essere accettabile per la sua capacità di riflettere la realtà. "...la nostra vista alterata si rappresenta tutte le cose conformemente a se stessa; e ci sembra che esse le manchino nella misura che essa manca loro" (MONTAIGNE, *Saggi*, Adelphi 1992, 807).

- a) Il male, anche quello più normale, è sempre eccessivo; sembra essere sempre eccedente le nostre capacità di affrontarlo; sembra sempre sul punto di schiacciarsi e sappiamo che ci schiacerà.
- b) In altre situazioni, quando il male è veramente eccessivo, è la speranza che in qualche modo ci dà l'illusione di poterlo controllare e dominare; ci dà la capacità di credere sempre che sia un male relativo (anche quando sembra essere definitivo e radicale). La speranza davvero ci fa vivere in maniera paradossale: ci fa ritenere relativo il male radicale (sempre speriamo nella vita, anche nel momento della morte), mentre troppo spesso, nella normalità della vita, corriamo il pericolo di assolutizzare un male che di fatto è relativo. Non sappiamo mai prendere correttamente le misure del male. Di fronte al male viene a mancare la misura e l'intelligenza (viene sempre a mancare l'anima? È qui la radice ultima del male? È qui all'opera la sua forza di negazione e nientificazione?); quindi sembra che non solo non riusciamo a capirlo, ma nemmeno a viverlo con coscienza. Lo assolutizziamo quando è relativo (sempre troppo, troppo pesante!), lo relativizziamo quando è radicale. "Pochi muoiono convinti che sia la loro ultima ora, e non c'è occasione in cui la lusinga della speranza ci inganni di più. Essa non cessa di gridarci negli orecchi: <Altri sono stati ben più malati senza morire; la cosa non è così disperata come si pensa; e alla peggio, Dio ha pur fatto altri miracoli>. E questo avviene perché facciamo troppo caso a noi. Sembra che l'universalità delle cose soffra in qualche modo del nostro annientamento, e che provi compassione per il nostro stato" (ibid.)
- c) Nel dolore tutto viene determinato dal fatto che è il 'nostro' dolore. Siamo noi al centro e, per certi versi, crediamo d'essere il centro di tutto. Per questo il dolore è sempre immeritato, proprio perché nostro. In questo senso il dolore è l'evidenziazione della difficoltà di un serio realismo, della nostra incapacità di accettarlo come elemento normale della vita. Sappiamo che anche gli altri soffrono, però per noi dovrebbe valere non si sa quale eccezione. Sappiamo che siamo limitati, però il nostro dovrebbe essere un limite indolore. Siamo incapaci di vedere come noi siamo uno dei tanti; siamo incapaci di credere che il nostro dolore non sia in grado di toccare il cielo. Nel dolore quello che ci manca, oltre al realismo, è un minimo di autoironia. "Come? Tanta scienza si perderebbe con tanto

danno, senza che il destino se ne dia cura particolare? Un'anima tanto rara ed esemplare, non costa più ucciderla di un'anima volgare e inutile?... Nessuno di noi pensa abbastanza di non essere che uno". Noi ci facciamo condizionare solo dalla presunzione e dalla inutilità di assurde fantasticherie "pensando che le nostre disgrazie turbino il cielo, e che la sua infinità s'interessi alle nostre minute distinzioni: <Non c'è fra il cielo e noi un legame tanto forte che alla nostra morte debba estinguersi anche il fulgore delle stelle!>" (idem 808-809).

Originario il male o il bene?

Abbiamo visto come, per il pensiero, sia centrale e decisivo il confronto, il rapporto con il male, il dolore. nella nascita e nella affermazione del pensiero sembra imprescindibile il rapporto con il male. Solo che se il male è negazione del bene, se noi possiamo istintivamente rifiutare con tutto il nostro essere il male e il dolore, non ne dovrebbe derivare che c'è un primato del bene sul male? Se non ci fosse questo primato, anche solo da un punto di vista psicologico, in base a cosa noi potremmo dire che qualcosa è male e che, quindi, va respinto come inaccettabile?

È anche vero che la vita inizia nel pianto e termina nell'urlo. Incastonata tra questi eventi dolorosi, tragici (anche se tali in modo radicalmente diverso), verrebbe il dubbio che tutta la vita sia male e che quello che noi chiamiamo male siano solo vertici, dati emergenti, e quindi più evidenti, da una situazione complessivamente negativa. Del resto la vita è una costante 'rinascita' e, in quanto tale implica fatica, sofferenza; a meno che uno non si limiti a sopravvivere; ma questa è la negazione della vita, è già, anche se solo potenzialmente, morte, quindi, è male in se stessa.

Ora, da Eraclito, gli opposti si comprendono reciprocamente. Quindi, da un punto di vista solo logico, la conoscenza del male implica la conoscenza del bene. Solo che da un punto di vista anche solo strettamente teorico, non sembra che i due contrari siano ugualmente originari. Che il bene sia un nostro desiderio, sia una realtà, o sia solo un concetto, sembrerebbe che la nozione del bene debba precedere quella del male. Il male è negazione di qualcosa che sentiamo dovrebbe essere e che comprendiamo come bene. Ora se è negazione è in relazione e in dipendenza dal bene che nega. Quindi dovrebbe essere originario il bene piuttosto che il male. Del resto se è vero che il male implica il bene di cui è negazione (quindi il bene, per quanto almeno parzialmente negato, come condizione di possibilità del male), non sembra essere vero il contrario; se è vero che la morte la comprendiamo come negazione della vita, non sembra necessario comprendere la morte per capire la vita. Sembrerebbe che il bene sia condizione del male; se condizione non può esserne, in assoluto (eventualmente varrebbe relativamente) condizionato; a meno di non cadere nello scetticismo o nella assoluta insignificanza del pensiero stesso. Potrebbe essere che il bene sia qualcosa in cui da sempre siamo immersi; sia 'scontato', oppure sia qualcosa che da sempre in tutte le situazioni ci trascende e trascende tutto, quindi anche il male, che pure trascende il nostro limite o rappresenta il nostro limite intrascendibile. Essendo ciò in cui siamo, il bene sarebbe 'impensabile', sarebbe il 'mistico' (Wittgenstein), ciò di cui non si può parlare. Proprio per questo il male, che è relazione al bene, quindi dipendente dal bene, sarebbe in qualche modo l'origine del pensiero, proprio perché 'inferiore' al bene e, quindi, più accessibile a noi. Solo che a restare originario sarebbe il bene. E se fosse così, allora, il pensiero che nasce dal dolore, dal male, per realizzare se stesso dovrebbe trascendere il male per arrivare alla trascendenza del bene e dell'essere in cui da sempre è. Il pensiero, forse si realizza non nel pensare il male (anche se da qui nasce) ma nel pensare il bene. È questo bene, in cui da sempre siamo e che non riusciamo a tematizzare, che ci permette di vedere e di sentire come problema, immediatamente, il male; e per questo da qui nascerebbe il pensiero. Del resto anche il pensiero del male non è un pensiero puramente teoretico, contemplativo; è sempre pensiero del male per poter evitare, vincere il male; quindi per poter raggiungere il bene. E questo sarebbe la verità sia del desiderio, sia dell'azione. Quindi il bene è la verità della nostra ragione pratica. E questo non può essere assolutamente l'illusione gratuita di una volontà frustrata, ma deve avere una qualche corrispondenza con la realtà. Non può essere che il pensiero, il pensiero che nasce sempre dal desiderio, dall'amore (per Platone), sia questa sistematica illusione, anche perché la morte che da sempre tutti sperimentano anche da vivi sarebbe bastevole a smascherare questa illusione. Non possiamo non credere che tra il nostro pensiero e la realtà non ci sia una qualche relazione; anche perché la constatiamo sempre. Il pensiero nasce dal dolore: il dolore, il male, di sicuro sono reali, non possono essere illusioni perché tutti li sfuggiremmo se potessimo. Ora perché il pensiero dovrebbe essere realista quando si tratta del male e, invece, dovrebbe essere solo illusione quando si tratta del bene? L'uomo sa il male; e, insieme, cerca di vincerlo, di superarlo o, almeno, di limitarlo. E questo impegno di trascendimento del limite, del male, è il senso di tutta la sua vita. È vero che la vita si conclude con la morte, con l'almeno apparente fallimento di questa opera di trascendimento; ma è possibile che tutta la vita, che è un tendere alla negazione del male, non sia che illusione? Non potrebbe essere che il senso della vita stia proprio nella intuizione, per quanto oscura, per quanto non razionalizzabile totalmente, di un bene (che poi sarebbe

l'essere; cfr. i trascendentali di Tommaso) verso cui ha senso tendere? E non potrebbe essere proprio questa tendenza originaria al bene (come realizzazione, compimento; quindi tendenza che potrebbe caratterizzare la vita anche a prescindere dal male, proprio perché, in quanto uomini, limitati nell'essere e nel bene) che mi pone nella condizione di sentire un immediato rifiuto di tutto ciò che in qualunque modo si presenti come male, come negazione del bene a cui tendiamo e in cui sentiamo la nostra possibile realizzazione? Il bene resta la nostra aspirazione; è il nostro desiderio; è vero che il desiderio facilmente si apre alla invocazione e, quindi, al rischio della proiezione della coscienza infelice. Però il desiderio dell'ignoto non è possibile. Quindi ci deve essere un qualche primato del bene, non solo a livello psicologico, ma anche ontologico. È questo primato che permette al pensiero di esistere; perché permette al pensiero di avere la speranza del bene e quindi la speranza di comprendere e in qualche modo superare il male. In caso contrario non avrebbe senso il pensiero, se si sentisse da sempre e per sempre condannato dal male, condannato, quindi, dal proprio fallimento.

Le domande

“Perché il male?”

- 1) “Perché il male?": è una domanda dalla forte connotazione emotiva; implica un sentimento profondo di angoscia, di incertezza, di precarietà subita e sentita quasi come condanna.
 - a) La domanda presuppone che invece del male dovrebbe esserci il bene; presuppone che il bene dovrebbe esistere; quindi che il bene ha una dignità ontologica e una precedenza assoluta rispetto al male; presuppone che l'essere sia bene. E se l'essere fosse solo essere; se fosse prima della distinzione bene e male, se non fosse, quindi, sottoponibile a questa valutazione? Se la distinzione bene male fosse solo opera nostra e quindi riflesso del nostro limite? Ancora: da dove deriva a noi l'idea del bene? Se dall'esperienza, è relativo, visto la relatività di ogni esperienza; ma se è relativo, al limite non si potrebbe parlare nemmeno di bene; comunque non sembra che la domanda sottintenda un bene relativo. Se dall'esperienza, se quindi relativo non può contrapporsi radicalmente al male proprio per la sua relatività (potrebbe essere bene per me ma male per un altro). Allora l'idea di un bene incondizionato lo riceviamo da una qualche rivelazione? Potrebbe anche essere; solo che la domanda vale anche per chi non ci crede. E allora da dove deriva questa contrapposizione radicale che noi immediatamente e istintivamente sentiamo? Chi ci dice che effettivamente ci sia questa contrapposizione? Chi ci dice che ci sia un male oggettivamente contrapposto a un bene oggettivo? Non potrebbero essere solo valutazioni umane, determinate tutte dalla nostra fragilità e dalla incapacità di dire sì a una vita che per sua natura presuppone anche quello che noi consideriamo male? Non dovremmo invece assumere quello che Nietzsche chiama spirito dionisiaco, un atteggiamento di sì incondizionato alla vita, di amore alla vita in tutte le sue dimensioni? Non dovremmo più che assumere un atteggiamento di giudizio di fronte alla vita, assumere un atteggiamento di adesione incondizionata, di immedesimazione con la vita che è la nostra vita senza ulteriori sogni che ci fanno solo evadere e, quindi, non vivere?
 - b) È una domanda che nasce dall'angoscia, dal rifiuto istintivo per una situazione inaccettabile. È, la domanda, l'evidenziazione immediata del nostro essere limitati; insieme, però, se non altro attraverso la domanda, della possibilità del nostro trascendere il limite. Se non potessimo in qualche modo metterlo tra parentesi, se non potessimo trascenderlo, non potremmo mai interrogarci sul male che ci colpisce, ci immedesimeremmo immediatamente con esso e saremmo tutto il male. D'altra parte se noi fossimo vincolati al limite, se fossimo fissi nel limite, se non potessimo trascendere il limite, la domanda non avrebbe assolutamente senso proprio perché il limite è tale in quanto è determinazione, negazione; il limite è tale perché il limite in quanto tale è male, un male inevitabile, strutturale (il male ontologico di cui parla s. Agostino; è ontologico, ma resta pur sempre male); è il nostro esistere che sarebbe male. Se ci poniamo la domanda significa che il male in qualche modo possiamo trascenderlo; significa che noi possiamo porci sempre oltre il male. E potrebbe anche essere che proprio in questo trascendimento della nostra situazione (il che sarebbe, tra l'altro, indice della nostra spiritualità) possiamo in qualche modo attingere a quell'idea di bene che per essere in alternativa al male deve porsi oltre l'esperienza e avere in qualche modo un carattere incondizionato che non riscontriamo a livello di esperienza (ed è l'esperienza di Platone che coglie la realtà, o la necessità del Bene proprio riflettendo sulla ingiustizia della morte di Socrate).

Nessuno però ci garantisce che questo trascendimento non sia solo frutto di un bisogno tutto e solo nostro; che non sia solo una via d'uscita psicologica.

Resta che la domanda non è una semplice domanda; è immediatamente anche una protesta, non troppo sottintesa, nei confronti del presente. Quindi si pone come critica al tempo; o in nome della esperienza passata o in nome di una attesa futura. Proprio perché non coincidiamo immediatamente con il presente possiamo fare una critica al presente. E, di nuovo, è possibile solo in una situazione di trascendimento del tempo stesso. E in base a cosa possiamo credere o sperare di metterci, di essere fuori del tempo? È ancora una ulteriore illusione che serve solo a darci un minimo di forza per poter resistere visto che altrimenti soccomberemmo?

- c) questa domanda nasce da un presupposto elementare che è la nostra fede o una fede generica in cui da sempre siamo educati: per questa fede, di fatto, il male non dovrebbe esistere proprio perché crediamo in un Dio che è all'origine del tutto, un Dio che crediamo buono e onnipotente.

Se non è questo il nostro presupposto, allora, la domanda nasce lo stesso a partire dal presupposto che la vita, accettata e riconosciuta come bene, dovrebbe sempre aver la meglio sul male, non dovrebbe mai essere vita offesa: che senso ha una vita al limite della comprensione, dove è difficile vedere la stessa vita? Solo che, forse, tolto Dio la domanda pur mantenendo la sua immediata angosciosità perde, almeno in parte, di urgenza teoretica proprio perché potrebbe essere che il male fa parte della nostra vita vista appunto solo come vita finita.

Il male esiste per tutti. È un dato. La domanda nasce dal presupposto che il male non dovrebbe esserci; è la sua presenza che spiazza. Però in base a cosa noi possiamo presupporre che il male non dovrebbe esserci?

O in base al presupposto di un Dio buono che perché tale non dovrebbe ammettere l'esistenza del male; o in base al presupposto del tutto ingiustificato (più che un presupposto sarebbe un nostro auspicio) della bontà della natura.

Di fatto sia in un caso, sia nell'altro si presuppone il bene; un bene che dovrebbe essere superiore al male; e, tra l'altro, un bene che dovrebbe essere alla nostra misura, a misura di uomo, e di un uomo estremamente concreto, non un uomo generico; un uomo che è il soggetto interrogante.

Ora supponendo che esista Dio, Dio è Altro rispetto a noi; se è altro è diverso rispetto a noi, e, al limite, potrebbe essere tale la sua diversità per cui potrebbe anche essere la negazione di quello che siamo noi. Per cui Dio potrebbe essere un Bene che è altro rispetto al nostro bene; potrebbe davvero essere anche la negazione del nostro bene (e non è difficile vedere come spesso nel Vangelo il nostro bene sia negato dal bene rappresentato dal Vangelo stesso; cfr. solamente le beatitudini, oppure il perdere la propria vita per trovarla...).

Supposto che non ci sia Dio e che esista solo la realtà naturale, la natura ha le sue leggi; e perché le sue leggi dovrebbero essere leggi umane? Non si è mai presupposto questo; la natura ha la sua autonomia e, a seconda dei casi, può apparire madre o matrigna; pur restando sempre la natura di cui noi siamo semplice parte alla pari di tante altre realtà.

- d) "Perché?": è un perché che richiede un motivo, una origine, una causa del male; ma esiste una causa positiva del male? O dobbiamo praticare la soluzione di Agostino per cui il male è pura deficienza? Ma questa non sembra una risposta soddisfacente.

Il perché richiede anche il fine: per quale fine esiste il male? Ma il male, la negazione, il nulla (a cui in ultima analisi è riducibile il male) potrebbero avere un fine? O la richiesta di un fine è solo una nostra necessità, esigenza per poter avere un minimo di comprensione del male? È una semplice illusione nostra oppure anche questo aspetto sottintende la possibilità di una trascendenza dalla quale potremmo anche avere una visione diversa del male e quindi riuscire anche a intuirne un possibile fine?

Il perché (che si veda come origine, causa o fine, in ultima analisi è indifferente in ordine alla comprensione) potrebbe indicare la necessità della negazione della negazione. Non è detto, però, che la negazione della negazione dia qualcosa di positivo. Non è detto che il bene sia la negazione del male, o non lo dovrebbe essere, altrimenti avremmo l'originarietà del male tanto quanto del bene, la sua necessità come quella del bene. Quindi non è praticabile la strada di Hegel. Anche perché, comunque non di *aufhebung* si tratta, non di fatto puramente razionale, ma di una necessità esistenziale. È la nostra vita che richiede il togliimento del male; in questa prospettiva è, prima di tutto, un fatto pratico, non teorico.

- 2) La domanda, a sua volta, sembra presupporre una visione di fondo: un antropocentrismo dato per assodato, un antropocentrismo di fatto incondizionato e assoluto. Sarà che nel momento del male, del dolore siamo soli con noi stessi, che vediamo solo noi stessi, ma non è questo un motivo sufficiente per ritenere che il mondo debba essere creato, debba esistere a nostra misura. È la vecchia presunzione, magari anche legittima, che l'uomo sia misura di tutto. Però questo antropocentrismo

- a) O è una presunzione assoluta e incondizionata e per questo assolutamente ingiustificata oltre che contraddittoria (perché mai il relativo deve porsi al centro del tutto; come fa il finito a pretendersi assoluto o comunque misura del tutto?)
- b) o è consapevolezza di essere una interpretazione, una delle tante, quindi di essere una visione relativa; eppure, nel male, nel dolore questa interpretazione non è eliminabile. D'altra parte pur nella consapevolezza della propria realtà la domanda si pone e si pone come domanda sulla totalità. Come è possibile questa domanda totalizzante a partire dal relativo? Sappiamo che siamo relativi (e il male ce lo impone e lo dimostra pesantemente) eppure abbiamo la forza, la volontà, la necessità di porre una domanda sul tutto.
- c) Forse per evitare di cadere nel pericolo dell'antropocentrismo non resta che
 - i) Scegliere l'impostazione pagana o neopagana: tutto è vita e noi dobbiamo dire un sì alla vita; e fa parte della vita anche il dolore, è naturale tanto quanto quello che consideriamo bene! Accettare che la vita abbia una dimensione tragica.
 - ii) Oppure scegliere una impostazione provvidenzialistica, quella che dice "sia fatta la tua volontà" sempre e comunque; il problema è che si presuppone che sia volontà di Dio anche quello che vediamo essere oggettivamente male; come possiamo avere questa presunzione di attribuire a Dio quello che già a noi crea problema?
- d) Resta che a questa domanda noi non possiamo non cercare di dare una risposta; troppo urgente è il male quando ci tocca. Forse, però, è la stessa risposta che viene toccata dall'antropocentrismo che intacca la domanda, e forse non potrebbe essere diversamente, perché se fosse diversamente si porrebbe su un piano diverso dalla domanda e non sarebbe risposta. Allora abbiamo la considerazione del male
 - i) Nella sua valenza pedagogica: ci aiuta a crescere; potrebbe anche essere vero; però potrebbe anche schiacciarci
 - ii) Valenza etica: ci aiuta a purificarci: è vero però potrebbe anche essere occasione del contrario proprio perché di fronte al male in assenza di una risposta chiara sono possibili tutte le soluzioni e le risposte nostre
- e) E se, prima di ogni domanda, e prima di ogni risposta fosse molto più semplicemente vero il detto di Anassimandro?

“Perché io?”

A parte la drammaticità da cui si origina sempre questa domanda, resta che in questa domanda non si tratta solo di un generico antropocentrismo. È in parte in causa anche una qualche dose di presunzione di centralità da parte del soggetto singolo.

È la crisi del soggetto della modernità. Un soggetto che nasce dalla coscienza di essere autocreatore, di dipendere solo da se stesso; un soggetto che padrone della propria esistenza, tanto più è signore e padrone della natura; un soggetto che trova tutta la sua dignità nella pretesa indipendenza da tutto e da tutti. Un soggetto che crede di poter e dover tutto controllare e dominare; che crede di fatto alla possibilità di una sua eternità, al di là dell'evidenza. Di fronte al male, soprattutto quando il male è fisico, questo signore dell'universo si accorge di non riuscire a dominare che aspetti estremamente relativi della vita; si accorge di non essere proprio quell'individuo totalmente separato e che si fa da sé, ma di poter ancora esistere solo perché in relazione (e, a volte, di dipendenza totale) da altri.

L'uomo, vittima del male, comprende come

- a) Fallisca il suo progetto tecnico; la sua pretesa di dominare tutto, controllare tutto con la tecnica non gli riesce. Spazi pressoché infiniti restano indifferenti alle sue pretese. La natura, con i suoi meccanismi, sembra troppo spesso farsi beffe delle sue pretese di signoria. E quando non è direttamente la natura è la stessa insipienza dell'uomo, abbinata a quella della tecnica (che per sua stessa natura non potrebbe mai essere sapiente), che viene a creare il male all'uomo stesso. Per cui quella che dovrebbe essere la via della liberazione diventa via di distruzione. Non solo, ma arrivati a certi livelli, sembra quasi che non sia proprio l'uomo a determinare la tecnica e, quindi il controllo del mondo, ma sia la tecnica a determinare le idee, i progetti, le speranze dell'uomo. L'uomo che dovrebbe essere stato il signore, di fatto si ricompone come semplice appendice della tecnica. La tecnica, dono di Prometeo che doveva aiutare nella vita, si rivela alla fine per quello che è, una "cieca speranza", una speranza che acceca e che, quindi, allontana dalla stessa vita; avvicina precipitosamente alla morte invece che realizzare le sue promesse di vita. E il segno drammatico di

tutto questo potrebbe essere proprio l'eutanasia: una tecnica che dichiarando il proprio fallimento di fronte al male, semplicemente si dispone ad accelerarne il corso; non più speranza di liberazione dalla morte, ma accelerazione del processo di morte.

- b) Fallisca la sua presunzione di autosufficienza, di isolamento. L'uomo comprende come la solitudine del soggetto autocreatore sia solo una finzione assolutamente astratta e senza nessuna corrispondenza con la realtà; con il fatto che, avendo creduto a questa finzione, rischia, alla fine, di trovarsi davvero esterno ed estraneo alla realtà stessa e quindi di trovarsi davvero assolutamente solo; indifferente agli altri quando poteva, deve scontrarsi di fronte alla indifferenza di altri che vorrebbe vicini. E allora la solitudine del morente non è un difetto della società contemporanea; è semplicemente la completa attuazione di quell'individualismo che continua a valere per i sani; di quel sogno di autonomia che non sa nemmeno rispettare i limiti, gli affetti, la vita, comuni a tutti.
- c) "Perché io, proprio io?"
- i) è, e potrebbe essere, la protesta della propria innocenza di fronte al male (cfr. Giobbe): ma la natura non procede secondo criteri etici.
 - ii) Allora è protesta contro Dio: allora è la pretesa di mettersi dal punto di vista di Dio.
 - iii) Tra l'altro la domanda ha senso solo perché, presupponendo la propria 'innocenza', può, contemporaneamente, presupporre che sarebbe stato più giusto che il male accadesse ad altri; se non ci fosse questo presupposto (se si ritenesse davvero tutti innocenti alla pari di fronte al male), allora la domanda sarebbe solo "Perché il male?" e non "perché proprio a me?". E allora qui torna fuori tutto l'individualismo, la chiusura, la diffidenza e la negatività dei rapporti della modernità. Gli altri sono peggiori di me; magari il male fosse accaduto agli altri! Non sarebbe un problema. Solo il mio male crea problema. È l'individuo che si fa dio a spese degli altri. È l'individuo che si presume al centro di tutto. È la propria crisi di identità, è il proprio fallimento; per questo è particolarmente insostenibile il male, oggi.

La domanda rischia d'essere semplice espressione ed esplosione dell'egoismo; e il male sarebbe la crisi definitiva, l'impossibilità di comprensione in una situazione di chiusura. È solo l'apertura che potrebbe dare un po' di luce, di senso. Ma la domanda riafferma l'egoismo stesso; quindi non fa che rendere ulteriormente pesante la sostenibilità del male. È il fallimento dell'egoismo nella sua possibilità di giustificazione; eppure è proprio questo egoismo che nel fallimento si riafferma: ognuno volendo la propria salvezza a danno degli altri continua a non comprendersi in relazione agli altri, in relazione alla natura in tutti i suoi aspetti positivi o meno, alla storia (che è storia di vita ma anche di morte; di vittorie e di sconfitte), alla cultura che nasce si afferma, tra l'altro, a partire proprio dalla sepoltura dei morti (cfr. Vico).

“Perché?”

Il pensiero nasce dallo stupore, indice di privazione e, quindi, in qualche modo, indice di dolore. Quindi alla radice del pensiero esiste sempre una possibile situazione di dolore. Il dolore non può non provocare il pensiero visto che ne è la possibile radice.

D'altra parte il dolore si presenta sempre eccessivo (è vero che con il pensiero potremmo relativizzare il nostro presente dolore; ma è solo una mediazione successiva alla prima reazione); sempre improvviso e imprevisto; sempre gratuito e, per questo, osceno; sempre indesiderato.

Di fronte a questo apparire dell'eccedenza non possiamo non porci delle domande; la ragione non può non chiedersi un motivo che sia almeno plausibile se non proprio una piena giustificazione.

È anche ovvio che se ci poniamo delle domande non ce le poniamo gratuitamente; almeno nella speranza crediamo possibile una risposta; altrimenti non formuleremo la domanda (che già di per sé è una indicazione di ricerca e una prima forma di razionalizzazione).

Ora la risposta potrebbe:

- a. venire dall'esterno; quindi verrebbe dal diverso rispetto alla ragione; ma a questo punto innanzitutto non è una nostra risposta e noi ne vorremmo una di nostra (un'altra implicherebbe sempre una qualche forma di fede e non è detto che nella situazione di dolore, nel male siamo nella condizione più adatta a formulare atti di fede gratuiti); in secondo luogo essendo esterna alla ragione dovrebbe essere 'irrazionale'; o almeno non è razionale: altrimenti la nostra ragione sarebbe in grado di coglierla. Potrebbe essere ragionevole, comprensibile dalla ragione, potrebbe essere il "rischio bello" di Platone; ma questo rischio lo possiamo correre solo dopo aver percorso tutte le strade della ragione;

- b. venire dalla stessa ragione; qui il pericolo è di cadere nell'argomento ontologico e cioè: quello che è chiaro per la ragione di fatto esiste. Questo pericolo è reale proprio perché l'argomento ontologico entra in funzione quando si tratta di Dio, dell'assoluto, del possibile senso del tutto. Il problema del male non è solo un mio problema, per quanto lo senta esclusivamente in relazione a me stesso, al mio male. Il problema del male, quando ci investe, è un problema che investe la totalità della realtà; la totalità del senso. La risposta al problema del male deve essere tale da giustificare tutto, anche la negazione radicale.
- c. Solo che è proprio la domanda che si origina dal male a indicare che c'è qualcosa che non deve essere. È il male a contestare ogni giustificabilità di tipo razionale; se ci fosse una giustificazione non creerebbe problema, o comunque nella comprensione non imporrebbe la domanda. Si tratta, allora, di operare una specie di igiene, di purificazione scettica nei confronti di una ragione che si pretenda spiegazione del male; soprattutto se in questa spiegazione viene, come spesso succede, fatta intervenire la presenza di Dio. È un punto di vista che non ci compete; è un punto di vista che la ragione non può raggiungere, e che non può immediatamente raggiungere nemmeno la fede che comunque resta per noi, per la nostra ragione che vorrebbe comprendere, una follia (cfr. la non risposta data a Giobbe; la non risposta data a Gesù sulla croce).

Ma è vero che tutto ha una ragione?

La ragione che cerchiamo dovrebbe essere una ragione a nostra portata; altrimenti sarebbe come per noi non esistesse.

- 1) Però, se tutto avesse una ragione di questo tipo:
 - a) Tutto sarebbe umano, troppo umano: la ragione è la nostra ragione; quindi tutto dovrebbe essere a nostra misura; quindi noi dovremmo essere al centro di tutto (e sarebbe di nuovo la pretesa dell'antropocentrismo) e giustificazione di tutto. Perderemmo in questo modo la gratuità della realtà, della vita, di una infinità di cose che pure rendono interessante e bella la vita.
 - b) Oppure cadremmo nella immanenza totale: solo se è immanente potremmo in qualche modo comprendere una ragione che non si riduca alla nostra ragione. Ora, però, lasciando da parte Dio, la bellezza, l'amore, la vita stessa (cfr. Kant) sono 'trascendenti': sia non sono riducibili alla nostra dimensione, sia sono ben presenti nella nostra realtà e incidono sulla nostra vita in modo ben significativo.
 - c) Oppure cadremmo nel limite affermato come assoluto: la pretesa della nostra ragione, che è finita, di porsi come criterio ultimo e assoluto. Però questo sarebbe contraddittorio. Per questo la nostra ragione non può assolutamente pretendere che ci sia una ragione (almeno a nostra portata) di tutto.
- 2) Del resto, è la nostra stessa esperienza che ci dice che non ci può essere ragione di tutto.
 - a) O perché non la troviamo
 - b) O perché tante cose sono nella sfera della gratuità e della libertà che sono assenza di ragione, di motivazione (cfr. la rosa di SILELIO, Il pellegrino cherubino, Paoline 1989, distico 289: "La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, / A se stessa non bada, che tu la guardi non chiede"). Tutti facciamo esperienza di 'eventi' di libertà; tutti facciamo esperienza anche della possibile gratuità radicale; una gratuità che possiamo porre noi, in modo assolutamente immotivato; una gratuità che può 'accadere' a noi, come l'apparire improvviso della bellezza che risulta bella proprio in forza della sua gratuità e quindi della sua assenza totale di ragione.
- 3) Supposto anche che tutto abbia una ragione, non potendo essere una ragione a nostra dimensione, dovrebbe essere in Dio. Ma in Dio la ragione, il Logos, il Verbo è libertà, è dono, è persona, è Cristo che gratuitamente si offre.
 - a) Allora, se è libertà, non è una ragione che noi possiamo cogliere, proprio perché non vincolata a nulla.
 - b) Oppure potrebbe anche essere che sia la gratuità, la libertà, l'irriducibilità a ragione ad essere la ragione del tutto. La ragione di tutto, quindi la verità ultima di tutto, potrebbe essere proprio la gratuità e non una ragione causale a nostra misura; potrebbe essere che la richiesta di ragione corra il pericolo di falsare la verità ultima.

Perché il male? E Dio?

- a. È una domanda assolutamente non oziosa. Tragicamente reale e drammatica. E proprio per questo suo essere una domanda concreta, della concretezza dell'angoscia, è una domanda aperta a tutte le possibili risposte. Però proprio nel suo essere aperta a tutte le possibili risposte sta la possibilità della falsificazione di ogni possibile risposta.
- b. Per questo mai nessuna risposta sarà mai una risposta definitiva. Allora, forse sarà necessario permanere sempre nell'apertura a possibili critiche, a possibili nuove risposte. Quindi, di fatto, permanere sempre nella domanda senza la pretesa di volere o di essere nella risposta ultima.
- c. La risposta, però, noi sappiamo che deve esserci. Se non ci fosse la risposta, probabilmente non ci potrebbe essere nemmeno la domanda. La risposta comunque è una nostra necessità. Per questo dobbiamo cercare di trovarla.
- d. La domanda richiede una precedente comprensione dei termini che mette in campo. Dovremmo comprendere sia il dolore che Dio. Ma possiamo davvero dire di comprenderli? Ma se non possiamo dire di comprendere né il dolore (lo viviamo più che comprendiamo) né Dio allora dobbiamo chiederci se sia effettivamente una domanda. Non potrebbe essere più che una domanda una invocazione? Oppure l'espressione di una situazione di incomprendimento totale e di disperazione?
- e. La domanda richiederebbe una precedente qualche comprensione. La comprensione, l'intellezione consiste nell'intus – legere: consiste nell'assimilare, nello star dentro alla cosa che si comprende. La domanda su Dio e il dolore presuppone uno stare nel dolore e in Dio. Ora potrebbe non essere problematico lo stare nel dolore, molto più problematico è stare in Dio. Fosse anche possibile siamo, però, in presenza della domanda: e la domanda se per certi aspetti è una qualche comprensione, per altri aspetti né è l'assenza. Quindi noi dovremmo stare dentro pur non essendo dentro al dolore e a Dio.
- f. In qualche modo siamo nel dolore e siamo anche in Dio perché altrimenti non riusciremmo a porre la domanda della relazione tra Dio e il dolore. È da questo star dentro (che è anche però un essere fuori) che intravediamo la possibilità della risposta anche se noi non la conosciamo?
- g. La domanda, qualunque domanda, indica sempre spaesamento; però uno spaesamento a partire da alcuni dati che ci sono immediati, familiari. È uno spaesamento a casa propria. Quindi porre seriamente la domanda significa assumere in blocco e radicalmente il ruolo di pellegrini sempre anche a casa propria: pellegrini sempre in partenza, sempre in movimento verso una terra sempre e solo promessa. Se accettiamo di vivere nello spaesamento, nella domanda, allora forse lasciamo spazio al dolore e a Dio. Qui nella domanda sul dolore e Dio è sempre possibile lo spaesamento che viene direttamente dal dolore che sempre è spaesante, e dal silenzio di Dio, dalla diversità, dalla ulteriorità di Dio nei confronti della pesantezza della situazione che invece richiederebbe una sua presenza.
- h. Di fronte alla domanda troviamo il silenzio di Dio. Il silenzio, però, se ci è pesante o impossibile da sostenere, deve presupporre la parola, l'esperienza della parola. E la parola è presenza. Quindi il silenzio di Dio presuppone la presenza. Quindi ci troviamo di fronte a una presenza – assenza, Dio è presente proprio nella sua assenza; è presente perché assente. Questa potrebbe essere la radicale Alterità di Dio. Ma noi possiamo reggere, pensare e, prima ancora, vivere questa Alterità? Forse dovremmo essere altri da noi stessi il che ci è impossibile. Però è in questa Alterità che noi siamo e ci muoviamo; è questa Alterità che potrebbe renderci diversi anche senza che magari ne siamo completamente consapevoli. Forse questo ci indica il male, il dolore soprattutto quello più tragico. Siamo davvero altri, diversi sempre: siamo sia santi che peccatori, innocenti e colpevoli, vivi e morti...
- i. Però tutto questo discorso presuppone che siamo noi adulti a farci la domanda. Che siamo noi a cercare una risposta che crediamo possibile. Presuppone che abbiamo una qualche esperienza di Dio, che sappiamo anche, nel dolore, avere la forza della domanda. Ma il bambino innocente? Qualunque discorso qui è inconcludente; e noi non possiamo rispondere al posto di nessuno; non possiamo rispondere al posto del bambino che forse non sa neppure porsi la domanda. È vero che Dio potrebbe essere nel bambino appeso alla forca (WIESEL, La notte); ma vivo (e come?) o morto come il bambino?

PERCHÉ IL MALE

Il finito e la conflittualità

Possiamo parlare di “male” al singolare? Moltissimi sono i mali; sono equiparabili tutti i mali? Questo potrebbe apparire offensivo; potrebbe apparire una via per sminuire già in partenza la forza del male nella nostra vita.

- a. Ci sono molti mali non riducibili: c'è il male fisico, quello spirituale, quello morale, quello culturale...; c'è il male di cui noi siamo colpevoli e c'è il male innocente (quello più difficilmente sopportabile e comprensibile); c'è il male sociale (che tante volte si impone e contro il quale possiamo fare, almeno sembra, ben poco) e c'è il male personale...
- b. Oltre ad esserci diversi e irriducibili tipi di mali è molto diverso anche il modo in cui lo possiamo vivere; possiamo viverlo da stoici, possiamo viverlo in un'ottica di fede, possiamo viverlo con rassegnazione, possiamo subirlo passivamente, possiamo assumere un atteggiamento tragico; possiamo ribellarci (ma a chi?); possiamo viverlo con disincantato realismo. Possiamo viverlo in tantissimi modi anche se per ognuno, in quel momento, quel male è il male, è, contraddittoriamente, l'orizzonte del non senso.

Per tutti questi motivi, immediatamente sembra offensivo volere unificare il male. Offensivo sia verso la persona toccata dal male, sia verso la nostra stessa intelligenza.

Però, oltre tutte le differenze, il male sembra avere una radice unica: la nostra finitezza.

Il detto di **ANASSIMANDRO**: “Da dove le cose trovano la loro nascita, qui esse hanno anche la loro distruzione secondo necessità: pagano infatti le une e le altre il fio e la vendetta per l'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo”: il dolore è fin dalla nascita, è strutturale e lo sarà per tutta la vita proprio perché è ‘uscita’ dall'a-peiron, dall'essere, è uscita dalla nostra stessa origine; è sfida all'essere, è una contraddizione che la nostra esistenza pone all'origine; la natura introduce nell'essere il tempo, il divenire e quindi la morte: per questo la conquista dell'esistenza è la conquista della morte; la vita è colpa e quindi dolore. Il dolore è il nostro destino, è una “necessità” per rientrare nel Tutto; la realtà è scissione, colpa e conflitto tra i contrari; è necessario che noi lasciamo spazio al contrario...

HEGEL: Nell'analisi che nella Fenomenologia fa della certezza sensibile mostra come ogni cosa finita sia un “questo qui ora” in relazione a un soggetto caratterizzato anch'esso dal fatto di essere questo soggetto qui e ora. Ogni oggetto è sempre in uno spazio e in tempo; e questo lo rende unico ed esclusivo, almeno apparentemente. Per questa apparente esclusività nello spazio e nel tempo ogni cosa si pretende in qualche modo assoluta. Solo che proprio perché oggetti finiti, realtà finite (compreso il soggetto),

- a. Sono necessariamente in relazione
- b. Ed essendo una relazione di realtà o soggetti che si ritengono esclusivi, è una relazione sempre al limite della forza e della violenza.

Proprio per questa tendenza ad apparire nella sua immediatezza e insieme nella sua presunta assolutezza (immediata), il finito porta sempre con sé la radice del male. Il mio tempo e il mio spazio diventa esclusivo di qualunque altra realtà che in qualche modo voglia occupare questo spazio e questo tempo. Il finito è sempre la violenza della assolutizzazione di uno spazio e di un tempo che sono sempre e solo finiti, relativi. E questo rapporto potenzialmente conflittuale, violento vale anche per i soggetti (cfr. la figura servo – padrone) E questo non è facilmente evitabile. Il mio spazio è mio e non può essere che mio. Per essere quello che sono devo renderlo spazio mio e tempo mio; altrimenti se svaniscono il mio spazio e il mio tempo sono io stesso che svanisco. È l'identità che è potenzialmente conflittuale. Solo che questa struttura porta in sé stessa la necessità della negazione. A parte la negazione mostrata da Hegel, il mio spazio è mio in questo tempo. Spazio e tempo sono finiti; quindi questo mio spazio sarà mio per un tempo finito; quindi se l'identità nasce dalla differenziazione di spazio e tempo, ne deriva che quando il tempo mio finirà, finirà anche il mio spazio, non sarà più mio; quindi non potrò più differenziarmi da niente e, quindi, avrò la perdita radicale della mia identità. E il mio spazio sarà lo spazio di altri (e in qualche modo si ritorna ad Anassimandro). Solo che nell'impegno ad evitare questo sta tutto il mio essere individuale. L'individuo è il proprio fare, il proprio compito; il suo essere gli è affidato e l'individuo, a qualunque livello, anche biologico, si torva impegnato a sostenerlo in forme sempre nuove anche a seconda delle situazioni; solo questo gli permette di essere; altrimenti viene condannato al non essere. Ed è proprio questo impegno, questa capacità di nuovi atti che caratterizza la temporalità dell'individuo; l'individuo è temporalità proprio per il suo sempre rinnovato impegno a porsi come tale; l'individuo conquista l'essere solo attraverso il divenire continuo che è un costante autocrearsi; ogni individuo si caratterizza per essere ad ogni istante il proprio oltrepassamento, in

qualche modo il proprio futuro reso presente; in questo autocrearsi diventa fondamentale la relazione agli altri individui, proprio perché ogni individuo si pone e si vuole come diverso; ed è grazie a questa voluta diversità che ogni individuo si mantiene nella propria individualità, mantenendo le distanze e insieme creando delle relazioni. Il meccanismo di questo costante autotrascendimento da parte dell'individuo, è il bisogno (cfr. Di Ithey). Quindi l'essere dell'individuo nasce dal bisogno e dalla tensione alla sua realizzazione, al suo soddisfacimento; per questo l'essere dell'individuo è sempre caratterizzato dalla carenza e dal dolore oltre che dalla tendenza al loro superamento. L'individuo deve agire per essere; è da questo agire che deriva inevitabilmente anche la stanchezza e l'usura. Per questo è vita e morte, gioia e dolore, forza e debolezza, realizzazione e fallimento (proprio perché ogni realizzazione è sempre e solo parziale). L'individuo, allora, in quanto è la propria realizzazione è affermazione della propria libertà; in quanto è bisogno è affermazione della intrascendibilità del limite, della negazione, della necessità. Del resto per superare il bisogno l'individuo ha bisogno del mondo; afferma se stesso solo nella dipendenza da altro. L'individuo si ritrova ad avere una struttura dialettica: essere e non essere, sé e mondo, libertà e necessità. Esiste e si afferma in quanto pone la sua attività in contrapposizione alla potenza del mondo, dell'altro. Il mondo, l'altro è necessario per affermare l'essere da parte dell'individuo, ma insieme è il pericolo della sua negazione.

È la finitezza la radice del male: "solo perché siamo finiti, limitati, solo perché manchevoli, noi possiamo fare, e facciamo, esperienza del male, dei mali" (VITIELLO V., *Il Dio possibile*, Città Nuova 2002, 74).

Il finito è la radice di ogni male; il finito è il male. Per questo si può parlare di male al singolare: perché il male? Ed è un male che ci caratterizza in qualche modo ontologicamente: io esisto in quanto sono io, in quanto, nella mia identità, sono la potenziale e reale negazione di tutto il resto; e, reciprocamente, il resto esiste nella misura in cui si pone come potenziale e reale negazione di me. Il finito esiste sempre e solo nella negazione.

Ora questa negazione è l'essere del finito: si pone in quanto negazione dell'infinito (del resto anche l'infinito è il non finito); quindi il finito sia è limitato, sia deve subire una negazione, sia, per esistere, deve essere esso stesso forza di negazione; subisce il male nella misura in cui lo fa, anche. Ma se è negazione dell'infinito potrebbe esserlo solo all'interno di una negazione infinita: quindi il finito, in prospettiva, si pone come possibilità di negazione infinita; e se la negazione è male, si pone come possibilità di male infinito. Non solo lo subisce ma diventa artefice esso stesso all'infinito del male. D'altra parte, però, (e potrebbe essere una parziale consolazione) ogni negazione ad opera del finito è sempre e solo finita; quindi la possibilità di male del finito è sempre una possibilità finita (per quanto possa essere comunque eccessiva e incomprensibile quello che di male fa).

È possibilità, solo possibilità, di negazione infinita. Solo che questa negazione non la può realizzare. Per questo il finito è sempre legato ai propri limiti intrascendibili. Quindi è sempre legato al limite, alla negazione implicata dal limite; quindi è sempre legato al male. Il finito è sempre male proprio perché condannato dal limite; male subito e male fatto anche se con le migliori intenzioni.

"Ogni vita, ogni azione, ogni impresa, ogni vittoria umana deve, alla fine, fallire. La morte, il dolore, la malattia, la caducità si possono velare, ma restano pur sempre la realtà ultima e decisiva. La vita, infatti, in quanto esistenza, è finita, e la multiforme realtà che la compone è una lotta e un escludersi a vicenda. La vita è destinata a perire. Una verità essenzialmente tragica, per chi la riconosce, è che dalla sostanza dell'essere universale nascono tutte le singole forme, tutte le vie che conducono dal dolore alla morte. [...] La scissione è anche scissione in verità diverse. La verità si oppone alla verità, e, per difendere la propria ragione, deve fronteggiare non solo il torto, ma anche l'altra ragione nata da un'altra verità. Il tragico nasce da un antagonismo inconciliabile. [...] l'indole, l'anima, l'esistenza umana vengono a trovarsi non solo in solidale comunanza, ma anche in lotta accanita. Ciò che è moralmente necessario porta in sé una colpa, perché distrugge altre forme di vita che sono anch'esse moralmente necessarie... La sconfitta universale è, senza eccezioni, il tratto caratteristico dell'esistenza". Per questo motivo è il bene e il vero stesso che portano in sé i germi della morte: "il nostro essere è esposto al vuoto e alla rovina anche nella nostra più alta e intima certezza di resistere e di riuscire. [...] Il tragico non è già nell'alternativa tra riuscire o soccombere, ma nell'acuto pensiero di chi vede l'autentico scacco nella più felice riuscita" (JASPERS K., *Del tragico*, SE 1996, 74-76)

Il finito si pone non solo come finito, come negazione; ma viene posto come accidentale: essere accidentale è per esso strutturale, necessario. Questa accidentalità è la condizione trascendentale, di possibilità di ogni male, di ogni possibile negazione, di ogni possibile male, proprio perché è essa stessa intrisa di negazione. Ed è proprio la sua accidentalità che lo rende enigmatico, incomprensibile per molti aspetti. È questa sua accidentalità che impone la domanda radicale: perché l'essere di ciò che è e non piuttosto il nulla? La buona volontà di fronte a tutto questo è assolutamente impotente; non può togliere questo "male ontologico". Ora di fronte a questa situazione la domanda radicale si tramuta e diventa: è lecito accettare una realtà del genere; un mondo che, in quanto tutto contingente è segnato dal male, dal dolore? è lecito contribuire al

farsi della sua storia? Qui, nel farsi della storia del mondo, l'uomo oltre che a patire il male ne diventerebbe anche corresponsabile proprio perché soggetto determinante della stessa storia.

È vero che dalla accidentalità, dalla sua precarietà, entro certi limiti, attraverso la scienza e la tecnica è possibile una qualche parziale uscita e vittoria. Solo che sono sempre vittorie estremamente parziali e alla fine non fanno che rendere ancor più drammatico ed enigmatico il tutto. Proprio perché l'esperienza che tutti abbiamo esistendo e pensando è l'esperienza del possibile nulla. Nulla che è non senso, assurdo, morte; un nulla che è la nostra più propria possibilità secondo Heidegger ed emerge sempre come possibilità di angoscia e di disperazione. Anche perché questa nostra radice, che non dipende da noi, tante volte noi la vogliamo in qualche modo confermare, decidere responsabilmente con la nostra azione vuota e nulla, quindi con la nostra volontà. Qui, allora, si passa dal piano ontologico a quello morale che sarebbe la conferma definitiva di quello ontologico

L'essere finiti è una condanna? Saremmo condannati al limite, e la condanna sarebbe un fatto ontologico; ma allora è l'esistenza tutta che è un male. Condannati dalla finitezza e condannati alla finitezza.

Però se il finito è male, se il male sta proprio nel suo essere finito: perché, allora, esiste il finito? Da dove trae origine visto che la sua finitezza lo rende fin dall'origine dipendente? O lo diamo per ovvio, scontato, accettato, senza metterlo in problema; lo diamo come ovvio punto di partenza accontentandoci della nostra finitezza. Ma non si può non mettere in problema qualcosa che per sua natura è domanda, interrogazione. Oppure lo facciamo provenire dalla materia, dalla natura o da Dio. Farlo derivare dalla natura, dalla materia, significa semplicemente eludere il problema e darlo in partenza per risolto (la finitezza, l'opacità della materia e della natura implicherebbero il male; a meno che non assumiamo una posizione pagana; ma dopo il cristianesimo una tale posizione sembra improponibile). Se il finito lo facciamo derivare dall'azione creatrice di un dio, allora si pone il problema del perché dio crei un finito che è strutturalmente male. Di fatto il mondo, in una posizione religiosa, sembra essere più il nascondimento di Dio che una sua rivelazione. Però potrebbe essere (come accade nei mistici) che questo nascondimento sia un effettivo ri – velarsi? Solo che allora dovremmo cambiare radicalmente le nostre categorie di pensiero.

L'essere finiti potrebbe, però, anche essere una colpa: la colpa dell'accettazione passiva del limite, il voler restare ancorati al proprio limite.

È la finitezza in se stessa che è male? La finitezza è un dato che si impone. È 'positiva', non è né bene né male, è la nostra condizione di possibilità. Ed è intrascendibile. O cadiamo in un pessimismo radicale che l'esperienza non sembra suffragare tranquillamente (c'è il male, ma non tutto è male; e il male è insopportabile proprio perché lo possiamo commisurare con il bene che pure sperimentiamo, e non è solo un desiderio, una idea consolatoria); oppure consideriamo la finitezza non come male ma come condizione di possibilità del male. Ora se la finitezza è la possibilità del male ne deriva che:

- a. O siamo condannati a questa possibilità più pesante di ogni altra categoria (Kierkegaard), e quindi siamo condannati all'angoscia;
- b. O togliamo la finitezza (ed è la tentazione dell'uomo prometeico; è anche la tentazione dell'uomo tecnico?). Solo che non la possiamo in alcun modo togliere perché dovremmo togliere noi stessi.
- c. Oppure riusciamo a trovare una salvezza per questa possibilità del male intrinseco alla finitezza (ma la salvezza dovrebbe essere una salvezza dal limite del finito). Solo che la salvezza non è categoria filosofica; siamo nel campo religioso.

È vero che potremmo anche non avere un atteggiamento fondamentalmente prometeico nei confronti del limite: quindi porci in un atteggiamento di accettazione accogliente e consapevole della finitezza. Una accettazione quasi dionisiaca, in cui l'accettazione del limite coincide con il riconoscimento anche di tutto il positivo, oltre che del negativo, che è presente nel limite. Potrebbe essere sia una accettazione di tipo pagano (siamo inseriti in un tutto che comunque vive ed è positivo; siamo in un ciclo che si rinnova), sia una accettazione di tipo cristiano: il limite come dono, come grazia.

È possibile interpretare il limite come grazia?

Il limite subito che diventa male sentito, dolore, non può essere grazia. È urlo. E l'urlo è la protesta per un fallimento complessivo; è riconoscere un fallimento che si impone, e da cui non c'è via di scampo. Ma l'urlo potrebbe anche essere espressione di esigenza di diversità; potrebbe anche essere invocazione. L'urlo porta di sicuro alla trascendenza della situazione presente. Potrebbe anche portare alla trascendenza del limite in una invocazione, per quanto inconscia, a qualcosa o qualcuno che di questo limite sia senso e liberazione. L'urlo potrebbe portare a quella trascendenza a cui non sempre la riflessione porta o è disponibile. Potrebbe essere una apertura pratica, per quanto tragica, alla realtà della trascendenza. Potrebbe essere un qualche superamento del limite proprio nel momento massimo del limite. Di qui, allora, la dignità tutta umana dell'urlo anche se pure gli animali urlano; nell'urlo tocchiamo tutti i nostri estremi: quello naturale – animale e quello, se possibile, della trascendenza. Qui avviene, come nell'estasi, la fusione, la vera unità dell'uomo,

qui accade tutta la sua unicità. Di qui l'incomprensione dell'urlo da chi vive frammentariamente, da chi vive nella superficialità del limite.

L'urlo dice la possibilità di un oltre sconosciuto. In Marco Gesù muore urlando. Quella è l'identità massima del Crocifisso e proprio in quella viene rappresentato. Sono le tenebre totali e insieme la non volontà di cedere alle tenebre. È la rivendicazione di una presenza che invece è assente. È un Dio assente. Però l'urlo resta "Dio mio, Dio mio": resta che nella totale assenza, nell'immersione nelle tenebre c'è ancora un'ultima possibilità di rivolgersi a un Dio da interpellare, da contestare, da richiamare. Resta un "Tu" con cui entrare in rapporto.

Solo che questo oltre sconosciuto è appunto sconosciuto. Non è raggiungibile dalla riflessione, altrimenti sarebbe conosciuto. Questo oltre sconosciuto che noi possiamo in qualche modo sfidare, cercare nel silenzio delle tenebre, silenzio spezzato solo dal nostro urlo o dal nostro rantolare, lo raggiungiamo solo nella tragicità del male. Non è un fatto teorico; anche se noi potremmo cercare di esprimere tutto questo, e in parte giustificare, con la riflessione, teoreticamente.

L'urlo è nelle fibre della nostra vita; la vita nasce dall'urlo della madre e dal pianto del bambino; la vita finisce nell'urlo del morente... L'urlo è il contesto, è la cornice di fondo, anche se preferiamo non vederla. L'urlo è radicato, è la radice della vita; la teoria, la riflessione filosofica è solo espressione della vita, è solo sua interpretazione; è solo una modalità della vita; non esaurisce, e non lo potrà mai fare, la vita. È utile per capire, è utile, magari, anche per vivere con una certa consapevolezza; però nel dolore, nella situazione di annientamento è l'urlo ripetuto e quasi blasfemo di Giobbe a incontrare Dio, a costringere Dio a parlare (anche se non è una risposta, comunque si fa presente e parla); mentre le riflessioni da teodicea degli amici non solo non trovano niente ma cadono in peccato, non fanno che rincarare la dose di male presente nel mondo.

Allora in questo urlo potrebbe stare la salvezza. La salvezza che sarebbe letteralmente un "conservare" nella disponibilità al significato, alla parola; la salvezza che sarebbe l'apertura del fallimento al superamento di esso; richiesto, urlato, sfidato e forse presente. L'urlo che si fa apertura urlata, forse disperata; una apertura che potrebbe anche sapere di nostalgia; c'è una parola immemorabile che emerge in questa situazione; una parola di cui ci siamo dimenticati e che proprio perché liberi da ogni sovrastruttura si fa presente ora?

"La lotta contro il *malum mundi*, in sé e per sé considerata, è il tentativo di intravedere nel non - senso un senso, nell'assurdo una razionalità, nella temporalità deserta di eternità un qualche barlume di eternità e di trasformare così la dannazione in redenzione, la disperazione in speranza, l'inerzia e la volontà di morte (morte cosmica) in affermazione di vita e di azione. Solo l'*eterno* – nell'atto che redime il *presente* dall'assenza di senso e dall'avvilimento a semplice momento di attesa e di preparazione – apre il *futuro*; solo l'*eterno*, che trasfigura la *temporalità* (del tempo) e ne arresta in qualche modo la transitorietà, esso solo rende possibile la tensione impegnata e operosa verso un futuro che deve essere realizzato. La lotta contro il *malum mundi*, contro la malattia mortale, si identifica con la *lotta per una fede*" (CARACCIOLLO A., Nichilismo ed etica, il Melangolo 2002, 30). È solo questa lotta per la fede che ci permette di agire e di sperare pur nella presenza della radicalità e assoluta pervasività del male. Perché contro questo male radicale non possiamo non lottare, a meno che non affermiamo la positività del nulla; ma non lo possiamo e non riusciamo a farlo. Per questo, allora, la lotta per la fede è la condizione di possibilità della lotta per agire, per poter in qualche modo avere un orizzonte in cui la nostra azione possa assumere un senso, una possibilità se non di riuscita, almeno di giustificazione; per evitare che sia tutto e solo illusione. La lotta per la fede non necessariamente è risposta; è lotta per la fede, per un orizzonte possibile, richiesta di senso, la domanda di Giobbe, di Cristo sulla croce. "Tale interrogare cerca una risposta non certamente solo per bisogno di consolazione, bensì ... perché alla ricerca di un fondamento dell'impegno etico: in e per se stesso, il religioso è il semplice opposto di quiete, consolazione, evasionismo di anime belle e fragili; è l'antitesi della certezza e delle certezze; l'origine stessa dell'interrogare radicale, e, pertanto, sorgente della faticosa libertà del singolo" (id. 32).

A partire dalla nostra esperienza finita, limitata; esperienza che si caratterizza per la forza della negazione, del male, abbiamo la possibilità, le forze, la forza di affermazione per contrastare la negazione e raggiungere un possibile orizzonte di senso che potrebbe essere l'orizzonte del religioso o della fede? Può il finito portare in sé una possibilità di autotrascendimento?

L'uomo è finito, struttura mancante; però non è condannato, o non si sente condannato al fallimento, all'immobilismo del proprio limite e della conseguente conflittualità con altri limiti. Potrebbe anche essere che visto il nostro limite, la nostra non originarietà, quello che siamo lo siamo proprio perché posti da un dio.

Potrebbe essere che quello che siamo lo siamo in dio. Dio potrebbe essere la garanzia della nostra possibilità; la garanzia che la nostra possibilità non si riduca solo a nulla. Dio potrebbe essere la possibilità del ricordo della nostra origine dall'Uno – Tutto; potrebbe essere, quindi, la possibilità dell'apertura a un futuro di riconciliazione, la possibilità del senso per una volontà di Unità all'interno della scissione essere – non essere. Dio potrebbe essere il centro unificatore di un contingente che rischierebbe di comprendersi in

balia della frammentazione del caso; potrebbe essere il superamento della distinzione, della separazione e della conseguente frattura e violenza che caratterizzano il finito e l'uomo in quanto finito. In questo potrebbe anche essere tutta la verità della mistica: il desiderio di svuotarsi, di creare il nulla in sé perché Dio possa essere 'risucchiato' da questo nulla (cfr. Eckart). Un Dio presente nel nostro nulla potrebbe essere effettivamente una possibilità di unità nuova, e, quindi, anche di una nuova identità nel superamento della dispersione. Si tratterebbe, allora, di realizzare un vuoto (e sarebbe già una liberazione, per quanto negativa, dalla dispersione della diversità del contingente) che verrebbe ad essere apertura a Dio che è, insieme, apertura al tutto perché ci si spoglia della propria volontà, che essendo sempre particolare è sempre volontà conflittuale, per una volontà del tutto. Si realizza, quindi, una apertura a tutta la realtà, alla creazione, alla alterità, anche alla alterità negativa, proprio perché Dio è Dio che ama tutti anche i peccatori. In Dio si potrebbe anche accettare il male, la sofferenza, se effettivamente Dio è tutto. Quindi, come per i mistici (ma appunto siamo nel misticismo; non è ragione, ma è pur sempre una esperienza umana significativa, di cui nemmeno la ragione può dimenticare l'esistenza e la significatività) si tratterebbe di riuscire, nel vuoto creato come abisso che richiama Dio, a diventare Dio con Dio. In questa condizione avremo la fine di ogni distinzione, di ogni conflittualità, di ogni limite e, quindi, di ogni negazione; avremo, allora, la fine del male. Divenuti Dio in Dio ritroveremo l'Unità; allora il corpo ritroverà la leggerezza, la vitalità dello spirito, e lo spirito ritroverà la concretezza, la pesantezza del corpo; noi non saremo scissi da noi stessi; non saremo divisi da altri e dalla realtà. In questo modo ritroveremo quella originaria physis che i greci ritenevano divina, ritenevano l'originario fondamento positivo del tutto, anche dell'uomo.

Uno – molti

L'uomo si caratterizza per essere finito; il limite è sua parte costitutiva e intrascendibile. E questo limite è sua condizione trascendentale: è la sua possibilità di esistenza. L'uomo può avere una identità proprio perché caratterizzato dal limite; proprio perché il limite viene a costituirlo può avere una sua specifica forma; e proprio dalla accettazione del limite, anche se non passivamente subito, si realizza nella sua forma, nella sua identità.

Però il limite, in quanto tale, inevitabilmente rinvia anche all'oltre il limite; il finito rinvia necessariamente oltre la sua finitezza; il limite viene a costituire quasi un confine, una soglia; per questo, necessariamente, il limite oltre che a definire anche mette in comunicazione con l'altro; altrimenti non sarebbe limite. Per questo, allora, l'identità, la forma che dal limite è costituita rinviano all'oltre forma, all'altra identità. L'oltre forma, l'altra identità potrebbe presentarsi con la radicalità della diversità; sarebbe il radicalmente diverso; ma in quanto radicalmente diverso sarebbe la totalità della diversità. Se totalità della diversità dovrebbe anche racchiudere la diversità per cui si pone il finito stesso. Allora questa radicale diversità potrebbe essere il principio, l'origine; in termini religiosi potrebbe anche essere Dio. Dio l'origine della diversità e per questo radicalmente diverso; oltre o prima di ogni diversità. Quindi il mio limite mi rinvierebbe a questa origine. Allora il mio limite sarebbe la trascendenza di se stesso verso ciò che ritiene la sua unica possibile verità integrale, non esclusiva e non escludente nessuna verità parziale; proprio perché accolto dall'origine della diversità, quindi in integrazione con ogni possibile diversità. Allora la diversità non sarebbe più conflittuale ma sarebbe accoglienza, e gioia della diversità. In questa comunione noi saremmo unità, identità nella relazione. In Dio saremmo unità nella molteplicità; saremmo unità proprio perché festa della diversità. Resta, però, il problema che se questo Dio è totalmente diverso perché origine della diversità deve, necessariamente, portare in se stesso la diversità; quindi dovrebbe portare in se stesso la forza della negazione. Come è possibile?

D'altra parte questa via non è non solo speculativamente di difficile percorrenza (anche se esistenzialmente percorribile e percorsa: cfr. i mistici), ma raramente percorsa. Originati nella diversità escludente è questo il nostro terreno; è questo il piano a cui ci fermiamo e in cui radichiamo la nostra esistenza. Qui la trascendenza del limite non è tanto integrazione della diversità quanto negazione della diversità in una rincorsa all'infinito che ci porta nel cattivo infinito di Hegel.

In questo modo, allora, l'uomo che è reso uno dal limite, si trova, assieme ad essere molti; l'uomo è uno – molti. E se stesso nella misura in cui si relaziona ad altro che del sé è negazione. Ha una identità nella misura in cui si nega come identità e si apre alla alterità. È una forma che comprende e accoglie la possibilità, la verità di tante altre forme. Ma è vera apertura? È effettiva accoglienza o non è piuttosto una parvenza di accoglienza funzionale al digerire ogni possibile diversità in vista dell'identità? Il finito è apertura alla diversità. Eppure deve decidersi per una verità, per una forma; ma nel decidersi deve negare altre verità e altre forme; quindi il suo essere vive nella negazione della verità; solo che questa verità che nega non gli è accidentale ma gli è necessaria; la nega anche se la mantiene come verità possibile; e in questo rivela tutta la propria finitezza e accidentalità. Questo è l'aspetto contraddittorio di tutta la sua esistenza e

della sua verità. E lo stesso vale anche per il bene; il bene che realizza è la negazione di altri beni; e la negazione del bene è sempre male.

In questo modo, allora, l'uomo è vivo perché è morto e perché provoca la morte; è giusto, però la sua giustizia si nutre di una perenne ingiustizia; ha una sua forma proprio perché, di fatto, dimentica nell'informe tante altre forme; è nella forma perché contemporaneamente non è vera e propria forma. E così vale per tutti i suoi aspetti; e questa è la tragicità intrascendibile della sua situazione.

È solo gioco speculativo? Non sembra essere semplice gioco speculativo se non altro perché sembra essere la caratteristica fondamentale della nostra e di ogni determinazione finita. Sembra, quasi, che il male sia la nostra più profonda sostanza, sia la nostra vita che esiste proprio finché è forza di determinazione e, quindi, di negazione e di male. Ma, forse, questo tipo di male radicale potrebbe anche essere accettabile. È per tutti accettabile che la mia giustizia sia per certi aspetti ingiustizia, che la mia verità sia in lotta, e sia quindi negazione, con altre verità... fa parte del limite.

Questo male è 'accettabile', comprensibile; ed è un male che contraddistingue la nostra esistenza fin dal suo porsi. Potrebbe anche essere che imparando da questa accettazione possiamo apprendere ad accettare o a vivere meglio anche altri mali.

Questo è un male comprensibile, accettabile proprio perché vediamo come la nostra esistenza, nella sua immediatezza, al di là di ogni volontà, sia negazione di altro. Vediamo come contemporaneamente, nel finito, l'affermazione diventi anche negazione. A questo livello riusciamo, ancora, anche se con un po' di fatica, a mantenerci in una posizione duplice di affermazione e di negazione. Il problema è quanto, veramente, siamo disposti e, prima ancora, capaci di mantenerci in tale posizione duplice. Il problema è in che misura siamo capaci di "doppi pensieri". Siamo davvero disposti a vivere nella duplicità oppure non vogliamo sempre affermare la forza dell'identità che sembra l'unica in grado di garantirci contro il male?

Di fatto, però, l'affermazione indiscriminata e indiscussa dell'identità corre il pericolo di essere violenza gratuita, non in grado di salvare la parte della verità che la propria forza di negazione di fatto implica come vera; l'identità è la condanna alla falsità di quella verità che l'identità non sa accogliere e fare propria; ma questa è negazione gratuita, è male assolutamente gratuito. Qui sta tutta la nostra presunzione e sta tutta la nostra *hybris*. Qui si origina il male come responsabilità assolutamente nostra; il male derivante dalla nostra incapacità della duplicità. Questa è la tragedia di Edipo che è duplice nello stesso nome: *Oidos-pous* (il "piedi gonfi"), il bambino deforme, *Oida-pous*, "colui-che-sa-intorno-ai-piedi", il solutore di enigmi sono la stessa persona. È Edipo che sa dare la risposta all'enigma della Sfinge: l'uomo è sia bipede che tripode che quadrupede. "Solo Edipo, fra tutti, è in grado di rispondere all'enigma proposto dalla Sfinge ... perché egli ha potuto sperimentare su se stesso fino a che punto l'essere uomo coincida con l'essere uno e molti, e fino a che punto nella condizione umana si fondano inestricabilmente identità e alterità" (CURI U., Endiadi, Feltrinelli 1995, 41-42). Però nemmeno Edipo che sa, è in grado di vivere la duplicità, la molteplicità. Non sa comprendersi marito e figlio, padre e fratello, salvatore e disperazione.... Non sa vedere; e vede quando effettivamente diventa cieco.

Non riusciamo a vivere e a pensare la duplicità. Non possiamo accettare che la giustizia sia anche ingiustizia (che la vita sia bene e male: cfr. Anassimandro); che la felicità sia anche infelicità, che l'amore sia sempre anche violenza; non accettiamo, come Edipo, di essere assieme padre e fratello... In questa incapacità della duplicità, in questa pretesa di identità sta tutta la forza della nostra violenza; qui sta tutta la dimensione strutturalmente tragica della vita. Nessuna divinità guida un destino cieco che si abbatte su di noi; siamo noi che non riusciamo a cogliere e a vivere nella dimensione duplice di ogni finito; che è bene e male, è vita e morte, è verità ed errore.

Non riusciamo a vivere nella duplicità proprio perché sarebbe un costante uscire da sé per tornare a sé, sarebbe la negazione di se stessi per affermare se stessi, come sarebbe la negazione degli altri per affermare gli altri; sarebbe la costantemente rinnovata sintesi di vita e morte, di verità ed errore. E nessuno può accettare per sé l'errore o la morte. Non accettandola per sé la morte inevitabilmente, visto che comunque caratterizza il finito, la dobbiamo 'oggettivare' negli altri, nell'altro in genere.

Proprio da questa incapacità nasce tutta la scorrettezza e la violenza del nostro rapporto con la natura: oggetto materiale senza significato autonomo, che potrebbe acquistare un senso solo dalla nostra manipolazione; in questo rapporto scorretto l'unica sorgente di senso sarebbe solo l'uomo; e cadiamo nel più velleitario antropocentrismo.

Il rapporto scorretto con la natura diventa rapporto scorretto anche con il corpo: sia che questo venga visto come oggettivazione del limite, quindi come ostacolo da controllare, da dominare, potenzialmente da rifiutare; sia che questo corpo sia visto come identità e, quindi, come assoluto da divinizzare e da difendere ad ogni costo fino alla prometeica illusione di ripetersi.

Il rapporto scorretto con il corpo diventa rapporto scorretto con la propria interiorità che del corpo vive e nel corpo si radica; una interiorità che si riduce a conferma dell'esteriorità oppure a nevrosi in fuga dall'esteriorità. E qui sta tutta l'incapacità attuale di pensare, prima, e di accogliere, poi, la diversità. Solo che

l'incapacità di pensare la diversità coincide con l'incapacità del pensiero stesso che nascendo dallo stupore, nasce dal riconoscimento, dall'apprezzamento della diversità. Ma l'incapacità del pensiero diventa negazione proprio di quella identità che si tenta in tutti i modi di difendere.

Il rapporto scorretto con il corpo diventa subito rapporto scorretto con gli altri che mi vengono incontro proprio attraverso il corpo. Altri che sono sempre ostacoli, viventi relativizzazioni di noi stessi. Altri che sono sempre e solo nemici da cui difendersi e, magari, da negare anche se con le educate forme che il progresso ci consente e che le varie ideologie sanno supportare.

Solo che l'incapacità dell'alterità degli altri uomini rende impossibile l'accoglienza di qualunque altra alterità; anche quella del Totalmente Altro. E qui il cerchio si chiude: nato dalla negazione il soggetto si afferma solo come capacità di negazione. Solo che a questo punto la negazione relativa, che viene assunta come metodo di vita, finisce per negare se stessa per un nulla totale.

E il tutto nasce dalla presunzione di una identità assoluta, incondizionata. È l'incapacità di Edipo di cogliere la sua duplicità che lo porta alla autodistruzione. È la nostra incapacità di riconoscere, di accogliere e di riconciliarci con l'altro che portiamo in noi stessi che ci rende impossibile ogni accoglienza e riconciliazione con quell'altro fuori di noi che è sempre la nostra possibile verità, che è indispensabile per la nostra identità.

Uno – molti e la coscienza

Il male è l'incapacità dell'uno – molti. Però è proprio questa relazione soltanto che rende possibile la vita umana. Senza la negazione che dell'uno operano i molti non è possibile la coscienza: ci sarebbe solo l'immediatezza statica, morta; ma sarebbe morte, il massimo dei mali.

È in questa stessa relazione uno – molti che si basa la duplice faccia del male (Sfinge). La relazione uno – molti è indispensabile per la vita e per la coscienza. Però è proprio questa relazione (non accolta integralmente) che rende possibile il male. Del resto è solo la coscienza che essendo coscienza di sé è uno e molti assieme; in essa sta la possibilità del coglimento della relazione o della sua assenza. Quindi solo nella sfera della coscienza è possibile porsi il problema del male proprio perché la coscienza è fondata sulla relazione uno – molti, è per sua natura uno – molti. Solo che essendo uno – molti è anche la possibilità, oltre che della relazione, anche della distinzione (e la distinzione è indispensabile per ogni corretta relazione); e la distinzione è possibilità di separazione e, quindi, di male. Qui sta tutta la dimensione tragica e dolorosa della coscienza; ma sta anche tutta la sua verità: potrebbe essere sia la salvezza sia la dannazione della vita umana.

L'uno – molti diventa concretamente male nella scissione anima – corpo, intelligenza – volontà, ragione – passione, o ragione – cuore, uomo – natura, singolo – società, finito – infinito... e nella scissione abbiamo sempre, inevitabilmente il prevalere di un termine sull'altro (altrimenti non ci sarebbe scissione); qui la perdita non solo della verità, ma anche della concretezza della vita, quindi la possibilità del male e della morte. La scissione si afferma come presunzione impossibile di assolutezza o come rifiuto di relazione.

Il superamento del male (quindi il bene) starebbe nella coscienza del limite; e, nella coscienza del limite, nella coscienza della inevitabile e intrascendibile relazione tra limitato e limitante; il limite si sa sussistente proprio e solo nella relazione a ciò che lo limita e che, per questo, pur essendo altro rispetto ad esso ne fa parte costitutiva; noi siamo noi e altri. In questa relazione la parte sa di essere tale, il finito si accoglie nella propria finitezza e si ama in tale finitezza. In questa relazione ci vietiamo l'illusione di essere un tutto; siamo parte, sempre e solo parte; e in questo sta il nostro significato, sta la nostra positività. Si tratta di interpretare il limite non solo come negazione, ma anche come affermazione di valore.

Il limite, allora, non è una prigione; il limite è soglia; è separazione ma, nello stesso tempo, comunicazione; è differenza, è alterità e, insieme, comunione; è distinzione e unità. Il rischio e tutta la fatica della coscienza stanno proprio in questo vivere sulla soglia. Ma vivere sulla soglia significa non avere casa; essere sempre in procinto di uscire o di entrare; sembrerebbe il regno della totale incertezza e non possiamo vivere in tale incertezza proprio perché la casa è la nostra sicurezza, la casa è la nostra identità, è la nostra unità. Si tratterebbe di vivere la propria unità solo perdendosi nella molteplicità; si tratterebbe di vivere la propria identità sempre negandola. Si tratterebbe di vivere rinunciando a sicurezze assolute e accettare la sfida del contingente, del divenire; accettando la sfida di una vita non riducibile a idee chiare e definite, una vita molto più ricca e forse più identificante delle stesse idee definite e definitive.

Forse è da folli vivere sulla soglia quando piove, quando fa freddo. E il rischio non è ipotetico (cfr.

Nietzsche). E la follia è alienazione totale, è perdita totale. Forse si potrebbe, se non proprio sulla soglia, cercare almeno di relazionare sempre interno ed esterno, tener sempre presente che la protezione dell'interno richiede, per essere significativa, la presenza dell'apertura indifferenziata dell'esterno...

L'importante è cercare di restare sempre nella relazione; una relazione sempre rinnovata al di là della nostra tentazione della definizione stabile.

È da folli vivere sulla soglia proprio perché la soglia in se stessa è antinomia. Si afferma per negarsi. È soglia, è separazione, proprio per andare oltre, per comunicare. Afferma se stessa per porre altro. La soglia è la coscienza nella sua apertura. E potrebbe anche essere che essendo la coscienza nell'apertura, questa apertura sia all'altro che è tale nella omogeneità; all'altro che è finito. Però la coscienza è il luogo del qualitativo (cfr. Bergson e la durata); quindi potrebbe anche essere apertura al disomogeneo, al qualitativamente diverso. Quindi la soglia potrebbe essere apertura al trascendente qualitativamente diverso; al trascendente non limitato, non finito. È un rischio però potrebbe anche essere un rischio bello (Platone). È in questa apertura che la coscienza esiste e si afferma e ha coscienza di sé; il problema è essere se stessi essendo aperti all'altro; essere se stessi essendo altro. E si tratta di evitare le due tentazioni contrapposte e sempre presenti: essere se stessi negando l'altro o pretendere di essere se stessi essendo altro, identificandosi con altro. E se evidente è il pericolo della prima tentazione, non meno evidente è la seconda. Il pericolo della identificazione con l'altro è il pericolo della identificazione con la fisicità dell'altro che siamo noi stessi, il pericolo della identificazione della coscienza con il corpo; il pericolo della identificazione con l'altro che è la materialità, la natura, oppure gli altri. Questa identificazione con gli altri avviene attraverso l'omologazione, la moda... Il pericolo della identificazione con l'altro come natura, materia avviene attraverso l'illusione della tecnica, della scienza e con l'illusione di poter risolvere tutti i nostri problemi, di trovare una propria identità a livello scientifico (negandoci la trascendenza e la signoria sulla scienza stessa e la tecnica). Identificazione con l'altro, trascendente, che avviene a livello di fideismo e di pretesa di comunione immediata con Dio (una identificazione immediata che viene a togliere identità, e quindi diversità a Dio oltre che a noi stessi).

È l'incomprensione dell'identità propria che porta sia alla assolutizzazione dell'io sia alla pretesa assolutizzazione di Dio che di fatto ne è la negazione. È comune la radice: cfr. Cartesio che afferma in qualche modo l'assolutezza dell'io finisce, contro la sua volontà, per essere il padre dell'ateismo moderno. Come significativa è l'accusa di Schelling a Fichte di essere ateo proprio per l'affermazione della dimensione divina dell'io.

La coscienza potrebbe evitare il male solo nel lavoro di costante apertura di se stessa; solo nel costante tentativo di relativizzare se stessa in relazione ad altro, senza, però, assolutizzare l'altro. La coscienza deve esistere in questa continua apertura, in questo continuo trascendimento di se stessa e di altro, quindi deve esistere in un lavoro di continua relativizzazione. Solo in questa continua trascendenza è possibile trovare l'unità.

Del resto il male è il diavolo (*dia-ballo*) che è per sua stessa natura, frattura, scissione. Ed è il limite che si assolutizza e, quindi, invece di creare relazione all'unità procede a sempre ulteriori scissioni, fratture; procede a una assoluta frammentazione. Il male, allora, è la frammentazione, la dispersione che non si riconosce in quanto tale, quindi non riconosce la propria strutturale povertà e, per questo, non può cercare nessuna via di unificazione o di relazione alla possibile unità.

A questa scissione deve opporsi la coscienza appunto come soglia, come possibile capacità di unione simbolica del diverso, del distinto; che non sono radicalmente diversi e distinti proprio perché è possibile una visione, una interpretazione simbolica. In questo modo potrebbe essere possibile anche un qualche recupero di quello che immediatamente appare come male, come negazione di ogni possibile relazione: "Valga qui come metafora della capacità di cogliere l'identico nel diverso più radicale e malvagio il bell'esempio del mistico che, davanti al soldato che stava per ucciderlo con la sua spada, dopo un attimo di atroce dubbio e conflitto interiore, recuperata la propria profonda serenità e capacità di cogliere l'essenza profonda dell'identico negli opposti, esclama: <Non mi inganni, anche tu sei Dio>" (L. AVERSA, *Il male e la coscienza*, in AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina editore 2000, 139).

Solo in questo modo possiamo esistere e solo in questo modo possiamo avere coscienza. Quindi possiamo esistere solo se e nella misura in cui essendo noi stessi accogliamo anche l'altro, solo nella misura in cui noi da sempre siamo la nostra stessa negazione. Quindi solo nella misura in cui noi siamo, per certi aspetti, il nostro stesso male (se siamo la nostra negazione). Solo che qui la negazione è voluta, accolta, amata; quindi non è una negazione subita, ma voluta; quindi è una negazione in vista della affermazione; è una affermazione. Forse in questa linea potrebbe essere comprensibile e accettabile la negazione e, quindi, il male.

Resta comunque che è una strada estremamente ambigua e di non immediata percorribilità; e non è detto che questa strada ci garantisca una qualche meta. Perché il bene, la nostra verità, è la conoscenza di noi stessi, è la nostra coscienza; e la nostra coscienza è la duplicità dell'unità (io conosco me stesso); quindi è frattura dell'unità; è affermazione dell'alterità e, quindi, della scissione; ed è male la scissione. Il male, allora, sembrerebbe inscindibile da noi e dalla nostra conoscenza. La conoscenza, la coscienza in quanto coscienza dell'altro potrebbe riunire all'altro; in quanto coscienza di sé separa sé da sé. Quindi è assieme bene e male. Inevitabilmente noi con la conoscenza anche introduciamo la scissione, la dualità, il male. Il nostro stesso pensare il male sarebbe male; il nostro pensiero, in quanto oggettiva, in quanto distingue, separa, è male

(cfr. Genesi 3: la conoscenza del bene e del male è male). È insuperabile questa situazione? È la nostra condanna ontologica al male? Come ritornare, se è possibile ritornare, all'Uno mantenendo anche il distinto? Solo Dio lo può. Solo Dioniso, il Dio dilaniato, può risorgere (cfr. CURI U., *Endiadi*, Feltrinelli 1995, 60 ss.). Solo il Cristo crocifisso può risorgere nella sua identità rinnovata. Però è Dioniso sia il dio frammentato sia il dio risorto all'unità; quindi sarebbe divina sia la scissione sia l'unità. Ora la scissione la sperimentiamo anche noi, immediatamente; per riuscire a pensare l'unità dei molti ci vuole un pensiero divino che non è nostro. Il fatto che comunque anche il pensare la distinzione è divino, potrebbe essere l'indicazione della possibilità che, magari per dono divino, potremmo riuscire a pensare anche l'unità?

Uno – molti e Dio

Come abbiamo visto Edipo è all'origine di tutti i mali per sé e per la sua famiglia. "Mai uno potrà essere equivalente ai molti" (Edipo re 845); non ci potrà mai essere equivalenza uno molti, eppure proprio Edipo è figlio, padre e fratello. Da questa contraddizione non riconosciuta e non accettata nasce tutto il male. Quindi sembrerebbe che il male sia la negazione dell'uno – molti; l'affermazione, sempre violenta, dell'uno esclusivo. Se questo è il male, il bene dovrebbe coincidere con il mantenimento della pluralità nell'unità; dovrebbe essere un qualche modo di superare la contraddizione senza l'esclusione di nessuna delle dimensioni né di unità né di molteplicità. E questa unità e molteplicità assieme sarebbe la nostra esistenza; e solo accettandola possiamo sperare di non creare male a noi e ad altri. E questo non sarebbe solo un fatto teorico; sarebbe la sfida della concretezza della vita; la sfida che la concretezza della vita pone alle nostre scelte oltre che alle nostre categorie.

È qui la radice della tragicità della nostra esistenza. "Tragico è quel conflitto in cui le forze che si combattono tra loro hanno tutte ragione, ognuna dal suo punto di vista. La molteplicità del vero, la sua non-unità, è la scoperta fondamentale della coscienza tragica. Ecco perché nella tragedia è viva la domanda: Che cosa è vero? E, come sua conseguenza: Chi ha ragione? Il diritto si afferma, nel mondo? La verità trionfa? Il manifestarsi di una verità in ogni forza che agisca e, insieme, i limiti di tale verità e quindi la rivelazione di una ingiustizia in ogni cosa è il processo della tragedia.... La possibilità che una cosa sia vera diventa il tema della tragedia, e ne consegue il problema stesso della possibilità, del significato e delle conseguenze del sapere" (JASPERS K., *Del tragico*, SE 1996, 39). Noi non possiamo accettare la molteplicità del vero; perché ne va di tutte le nostre scelte, soprattutto di quelle che mettono in gioco la nostra vita; noi abbiamo bisogno di una verità definita, unica; solo una tale verità diventa la giustificazione delle nostre scelte, diventa garanzia di un minimo di identità, di coerenza con noi stessi. L'unicità della verità a noi sembrerebbe condizione di esistenza. Ed è quello che facciamo sia a livello teorico, sia a livello pratico. Del resto la molteplicità delle verità porterebbe alla relativizzazione di tutte le verità; porterebbe alla affermazione di Nietzsche secondo la quale non ci sono verità ma solo interpretazioni; ma alla lunga sembrerebbe che questa posizione porti alla follia.

Potrebbe essere che male sia scindere l'uno dai molti. Potrebbe anche essere interessante riunire o cercare almeno di riunificare l'uno ai molti, il finito all'infinito, l'anima al corpo...; resta, però, il problema se questa soppressione della distinzione, oppure questa relativizzazione della distinzione non corra il pericolo di portare alla identità assoluta; solo che l'identità assoluta sarebbe semplicemente la violenza della morte eretta a sistema.

Ora questa situazione di uno – molti ci impone di ricomprendere tutto. Quindi di ricomprendere anche Dio.

1) Dio è l'Uno assoluto:

- a) Dio è Uno, Uno assoluto; in quanto tale nega ogni possibile molteplicità. Già a questo livello si pone il problema di come l'Uno possa essere a fondamento di ciò che lo nega e di ciò che lui stesso nega, della molteplicità.
- b) Del resto la molteplicità è la nostra esperienza. Per questo l'impossibile comprensibilità della assoluta unità. È vero che tutti abbiamo la nostalgia dell'unità (cfr. Plotino); ed è proprio questa nostalgia che ci porta alla presunzione (causa del male) della nostra unità. Potrebbe essere la tentazione di essere come Dio, l'origine effettiva di ogni male.
- c) Se è Uno assoluto è assoluta impossibilità di comprensione, di conoscenza e anche di esistenza: cfr. l'Uno che assolutamente è nel Parmenide di Platone, oppure l'Uno di Plotino. Ma se il male è l'affermazione della unità contro la molteplicità, esiste un'ombra di male in Dio? D'altra parte anche il male, quale semplice negazione, è impossibilità di comprensione. Esiste una qualche correlazione tra l'impensabilità di Dio e quella del male? C'è qualcosa di divino nel male? Oppure il male è il semplice opposto di Dio? Ma se è l'opposto di Dio deve avere una qualche assolutezza che lo contrapponga a Dio (e qui sta tutto il pericolo della assolutizzazione di qualche origine, causa del male; la tentazione del dio maligno, o della materia, o del destino cieco e beffardo).

- d) L'Uno, Dio è il Bene assoluto. Però è anche vero che potrebbe essere, per noi, il male assoluto: chi vede Dio muore. Questo perché Dio è Altro, l'in-definito; quindi è la nostra stessa negazione. Però è la nostra negazione che ci pone in essere.
- i) Come può una negazione essere affermativa?
 - ii) Se è possibile, potrebbe essere anche a livello della nostra esperienza che almeno parte della negazione implicita nel male sia essa stessa affermativa?
 - iii) D'altra parte potrebbe essere che la negazione (in quanto negazione dell'infinito e indefinito per porre il finito) in Dio possa essere positiva e, quando viene assunta da noi diventi negativa. È Dio la nostra negazione (la nostra ulteriorità, la nostra origine che non siamo noi) o siamo noi la negazione di Dio e, quindi, la negazione semplicemente? È vero che l'In-finito è il non-finito, la negazione del finito, però è il finito che è il limitato; quindi il negato e il negante per essenza; per questo il male sarebbe connesso alla nostra stessa esistenza; sarebbe senza origine rispetto alla nostra esistenza proprio perché coinciderebbe con essa.

2) Dio è Trinità

- a) Se Dio è Trinità, allora si pone come costitutiva relazione e non è più Uno assoluto; se è relazione implica in se stesso identità, unità e molteplicità; quindi permane anche per noi uno spazio, anche se piccolo, di possibilità di comprensione.
- b) Il male, che resta comunque incomprensibile e indicibile, potrebbe essere tale proprio perché si affermerebbe come identità assoluta e come assoluta unità. In questo senso, allora, il male (che di fatto è esclusivo di tutto, sia a livello di esperienza sia a livello di possibile senso) sarebbe effettivamente la negazione possibile di Dio, la contrapposizione radicale alla relazione e, quindi, al possibile senso e alla possibile parola che è Dio.

Se noi siamo uno – molti, se la verità è molteplicità, allora noi dobbiamo necessariamente fare i conti con ogni alterità. E, soprattutto, con l'alterità radicale. E l'alterità radicale è

1) quella di Dio

- a) Sia che sia Uno assoluto, assolutamente al di fuori di ogni possibilità di comprensione; anche perché dell'Uno assoluto, come insegna Platone, non è possibile dire nemmeno l'essere. Ma se non si può nemmeno dire l'essere potrebbe essere effettivamente la via di salvezza per il nostro essere caratterizzato dalla negazione fin dall'origine e quindi dal male. Ma questa è la via della mistica.
- b) Sia che sia Trinità: allora nella Trinità troveremo la verità e la possibilità della relazione uno – molti; potremmo trovare l'ancora a cui aggrappare i nostri tentativi di relazionare costantemente uno e molti.

2) Però è altrettanto radicale, rispetto a noi, alla nostra esperienza, anche l'alterità del male. È una alterità assoluta, incomprensibile, irriducibile. Tanto radicale e negativa questa alterità che noi nemmeno pensiamo alla utilità della sua negazione, la diamo per inevitabile oltre che necessaria. E probabilmente è una negazione giustificata. Solo che se noi siamo uno – molti non possiamo non prenderla in considerazione e ritenerla parte della nostra stessa verità.

Esiste una qualche relazione tra queste due alterità assolute e radicali? Proprio per la loro assolutezza sembrerebbero avere qualcosa in comune: potrebbe essere che il male sia l'ombra di Dio? Non era che chi vedeva Dio doveva morire? Ma se il male è l'ombra di Dio siamo condannati al male e rischiamo comunque di cadere nello gnosticismo.

Se tutte e due sono alterità radicali deve essere uguale la nostra relazione ad esse? È possibile che la relazione sia alternativa. Perché l'alterità di Dio sarebbe per la nostra affermazione, qualora crediamo che sia Dio l'origine; mentre l'alterità del male sarebbe per la nostra esclusione, per la nostra negazione; quindi l'alterità del male sarebbe per la riaffermazione di una identità immobile e indiscriminata, quella della morte. Solo l'alterità di Dio è in grado di salvaguardare la dignità della alterità e la sua autonomia. Per questo imprescindibile potrebbe essere la relazione all'alterità di Dio, mentre diventerebbe indispensabile la negazione della alterità del male che si caratterizza solo per essere semplice negazione fine a se stessa. Noi siamo uno – molti; e il male sarebbe la radicalizzazione dell'unità. Però siamo anche molti; e qui il male potrebbe essere anche nella radicalizzazione della molteplicità; perché questa sarebbe anch'essa una negazione della identità, sarebbe la sua morte. E il male sembra spesso essere proprio questo essere messi in balia dell'alterità, della molteplicità di fatti, eventi, persone che possono determinare e decidere della mia vita.

Per questo motivo il male è sia uno che molti anch'esso. E per questo sembra avere una stretta connessione con la nostra esistenza.

- a. Il male è uno: perché comunque è sempre percepito come unico, esclusivo; è percepito come qualcosa di assoluto, di incondizionato. Tant'è che il male fisico spesso potrebbe diventare male morale e, più facilmente, il male morale potrebbe diventare fisico. E lo stesso si potrebbe dire per il male sociale che molto spesso è insieme male morale e fisico. Sembra che le diverse forme del male

tendano a confluire l'una sull'altra. Per questa tendenza, o per questa presente possibilità ci dovrebbe essere una qualche radice comune che sia giustificazione proprio di questa possibilità. In questo senso il male dovrebbe avere una qualche radice unitaria.

Resta, però, che il male fisico, per quanto possa assorbire tutta la nostra attenzione, la nostra sensibilità, non è il male morale e non è nemmeno quello sociale... Quindi il male è anche molti.

- b. Però se è uno – molti, anche il male è caratterizzato dalla negazione; al limite, dalla propria negazione (e la propria negazione implicherebbe la presenza del bene). Comunque il male, in quanto uno, necessariamente deve opporsi, deve negare il bene; quindi necessariamente implica una qualche presenza del bene (eventualmente si dovrebbe porre il problema della precedenza: chi precede? Il bene o il male? È vero che nella nostra esperienza la presenza del male quando si realizza diventa totalizzante, pervasiva. Ma è anche vero che la protesta contro il male nasce proprio dalla esperienza di un bene sperimentato come reale o possibile già in precedenza; nella nostra esperienza sembrerebbe precedente quella del bene su quella del male). E qui potrebbe fondarsi la possibilità di un qualche ottimismo o di una qualche speranza.

Noi siamo uno – molti; è la non accettazione di questa realtà, di questa duplicità, che sembrerebbe una delle cause del male. Quindi si potrebbe evitare il male e, insieme, comprenderne almeno in parte il significato se abbiamo la forza di permanere in questa duplicità; evitando la prevaricazione dell'unità sulla molteplicità e viceversa. Ed è una strada di difficile percorrenza proprio perché sempre il pensiero è pensiero dell'unità, ricerca dell'unità.

Senza pretendere di dare ragione (sarebbe la riduzione di tutto all'unità), è solo nella duplicità la possibilità di una qualche povera comprensione. Solo che la duplicità è "la più tremenda fra le cose tremende" (Antigone 332-333); però solo la duplicità riesce a far capire ad Antigone chi sia Polinice: amico – nemico, empio – pio, buono – cattivo (508-523). Solo che la duplicità, tener assieme unità e molteplicità sembra contraddittorio; e la contraddizione è la morte della ragione, è il suo male fondamentale. Allora "capire" il male è riaffermare il male? È essere già vittime del male (e qui starebbe la sua assolutezza e intrascendibilità)?

Il finito si struttura di alterità; è alterità per sua natura; è altro anche rispetto a se stesso; e qui tutta la difficoltà dell'uno-molti. L'alterità è l'altro che non è solo esterno a noi, ma siamo noi stessi per noi. Ogni alterità, d'altra parte è sofferenza. Perché ogni alterità è distanza che indica privazione. Siamo distanti da noi stessi oltre che dagli altri; siamo privi di noi stessi; e qui sta la violenza del male.

L'alterità rinvia ad altro. Altro da chi? Da me che sono in più? Dal finito? L'alterità obbliga a un cammino di uscita da noi stessi, di privazione (o liberazione?) da noi stessi. Solo che l'alterità è anche isolamento dall'altro, è pericolo di chiusura e di morte per asfissia.

L'alterità impone la relazione; e la relazione si offre immediatamente come domanda e come invocazione; e insieme come possibilità di dono accolto e fatto.

Il finito e l'alterità si mostrano come frattura, una frattura insanabile, almeno per molti aspetti. E la frattura diventa, nella consapevolezza della privazione dolorosa, solitudine, e potrebbe diventare solitudine totale e totale insignificanza.

Però proprio a partire da qui potrei anche dare il via a una nuova relazione che cerchi di superare il male.

Una relazione che si caratterizza, contro la frattura, per la comunione. Nella comunione potrei cercare di assumere la mia sofferenza come mezzo interpretativo della sofferenza altrui. Non solo ma potrei assumere la mia sofferenza come mezzo per aiutare gli altri a sfidare la propria sofferenza, la propria solitudine.

A questo punto il male che è il finito potrebbe essere, oltre che coscienza del proprio "decremento ontologico", della propria povertà e precarietà, anche occasione di incremento ontologico. "Il senso della sofferenza, se c'è, non può allora essere pensato che in termini paradossali: come alterità e relazione, frattura e comunione, decremento ontologico e incremento. Al di fuori di questo paradosso la sofferenza rischia d'essere vanificata o elusa. È vanificata se si ritiene che la frattura inesplicabile che essa produce resti tale, viene elusa se la frattura è considerata sanabile attraverso qualche forma di superamento. [...] Sembra perciò che la sofferenza debba essere resa sopportabile e compensata ma non cancellata, sembra cioè che possa guadagnare un senso solo se non viene negata nel suo non senso. È questo il suo più profondo paradosso" (C. CIANCIO, *Sofferenza*, in PORTINARO P. P., a cura di, *I concetti del male*, Einaudi 2002, 336)

La bellezza e la compassione

È vero che siamo in una situazione di pretesa di unità nella impossibilità della unità. È vero che il soggetto si afferma proprio nell'imposizione della sua identità. Però potremmo anche avere delle vie di salvezza già a partire dalla normalità della nostra esperienza.

Una prima via potrebbe essere quella della bellezza. La bellezza è vero che è armonia, però è sempre armonia di elementi contrastanti e spesso contraddittori. La bellezza è riuscire a vedere oltre l'immediatezza e la contraddizione dei singoli dati; è riuscire a comporre in una unità, che del resto non è opera nostra ma si offre a noi, elementi che altrimenti rischieremmo di isolare e, quindi, di non comprendere nella pienezza del loro significato. La via della bellezza potrebbe indicarci come il dolore non sia una contraddizione alla vita; potrebbe farci comprendere come il fiore potrebbe nascere anche dal fango o dal letamaio e, questo, non sarebbe una contraddizione al suo essere un fiore. La bellezza che implica sempre un atteggiamento di accoglienza, potrebbe indicarci come il male, spesso, sia solo un nostro male, personale; sia solo frutto di una nostra visione parziale, limitata; e come prospettive diverse potrebbero riuscire a integrare il nostro male in una visione più ottimistica della vita, della realtà. E questo potrebbe essere vero realismo, non ingenuità gratuita. È solo l'assolutizzazione del soggetto, della sua prospettiva, delle sue esigenze che spesso rende insopportabile il male. È la pretesa del soggetto d'essere misura del tutto: la bellezza ci dice come sempre siamo in presenza di qualcosa che non è dovuto a noi (la bellezza è dono imprevisto e non programmato), qualcosa che da sempre ci trascende, qualcosa che per noi resta mistero anche se ben presente e incidente nella nostra vita. La bellezza non esorcizza il male; come non dice che il male sia bello. Solo che è possibile anche vedere diversamente, più complessivamente. È possibile ritrovare una unità che non sia a nostra misura, ma una unità, pur nella distinzione delle parti, che in qualche modo ci precede e ci accompagna sempre. Alla pretesa di imposizione la bellezza potrebbe anche insegnarci la strada della accoglienza cosciente e consapevole; che non è muta rassegnazione. "Quando si ritrova la bellezza? Quando ci si concilia con gli dèi, e quindi quando non ci si sente 'tutto'. L'*Edipo a Colono* si salva perché esce dalla sua unilateralità. Anche nel giudizio sulla propria azione esce dalla unilateralità, perché la vede nel suo sviluppo, nel suo cammino, e la ridimensiona" (NATOLI S., *Libertà e destino nella tragedia greca*, Morcelliana 2002, 101). Potrebbe essere che una seria riscoperta del senso estetico, una educazione estetica riesca a renderci più comprensibile o, comunque più accettabile il male. Del resto è quello che in qualche modo aveva già intuito Aristotele circa la forza catartica dell'arte.

Una seconda via potrebbe essere quella della pietà, della compassione (anche se è vero che sulla compassione pesa l'obiezione di Schopenhauer che comunque resta un soffrire...). La compassione innanzitutto è gratuità; e già la gratuità potrebbe aiutarci a riscoprire la via della bellezza. Poi la gratuità è la rinuncia alla centralità del soggetto; quindi se il male è sempre male del soggetto, potrebbe aiutarci a relativizzare il nostro male. La gratuità è relativizzazione ed è anche disponibilità alla comprensione della complessità non a nostra misura. Inoltre la gratuità potrebbe aiutarci, nella condivisione, a sopportare i pesi gli uni degli altri e, quindi, saper relativizzare i nostri mali e aiutare gli altri a relativizzare i loro. La pietà è la custodia amorosa della fragilità dell'altro, è offerta di futuro alla sua debolezza; è apertura all'altro non sentito più come violenza, come minaccia, ma come valore da accogliere, custodire, proteggere. Per questo la terra veramente è pietosa: accoglie e custodisce nel suo seno anche la propria contraddizione; accoglie e protegge tutto e tutti, anche i poveri, i deboli. "... la *pietas* nel senso del rispetto, del ritrarsi dalla violenza, dell'inclinarsi dinanzi alla bellezza. Quindi, pietosa è la terra che accoglie in termini naturali". Nel vecchio *Edipo* c'è "l'attaccamento alla vita, nel senso del piacere della terra...; un attaccamento alla vita nel senso che *Edipo* si preoccupa di *Antigone*. Vuole che questa bellezza del mondo, che per lui comincia a trapassare, la possa vivere *Antigone*. Quindi, un sentimento di reciproco sostegno, di scambio di energia, di forza, di aiuto. Ecco, la compassione nel senso alto della parola, - una forma di religione naturale... Questa pietà è fondata sulla comprensione della propria miseria e sulla condivisione della propria fragilità. Il sentimento profondo della condivisione attraversa tutta questa tragedia (n. *Edipo a Colono*), e in essa vi è il piacere dell'esistenza, perché c'è la gioia degli affetti, dell'intimità, dello scambio. C'è la fusione, quindi la conciliazione. La tragedia, nella terra, si concilia. (NATOLI cit. 90 - 91). Non si può vivere come *Creonte*, nella pretesa di determinare noi i limiti del bene e del male, della giustizia e dell'ingiustizia. All'uomo, forse, non spetta il ruolo di queste nette distinzioni (provocano solo morte). Allora, forse si tratta di assumere la prospettiva di *Antigone*: l'accoglienza del fratello, perché fratello, anche se, in un'ottica umana, cittadina, potrebbe apparire come nemico: "Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore" (*Antigone* 523). "L'uomo è fatto di miseria, e se non si custodisce, se non c'è un reciproco rendersi, non c'è neanche la ragione stessa della città... Non c'è dubbio: è la vita che ha pietà di se stessa. A un certo punto, dinanzi al disastro, all'orrore, allo squallore, la vita ha pietà di se stessa. Bisogna guardare a una giustizia più grande, al di là della ragione e dei torti" (NATOLI cit. 107 - 109).

L'unità non è impossibile; l'unità esiste; il problema è cercare di fare in modo che non sia la nostra unità: questa sarebbe solo imposizione di una ragione finita. Si tratta di avere il coraggio di vedere e di accogliere una unità che esiste, ci accompagna e non si lascia condizionare da noi, dalle nostre pretese identitarie.

Il finito e l'amore

SCHELER M., Il dolore, la morte, l'immortalità, LDC 1983

Il finito in quanto tale porta in se stesso una conflittualità con il tutto; conflittualità che non può che arrecare dolore, male; che alla fine non può non portare al nulla totale della morte.

Però potrebbe essere praticabile anche un'altra via, quella tentata da Scheler; il limite potrebbe dare origine alla protesta, al conflitto; ma il limite, qualora vissuto come esperienza positiva potrebbe anche essere momento di amore, di dono. Quindi potrebbe essere possibile una interpretazione positiva, ottimistica dell'essere finito; potrebbe esserci una risposta positiva alla negazione che sempre il "questo qui ora" porta con sé.

Scheler tenta una interpretazione in termini di "sacrificio". È vero che il finito porta in se stesso una negazione intrascendibile. Però questa negazione intrascendibile non è inevitabile che sia conflittuale; quindi non è inevitabile che sia causa di dolore. Assumendo, per semplicità, l'esclusivo punto di vista di un soggetto pensante, il soggetto finito porta in sé la negazione come puro negativo, solo se il finito si presume come finito 'assoluto', come finito che trova tutto il proprio essere nella affermazione della sua identità in esclusione delle altre identità. Questo è vero solo per una visione moderna, cartesiana. Il finito, proprio in quanto tale, potrebbe non solo non essere negazione di altro, ma potrebbe caratterizzarsi proprio a partire dal limite come invocazione al superamento del limite, al suo trascendimento all'interno di una totalità, di una unità di cui il singolo sarebbe non parte escludente ma parte componente. Quindi il singolo potrebbe anche essere momento della costituzione, della realizzazione dell'unità; e, in questa totalità – unità, potrebbe trovare il senso anche della sua finitezza. Il limite, allora potrebbe anche essere interpretato non tanto come negazione ma come caratterizzazione specifica che contribuisce alla positività del tutto.

In una visione 'organicistica' (natura, società, corpo umano...) il dolore è in funzione del tutto; il male di un membro è finalizzato alla affermazione del tutto: "un sacrificio della parte ... per la conservazione dell'intero organismo e, insieme, un preavviso della morte. Ciò che noi chiamiamo *dolore* non è altro che la *consapevolezza*, da parte di una unità vitale parziale (cellula, tessuto, organo o sistema di organi), della necessaria limitazione e inibizione in ordine al tutto; limitazione dovuta al fatto di essere inserita in un complesso organizzato, come elemento al servizio del tutto" (SCHELER cit. 44).

È vero che c'è il dolore dell'impotenza (povertà, vecchiaia...) e il dolore della crescita, dell'evoluzione (cfr. le doglie del parto): "questo è il dolore più nobile, il primo il più comune; quello è segno della decadenza, questo è annuncio di un'ascesa della vita. Ma l'uno come l'altro sono *sacrificio* per il tutto" (id. 45).

In questa apertura al tutto, in questa finalizzazione del singolo finito alla totalità, il dolore potrebbe essere interpretato come amore, come frutto dell'amore.

Il finito, allora, non sarebbe tanto chiusura, quanto apertura. Una apertura che è richiesta di integrazione e offerta della propria caratterizzazione. Il finito potrebbe caratterizzarsi, quindi, per l'amore. L'amore sarebbe la forza della vita. Sarebbe questa forza che si imporrebbe come superamento dello spazio e del tempo che sono la condanna della finitezza e l'affermazione della diversità conflittuale. Ed è proprio l'esperienza che l'amore, almeno in certe condizioni, ci permette di vivere. Con il superamento della individuazione legata allo spazio e al tempo, l'amore potrebbe essere davvero un momento di superamento del dolore. Del resto è la possibilità della assunzione della morte per gli altri: sarà fatto eccezionale, però è il fatto in grado di ridimensionare la tragicità e l'assurdità della morte. È anche vero che l'amore, massima espressione della nostra vita integrale, è sempre, in qualche modo, collegato anche all'esperienza della morte.

L'amore, come superamento del principio di individuazione, sempre collegato a spazio e tempo, potrebbe essere una via per il superamento del fallimento del dolore e della morte; potrebbe anche offrire una eventuale fondazione ontologica del dolore: "Per questa ragione anche *amore* e *dolore* sono uniti da un vincolo necessario e immanente. È perciò l'amore, forza originaria di ogni scompaginazione (nello spazio) e di ogni propagazione (nel tempo), a creare la condizione preliminare del 'sacrificio', che è tanto morte che dolore. E' lo stesso oscuro impulso del vivente ad andare oltre se stesso verso una vita sempre *più grande* e alta - ... - a creare la condizione preliminare ontologica del dolore. In questa duplice accezione, dolore e morte scaturiscono dall'amore. Non esisterebbero senza di esso" (id. 45). "Morte e dolore sono tracce necessarie che la conservazione e l'incremento della vita lasciano spontaneamente dietro di sé"; per questo il dolore può essere interpretato come sacrificio: e il sacrificio è, insieme, sia la condizione del dolore sia della gioia (46). "Il sacrificio abbraccia ambedue gli aspetti: la *gioia* dell'amore e il *dolore* della rinuncia alla vita per ciò che si ama. Il 'sacrificio' era ed è in certo senso *prima* della gioia e *prima* del dolore; l'una e l'altro non sono che sue irradiazioni e suoi figli" (46).

Del resto di fronte alla morte e al dolore ci troviamo di fronte all'indicibile per l'impossibilità di ridurre tutto questo a discorso. Però questa indicibilità è anche l'indicibilità di altre esperienze estremamente significative e decisive per l'esistenza: l'esperienza dell'amore e l'esperienza della bellezza strettamente collegata a quella

dell'amore (cfr. Platone). Potrebbe essere questa condivisa indicibilità segno di un qualcosa di comune tra dolore e morte da una parte e amore e bellezza dall'altra?

Potrebbe anche essere un via percorribile; resta, però, che per Scheler stesso è una via che la ragione da sola non è in grado di percorrere. Ha bisogno del cuore e delle sue ragioni (id. 46)

È ovvio che in questa visione si presuppone una struttura teleologica della realtà, una finalizzazione non tanto implicita della nostra esistenza. E qui si pone immediatamente il problema della sostenibilità di una tale visione. Se, come prospettiva, la visione teleologica molte volte sembra quella che più ci fa cogliere la bellezza, la complessità e il senso della realtà, resta anche che in una visione teleologica il singolo rischia di sparire assorbito dal tutto. Il singolo rischia d'essere solo un momento contingente del tutto; solo che a questo punto, ricevendo senso dal tutto, perde un senso in proprio. D'altra parte è vero che la visione cartesiana, atomistica o solipsistica dell'uomo non è in grado di spiegare tutta la vita dell'uomo, ma almeno è in grado di recuperare tutta la centralità del valore del soggetto. Ed è una centralità alla quale non possiamo facilmente rinunciare dato che ormai fa parte della nostra identità culturale e non solo.

È vero che l'uomo è parte dell'umanità. Però è anche vero che già a partire da Duns Scoto l'uomo viene visto anche come universale concreto: è una totalità di senso ed è richiesta della attuazione di questa totalità (tra l'altro, per Duns Scoto, una totalità di senso garantita da Dio stesso e fondata sulla sua libera volontà). Se è un universale concreto è difficile se non impossibile ridurlo a parte, a membro. E, tutto sommato, è la nostra esperienza: per quanto a partire dalla relazione con gli altri, a partire da ciò che gli altri mi mostrano, ci comprendiamo tutti come delle totalità significative in se stesse. Di qui la difficoltà a percorrere questa strada organicistica, per quanto possiede la sua verità; solo che potrebbe valere più per il male scelto dall'amore; ma non tutto il male è riducibile a questo; oppure non tutto l'amore riesce a recuperare questo male. Non tutto sembrerebbe riconducibile al sacrificio proprio perché il sacrificio, almeno nell'uomo, richiede volontarietà, e non tutto il male (forse nemmeno una piccola parte) è riducibile a questa dimensione. È vero che questa strada avrebbe il pregio di mostrare la nostra strutturale relazione positiva, e non semplicemente concorrenziale o conflittuale, con gli altri. L'uomo non è *homo hominis lupus* ma *Mit-sein*, essere con, da sempre e non per scelta. E questa è una dimensione da cui non possiamo prescindere e che quindi dobbiamo sempre aver presente; solo che questa dimensione strutturale non sembra poter essere l'unica ed esclusiva. Del soggetto fa parte strutturale anche la dimensione della sua irriducibilità e, al limite, della solitudine anche in mezzo alla folla.

Resta poi il dolore innocente, assolutamente gratuito: questo dolore non sembra proprio funzionale a qualcosa se non alla perpetuazione e alla radicalizzazione del male privo di senso.

E poi è proprio così facile percorrere questa via? Il dolore, abbiamo visto, è la presenza dell'inatteso che con la sua forza di negazione ti isola da tutto e da tutti; per cui il dolore diventa il momento di massima solitudine e, per questo, di insensatezza. Se il dolore isola; non solo, ma se il dolore rende unici (perché unico, esclusivo è il dolore) come possiamo sia avere la forza di finalizzarlo alla vita del tutto (ma poi sarebbe proprio una risposta la vita del tutto alla morte del singolo? Non siamo più in un'ottica pagana; siamo dopo il cristianesimo che afferma e rivendica la salvezza del singolo), sia la forza di relazionarci noi stessi a un tutto che sembra invece sottrarsi nel silenzio dei vicini? È il non senso del tutto che appare nel momento del dolore; e per questo la sua insostenibilità. D'altra parte anche tentassimo di percorrere questa strada: è vero che la mia morte è in vista della sempre rinnovata giovinezza dell'umanità, o della società, o del gruppo in cui sono inserito. Questo in qualche modo potrebbe rasserenare la morte; però solo se inserita in un quadro di fortissimi rapporti umani (il che oggi non si dà); ma se potrebbe rasserenare in parte la morte, la morte, anche in un contesto fortemente socializzato, è proprio vero che acquista un volto sereno? È proprio così rasserenante morire per lasciare il futuro agli altri?

Dal nostro punto di vista (è vero che non è l'unico, però è anche vero che è l'unico che ci sia consentito) resta difficile vedere in modo così 'sereno' il tutto; sembra tendenzialmente risentire di un residuo idealistico o leibniziano.

NEGAZIONE – RELAZIONE

Il male come negazione

Il male c'è, si impone in tutta la sua oscenità; non occorre assolutamente dimostrarlo. Si presenta sempre come forza distruttiva, forza di negazione. E, in quanto negazione, lo sentiamo immediatamente come negazione di bene. Sembrerebbe, quindi, non essere, pur con tutta la sua evidenza, una nozione, una esperienza originaria. Sembrerebbe, in qualche modo, presupporre il bene, se ne è la negazione, o almeno così si presenta a noi. Per capire il male, allora, è necessario conoscere prima il bene?

Il bene potrebbe essere l'orizzonte non tematizzato esplicitamente, pre – compreso, che viene reso evidente ed è oggetto di attenzione proprio grazie alla presenza del male; compreso grazie al male. Se fosse questo, il bene sarebbe precedente il male, ne sarebbe in qualche modo la condizione. Quindi il male non sarebbe originario; e qui potrebbe stare la speranza di un suo superamento e di una sua comprensione.

Solo che il male potrebbe anche essere a – temporale, senza origine (cfr. la chora di Platone; cfr. pure l'apparire improvviso e ingiustificato del serpente nell'Eden o di Satana tra i figli di Dio in Giobbe). Ma a questo punto si correrebbe il pericolo del dualismo.

Il male è privazione del bene. Il problema è se il male esista in se stesso o se non sia relativo al male (il bene che avrebbe come ombra propria il male; cfr. Croce); se il bene sia comprensibile per se stesso o, anch'esso, solo in relazione al male. È comprensibile Dio in se stesso senza relazione al nulla che sconfiggerebbe con la creazione? Se il bene è sempre relativo al male (magari per sconfiggerlo sempre nuovamente), è difficile superare il dualismo. Se vogliamo evitare il dualismo dovremmo affermare che il bene è comprensibile in se stesso prima di qualunque conoscenza ed esperienza del male. È possibile questo?

E per noi resta un problema assolutamente insolubile. Perché affermare che il bene esiste prima del tempo significa, visto che da sempre l'esperienza è sempre anche esperienza del male, che ci poniamo fuori dell'esperienza, fuori del tempo; ci poniamo fuori del tempo e diciamo il bene "prima" del male: in questo modo non facciamo che reintrodurre il tempo e, di fatto, stiamo solo parlando della nostra esperienza limitata, finita. Pretendiamo di porci in una dimensione pre-temporale, in una dimensione che non potremo mai raggiungere e che per noi resta possibile ma non comprensibile.

Esiste prima il bene o il male? Possiamo formulare la domanda sapendo che sempre è riferita alla nostra esperienza. La nascita avviene nel pianto di chi nasce e nel dolore della madre. La morte avviene nell'urlo della solitudine e del fallimento. La vita appare, in quanto tutta racchiusa da questi due momenti, come caratterizzata dal male; come costitutivamente fondata sul male. Il bene sarebbe solo ciò che è racchiuso tra questi due istanti impregnati di dolore, istanti che, del resto, condizionano tutta la vita?

La nostra esperienza è, però, che ad essere prevalente è il bene; è per il bene che noi conosciamo il male, che noi rifuggiamo dal male. Il problema è che la relazione nostra con il bene e con il male è sempre una relazione connotata emotivamente; e tra l'altro il bene è oggetto della volontà e non della ragione. Per cui questa esperienza del bene è frutto della volontà, del desiderio che abbiamo di bene; è un nostro desiderio e non possiamo dimostrare 'razionalmente' che effettivamente il bene abbia la prevalenza sul male (resterebbe il problema se l'unica dimostrazione possibile sia solo quella della ragione o se non siano possibili altre argomentazioni meno razionali ma che tengano più conto della esperienza nostra complessiva); e la prova di questa impossibilità è la difficoltà, che tutti abbiamo, di convincere un altro, che non sia già convinto, della positività della vita. Quindi ci muoviamo all'interno di una fede; o una fede positiva, oppure una fede che accompagna la nostra vita immediata.

D'altra parte, però, facciamo fatica a credere e a pensare a una autonomia, se non a una precedenza, del male rispetto al bene. Se fosse autonomo, il male dovrebbe essere una negazione incondizionata, una negazione assoluta. Solo che una negazione assoluta è in se stessa contraddittoria, proprio perché si presuppone esistente e non negabile, ma solo afferabile. Quindi una negazione assoluta noi non la potremo mai conoscere o riconoscere e, quindi, non la possiamo accettare. Del resto fin da Eraclito si presenta la forza della negazione come forza della realtà, dell'essere stesso; solo che non è negazione assoluta; è negazione che si compone con l'affermazione diventando armonia, non solo, ma identità; quindi avremmo, pur nella presenza della negazione, il primato della affermazione e del bene, che riuscirebbe in qualche modo a dare senso e, quindi, a salvare anche il male.

Per noi, allora, è prima il sì, l'affermazione, il bene. Solo che è un prima 'concettuale'. E ontologicamente? L'Essere è la verità che noi e tutto siamo, la verità che si rivela; l'Essere è ri-velarsi e, in quanto tale, è a-letheia. È un rivelarsi che assieme è un velarsi; è una affermazione che è anche negazione; porta sempre in

sé, almeno per noi, la negazione. L'Essere è il Tutto, l'orizzonte intrascendibile di tutto e di tutte le possibilità. Quindi l'Essere è coincidentia oppositorum.

Il male è negazione; solo che la negazione è una attività. Se è attività richiede la presenza di un soggetto dell'attività stessa; comunque (anche non fosse implicata la presenza di un soggetto), l'attività in quanto tale è una positività, è una affermazione.

Potrebbe essere, allora, che anche la morte, per noi il male assoluto, che a noi si presenta come immobilismo assoluto, sia semplicemente una trasformazione di attività, una attività radicalmente diversa dalle attività che di norma attuiamo e siamo, una attività alternativa. D'altra parte, più di qualche volta noi facciamo esperienza del male che è condizione del bene, del male come possibilità di nuovo essere. Potrebbe essere anche che pure la morte sia un male di questo tipo; potrebbe essere un male che è introduzione a un bene diverso anche dai beni che sperimentiamo; un bene che, quindi, non potrebbe essere definito da noi. Se il male è azione, in quanto negazione, chi potrebbe essere il soggetto di questa azione quando il male è tanto radicale da essere la morte? Se la morte è negazione che introduce, che è una attività alternativa, se è negazione che introduce al bene, potrebbe essere Dio. Del resto da sempre vedere Dio (che è il massimo di attività) coincide con il morire. Allora, Dio, bene sommo, bene non categorizzabile da noi, potrebbe anche esprimersi attraverso la morte. Del resto Dio è soggetto che è Altro, il radicalmente Altro rispetto a noi; quindi si pone come nostra negazione e come, costante, possibile nostra morte. Però oltre questo non possiamo andare proprio perché siamo oltre le nostre categorie e, quindi, oltre le nostre possibilità di comprensione.

D'altra parte il male, se è negazione, è legato al finito (in quanto la negazione sempre necessariamente determina e quindi pone limiti, pone il finito), si radica sulla finitezza. La quale finitezza esiste positivamente, come bene, proprio perché finita, quindi perché si pone come negazione; al limite si pone, se non come male reale, come male sempre possibile.

Il male è negazione che si pone come affermazione del finito; il quale finito esiste in quanto negazione. Se è vero questo, allora il male è la finitezza che esiste a partire dalla negazione che attua nei confronti di ciò che non è finito, dell'infinito. Quindi l'in-finito dovrebbe essere il Bene. Il problema è chi possa operare questa negazione (e prima ancora se sia possibile questa negazione) sull'infinito. Solo l'infinito potrebbe operare una negazione su se stesso. Ma allora si determinerebbe e cadrebbe esso stesso nella finitezza (e questa potrebbe essere la verità di ogni teoria neoplatonica o emanazionista) facendosi, quindi, determinare, limitare, negare; ma allora il male sarebbe originato da Dio stesso; il male sarebbe insuperabile. A meno che, in una teoria creazionista, il finito non sia, pur all'interno di una negazione che sempre lo caratterizza, oggetto della volontà libera e buona del creatore; solo che essendo finito mantiene sempre in sé la possibilità che la negazione diventi, da affermazione positiva di essere, positiva negazione del non essere proprio del limite e del finito.

Comunque il male, in quanto negazione da sempre radicata nella finitezza rinvia all'infinito; la finitezza si pone come negazione dell'Infinito Uno – Tutto. Esiste in quanto esiste questo Uno – Tutto, questo Infinito. All'origine, allora, dovrebbe porsi l'Infinito e, quindi, il Bene. Se prima c'è il Bene, il male, la negazione, il finito sono successivi. Se sono successivi sono anche relativi (di qui l'impossibilità di un male assoluto). A non essere relativo è solo l'Infinito; per questo motivo, l'Infinito potrebbe essere la salvezza del male; per questo il male sarebbe sempre e solo relativo; e qui, starebbe la giustificazione di ogni nostra speranza.

Il male come relazione

Proprio perché il male è negazione, necessariamente deve sempre essere negazione di qualcosa che deve essere in qualche modo bene, altrimenti diventa negazione che si nega, autocontraddizione. Per questo motivo deve essere sempre relazione. Se il male è relazione non potrà mai essere assoluto, proprio perché la relazione è solo del relativo. Il male è sempre in relazione, in dipendenza, per certi aspetti, da ciò che nega. Quindi è proprio ciò che viene negato che gli dà consistenza.

Se è vero questo, tutto il senso della morte sta nell'essere negazione della vita; quindi il suo senso possibile fa sempre e solo riferimento alla vita; quindi è la vita che dà senso alla morte. Allora non potrebbe essere che non esiste la morte assoluta, proprio perché la morte è sempre relazione alla vita?

Il male in quanto negazione è sempre e solo nella relazione. Solo che essendo negazione, essendo possibile nulla, non può provenire dal male la relazione stessa. Il male si trova nella relazione che viene a negare. Quindi potrebbe anche essere che sia il bene la relazione. Non nel senso che il bene si strutturi nella relazione (perché allora anche il bene sarebbe relativo e sarebbe posto dalla relazione). Se il bene è l'Essere dovrebbe essere il bene al fondamento della relazione (a meno che non ontologizziamo la relazione; ma questa non può essere l'ontologia perché la relazione presuppone sempre qualcosa che entri in relazione). L'Essere si presenterebbe, allora, come essere della relazione, come sua origine. E qui starebbe tutta la

ricchezza infinita dell'Essere (proprio perché crea lo spazio per tutte le relazioni immaginabili possibili), e, insieme, la radicale povertà dell'Essere proprio perché, a fondamento della relazione, potrebbe sempre rischiare di venir confuso o venir riassorbito dalla relazione stessa e, quindi, a decadere dall'essere origine della relazione a fatto puramente relativo. Qui la necessità di un 'pastore' dell'Essere.

Se l'Essere è la possibilità della relazione, e in quanto tale il bene, allora il male verrebbe a porsi come negazione della possibile relazione; essendo la relazione la "prima creatura" dell'Essere, ed essendo il male sua negazione, il male verrebbe a porsi assieme all'origine del tutto; sarebbe tanto originario quanto il tutto, come negazione delle relazioni che strutturano in tutto. Il male, allora, nella negazione della relazione sarebbe insieme negazione dell'Essere che pone la relazione e negazione di tutte le relazioni, quindi negazione delle singole cose come del tutto che è l'orizzonte di possibilità di tutte le relazioni.

D'altra parte se la relazione è la "prima creatura" dell'Essere, e il male si pone come possibile negazione della relazione, questa possibilità della negazione della relazione deve essere intrinseca alla relazione stessa. La relazione deve portare in se stessa la possibilità della propria negazione; deve essere appunto relazione e, quindi, contingente (solo nel contingente potrebbe esserci relazione); ma se la relazione è posta dall'Essere allora il male rischia d'essere in qualche modo una possibilità messa in opera dall'Essere stesso (ed è la povertà dell'Essere).

A meno che la relazione non sia elemento strutturale e caratterizzante l'Essere stesso; e questa potrebbe essere la verità della Trinità. Se fosse caratterizzante l'Essere stesso, allora, la relazione non implicherebbe necessariamente la possibilità della negazione proprio perché nell'Essere la relazione è assoluta e, in quanto tale, non soggetta a negazione. Il problema sarebbe, allora, solo nell'ambito delle relazioni finite. Se queste si pretendono assolute nella loro relatività potrebbero aprire lo spiraglio al male che sarebbe l'assolutizzazione di una relazione relativa e, quindi, sua negazione. E qui starebbe il mistero della libertà dei soggetti delle relazioni finite.

Però se l'Essere si pone originariamente come relazione (come nella Trinità), allora, nel male noi abbiamo anche la speranza della liberazione e della salvezza; proprio perché, radicati nell'Essere possiamo sperare d'arrivare a vivere correttamente la relatività della relazione; potremmo sperare di vivere la relazione nell'ottica dell'Essere e non della negazione.

Avremmo, allora, un recupero della speranza e anche del tempo. Il male si presenta come negazione, e soprattutto negazione del futuro nella immobilizzazione di un presente insostenibile. Ora la speranza si presenta come offerta di futuro. La speranza potrebbe essere, già di per se stessa, una vittoria sul male, un suo superamento, oppure una possibilità di superamento. Il pericolo della speranza è che potrebbe essere una semplice illusione, un inganno. La speranza potrebbe essere solo il nostro istinto di sopravvivenza che si impone di fronte al male che minaccia la nostra esistenza. È vero. Però potrebbe anche essere una reazione voluta, decisa; potrebbe essere la nostra più forte negazione del male. Perché la speranza non decada a semplice illusione consolatoria, bisognerebbe saper unire la speranza al realismo che sa cogliere e affrontare in tutta la sua crudezza il male; unire speranza e coscienza chiara, ferma del limite. Bisognerebbe saper unire immanenza del dolore e sempre possibile trascendenza, se non in senso divino, almeno in senso di trascendenza della situazione e di noi stessi. E qui starebbe la forza: non sentirsi condannati, ma, insieme, non sentirsi superiori.

D'altra parte se diciamo che l'essere è relazione cadiamo nello scandalo della ragione che non riesce a comprendere come originaria la relazione; ed è lo scandalo che alla filosofia da sempre porta Eraclito per il quale l'*archè* è la relazione e il costante divenire della relazione stessa, tra lotta e armonia, tra contraddizione e identità.

È impossibile pensare in questo modo. Solo che anche il male è impossibile pensarlo. Potrebbe essere questa impensabilità del male il rovescio della impensabilità dell'Essere? Per questo, allora, il male, e prima ancora l'Essere, imporrebbero un modo radicalmente diverso di pensare.

Se il male è relazione, esiste solo nella possibilità della relazione, allora ne deriva che inevitabilmente ogni male, anche quello radicale è un male relativo, e del resto solo per questo esiste; un male assoluto, in quanto assoluta negazione non può affermarsi perché sarebbe contraddittorio. Se il male è relativo, allora, una prima vittoria sul male, una sua prima sconfitta potrebbe essere proprio quella di vivere il male sempre e solo come relativo (l'assolutizzarlo sarebbe una vittoria ancora opera del male). Quindi si tratterebbe di riuscire a vivere come relativo ogni male, negarne la pretesa di absolutezza. Il problema è che questa relativizzazione non potrebbe essere solo teorica (forse anche percorribile abbastanza facilmente) proprio perché il male non è teoria, il male è distruzione, negazione a tutti i livelli. Quindi il superamento del male richiede una relativizzazione da parte non solo della ragione, ma anche da parte della volontà; la quale volontà non sempre è nelle condizioni migliori per operare questa relativizzazione, non sempre ci riesce. Quindi la relativizzazione del male dovrebbe essere insieme un fatto teoretico e un fatto 'emotivo'; e la conciliazione di questi due aspetti non sempre è agevole.

Se il male è la negazione della relazione, allora è nella relazione, che ci costituisce come uomini, che noi dobbiamo vedere la possibilità di affermazione del male. Male è non sentirsi e non accettare che se siamo nella relazione siamo sempre e solo parte di un tutto; qui si fonda la nostra relazione e la nostra vita.

Il male è:

- a. Nella relazione di noi a noi stessi.
 - i. Nel non comprendere come siamo strutturati in noi stessi dalla relazione. Nel non sentire che non solo a livello di corpo ma in tutto siamo un organismo costituito di parti ('organi') imprescindibili. Quindi il male diventa rottura di una armonia che invece dovrebbe caratterizzarci.
 - ii. Nella possibilità della non accoglienza 'misericordiosa' di se stessi, nella possibilità della fuga da se stessi; nella assolutizzazione di se stessi e nella propria idolatria.
 - iii. Nella incapacità di una relazione corretta tra noi e le nostre strutture: corpo, psiche, spirito... Nella incapacità di vederci corpo, con tutti i pregi e le limitazioni del corpo. Nella incapacità di relazioni corrette tra queste nostre strutture, nella esaltazione del corpo o nella fuga dal corpo, nella passività rispetto al corpo sentito solo come limite e peso; nella non valorizzazione di dimensioni morali, culturali, etiche... o nella loro assolutizzazione.
- b. Nella relazione nostra con gli altri (e già questo implica una corretta relazione di noi a noi stessi a partire dalla dimensione corporea).
 - i. Nel non sentirci parti di un organismo grazie al quale e nel quale sempre esistiamo.
 - ii. Nella pretesa assolutizzazione nostra nei confronti degli altri, quindi nella riduzione degli altri a strumenti nostri
 - iii. Nella non accettazione della diversità degli altri; nel non volere la diversità degli altri e nel non saperla apprezzare.
 - iv. Nel non volere, quindi, la loro libertà assieme alla nostra; quindi nel non saper vivere, per esempio, la bellezza, ma anche la fragilità delle relazioni.
 - v. Oppure, anche nella sudditanza rispetto ad altri venendo meno, quindi, alla propria irriducibile originalità.
- c. Nella relazione nostra alla realtà naturale. Nel voler ridurre la natura a semplice oggetto di manipolazione; nel non saper accostare la natura in una dimensione di gratuità, quindi in una dimensione estetica. Nel vivere tutto e solo come possesso e non anche come dono da accogliere, da rispettare, e dono da donare.
- d. Nella relazione con Dio. E qui si pongono gli stessi problemi delle possibili relazioni con gli altri. Il sottrarsi a Dio, o volerlo manipolare, non accettarne la radicale diversità; il sentirsi succubi di un Dio che domina, giudica e condanna, nel sentirsi schiavi di Dio.

Di fronte a questo sempre possibile male come rottura del rapporto, dell'armonia, si tratta di ricercare costantemente di rinnovare e rendere viva questa precaria integrazione ed armonia. Nella consapevolezza che la rottura dell'armonia ad un livello implica, proprio per la concatenazione delle relazioni in un tutto unico, inevitabilmente la rottura dell'armonia anche ad altri livelli. Per cui la rottura con me stesso diventa rapporto scorretto con gli altri, con la natura, con Dio; e viceversa.

Il male come relazione nello spazio e nel tempo

Se il male è relazione, sta solo nella relazione; per noi la relazione è possibile solo nello spazio o nel tempo, o in tutte e due in rapporto tra di loro.

Se è vero questo, allora, fuori del tempo e dello spazio non esisterebbe il male?

È vero che, nel caso di Dio, esisterebbe una relazione non condizionata da spazio e tempo. È vero, solo che diversamente dalle nostre relazioni quella di Dio eventualmente sarebbe affermativa (una negazione per l'essere), mentre la nostra è semplicemente negativa.

Se fuori del tempo e dello spazio non esiste relazione, allora il male che nasce nella relazione e dalla relazione non potrebbe mai avere un principio assoluto e, nemmeno, potrebbe mai esserci un male assoluto, proprio perché sempre relativo allo spazio e al tempo.

Se il male è legato alla de-terminazione (quindi alla negazione implicita nella determinazione) spazio-temporale, allora:

- a. Lo spazio è sempre il "mio" spazio. E qui nasce la guerra, la violenza, come già aveva compreso Anassimandro. Quindi se io riuscissi a eliminare questo mio spazio, questo spazio come affermazione di possesso mio, potrei riuscire a ridimensionare il male. Comunque noi abbiamo uno spazio; il problema sarebbe se vivere il proprio spazio come possesso, quindi come pericolo di sottrazione da parte di altri o

altro oppure no. Lo spazio potrebbe anche essere occasione di relazione positiva, di affermazione, di dono.

Del resto la morte è la pura fisicità, immobile; è pura spazialità; è riduzione a pura spazialità (anche se non è più una mia spazialità; è quasi privazione totale di spazio). Quindi lo spazio deve avere una qualche cosa in comune con il male; che ne sia la radice? Se fosse, potrebbe davvero essere che la sottrazione di spazio, o, almeno, la relativizzazione dello spazio siano le condizioni per una relativizzazione e un primo superamento del male.

Anche se, però, non possiamo far semplicemente coincidere male e spazio; perché la nostra spazialità, il nostro spazio è il corpo; e se accettiamo la coincidenza male – spazio ritorniamo a un dualismo platonico. Lo spazio non è male; è l'occupazione esclusiva, la gestione in proprio dello spazio che è male. Il corpo non è male; il corpo è relazione; nel costante rinnovamento della relazione, quindi nella eliminazione della esclusività, si realizza il corpo e trova senso e compiutezza la spazialità del corpo stesso.

- b. Il tempo: visto che ogni istante vive della morte dell'istante precedente che l'ha generato (è la struttura edipica del tempo), il tempo porta con se stesso una dimensione di violenza; porta con sé sempre sofferenza proprio perché il tempo passato ci è tolto definitivamente, il futuro non sappiamo in che misura ci sia concesso, e il presente si offre come privo di qualunque consistenza.
- i. Proprio per la sua struttura edipica il tempo è solo un rincorrersi senza fine. Per cui nella accelerazione del tempo, del movimento (e proprio questa sembrerebbe essere la caratteristica determinante del progresso, soprattutto del nostro) noi non avremmo altro che una accentuazione del male o un peggioramento del nostro modo di viverlo, di affrontarlo o sopportarlo. Questo dovrebbe avere come corrispettivo che un tempo 'rallentato' potrebbe offrire maggiori possibilità contro il male (tant'è che l'eterno dovrebbe essere la negazione del male). Solo che l'ipotesi dovrebbe metterci in situazioni diverse dalle attuali; dovrebbe metterci nelle situazioni del passato in cui il tempo era un tempo 'lento'; e ritornare al passato non solo è impossibile, ma ci mette di fronte al problema della cultura. Il tempo, il modo di vivere il tempo fa la cultura. E allora dovremmo affrontare l'aspetto del male come fatto anche culturale.
 - ii. Alla accelerazione del tempo si accompagna la possibilità opposta di non avere più tempo: ed è la morte che è la sottrazione totale del tempo.

Spazio e tempo sono collegati al male; quasi sembrano coincidere. Però è male anche la sottrazione di spazio e tempo. Nel male non ho più spazio (o almeno non lo so più gestire e non vedo spazio intorno a me) e soprattutto non ho più tempo, resta solo forse una tutt'altro che vaga paura del futuro. Allora cosa è il male se è spazio e tempo e insieme anche la sottrazione dello spazio e del tempo?

Spazio e tempo sono alla base della mia individuazione, in qualche modo sono la mia identità. Potrebbe essere proprio la mia identità alla radice del male? In qualche modo è inevitabile che lo sia proprio perché identità finita. Si tratterebbe allora di trascendere l'identità, oppure quella identità che si caratterizza per spazio e per tempo. Si tratta di trovare una nuova identità che non si contraddistingua per spazio e tempo. E potrebbe essere solo una identità spirituale. Una identità spirituale che però non dovrebbe prescindere dallo spazio e dal tempo che pure ci caratterizzano. Si tratterebbe di salvare spazio e tempo a un livello che non sia fisico. Come possiamo attingerlo questo livello che sembra essere solo spirituale? È una scommessa, ma forse è l'unica che potrebbe restarci.

D'altra parte se una identità nuova potrebbe anche non essere spaziale, per noi è difficile pensare che non sia almeno temporale, dato che se possiamo astrarre dallo spazio non possiamo astrarre dal tempo che segna il pensiero stesso. Allora, forse, per l'impossibilità di prescindere dal tempo ne deriva anche l'impossibilità di prescindere dallo spazio. Forse si tratta di pensare in modo diverso spazio e tempo. Spazio e tempo sono un male nella misura in cui denotano occupazione, proprietà esclusiva. Forse potrebbe anche essere possibile pensare spazio e tempo come dono; quindi liberazione dalla occupazione e dalla mentalità conflittuale che segna sempre l'occupazione, con la sequela di male che ne deriva.

E non è questa la 'promessa' dei cieli nuovi e terre nuove? Un nuovo tempo e un nuovo spazio, in cui siano possibili relazioni assolutamente nuove.

Più dello spazio, il tempo sembra essere quasi la concretizzazione della morte; perché se è vero che lo viviamo essenzialmente come apertura al futuro, proprio per questa apertura al futuro sappiamo che il tempo futuro è il tempo del nostro possibile nulla; per cui anche il presente non è che il tempo della mia progressiva nullificazione.

Il tempo, però, potrebbe anche essere la via della salvezza, molto più dello spazio che è immobile su se stesso. Il tempo potrebbe non essere apertura al nulla della morte; anche se questa sembra essere l'immediatezza della nostra esperienza. Noi siamo negazione che è relazione. La relazione più significativa,

quella che diventa decisiva per il nostro essere e per il nostro senso è la relazione all'altra persona, all'altro. Questa relazione potrebbe portare o al cattivo infinito di Hegel, oppure potrebbe aprire al totalmente Altro che potrebbe essere la garanzia del nostro possibile essere e significato. È una apertura gratuita dovuta alle nostre esigenze? Potrebbe essere; solo che l'apertura alla trascendenza è strutturale per noi in moltissimi campi: dall'estetica, all'amore, alla riflessione stessa. Siamo nell'apertura alla possibile trascendenza; e riteniamo questa apertura significativa. Potrebbe esserci effettivamente un Altro, un Soggetto, un altro infinito (Dio). Da questo Altro deriverebbe:

- a. Tutta la serietà della mia responsabilità, verso me stesso, verso gli altri e verso Dio stesso che è Altro, e della cui alterità è espressione l'alterità di chi mi sta accanto.
- b. Responsabilità di fronte all'Altro è una responsabilità assoluta; è una risposta che solo io posso dare; quindi l'alterità di Dio verrebbe davvero a garantire tutto il valore della mia soggettività e non ne sarebbe la negazione sempre potenziale (Kierkegaard).
- c. Deriverebbe la stessa diacronia. Nella impossibile sintesi io – Altro e nell'insopprimibile appello che mi viene dall'Altro, deriverebbe la nostra progressiva e mai esaurita apertura all'Altro infinito (Kant).

È vero che la mia identità nascerebbe dalla messa in questione di me da parte dell'altro e dell'Altro; e la messa in questione potrebbe provocare dolore. però sarebbe il dolore positivo della nascita. "Il tempo dovrebbe essere pensato come il rapporto stesso con l'Infinito. La ricerca o la questione non sarebbe deficienza di un possesso qualsiasi, ma immediatamente relazione con l'al di là del possesso, con l'inafferrabile il cui pensiero si lacererebbe. [...] Il sempre del tempo sarebbe generato dalla sproporzione tra il desiderio e ciò che è desiderato... *Infinito nel finito*... Ma cosa significa questo *nel*? Messa in questione dell'io da parte dell'altro in quanto appello alla mia responsabilità, la quale mi conferisce identità..." (LÉVINAS E., Dio, la morte e il tempo, Jaca Boock 1996, 160-162)

Il male e l'emozione

Noi siamo sempre nella relazione (se non altro nella relazione con noi stessi); e siamo nella relazione da sempre. È in questa relazione che ha la possibilità di inserirsi il male che si struttura come nuova relazione, come negazione della relazione che siamo. Quella del male è, allora, una possibilità in cui da sempre siamo. Nella relazione ci troviamo. Però la relazione anche la decidiamo, la assumiamo, la facciamo nostra se non altro a livello di consapevolezza. Ora questa relazione potrebbe essere assunta da noi, a volte anche stabilita da noi, anche solo in termini razionali. Se, però, da sempre siamo nella relazione, lo siamo da prima della ragione e, comunque, con tutta la nostra persona, con tutti noi stessi. Ne deriva che il male come possibile negazione della relazione che siamo ci coinvolge radicalmente e integralmente e prima della ragione. La nostra relazione al male, allora, è e non può non essere che una relazione emotiva. E l'emozione sta a indicare la nostra immediata, non elaborata, protesta per il male; è, quindi, una reazione, una opposizione immediata, inevitabile e incontrollabile (almeno entro certi limiti) al male; ed è una reazione che si caratterizza come emozione, quindi come passione; quindi una reazione che si pone a partire dalla nostra dimensione fisico – corporea; è una reazione che ha tutta la concretezza del corpo, della sua attività e della sua passività assieme.

Ne deriva che sia per comprendere, sia per negare o almeno contrastare il male, è necessario che ripartiamo dall'emozione, dalla sua relazione al corpo; dobbiamo ricomprendere il linguaggio e i segnali dell'emozione anche se non sono traducibili immediatamente o totalmente nel linguaggio e nel simbolismo della ragione. E la condizione minima per comprendere questo linguaggio (che per la sua esclusività soggettiva non è riducibile a categorie universali e, quindi, non è gestibile socialmente; anzi dalla dimensione sociale della vita viene sistematicamente espunto in nome della riservatezza) è che ci poniamo in atteggiamento di accoglienza, di ascolto e di disponibilità a farci spiazzare da questo tipo di possibile discorso. È un discorso che dovremmo cercare di accogliere se non altro perché un discorso che proviene dalla nostra immediatezza; ed è una immediatezza che potrà anche essere condizionata, limitata, però se non altro ha il pregio di non essere artificialmente consolatoria (tutt'altro), di non essere superficiale proprio perché ci tocca le fibre più intime e personali, di non essere fonte di passività o rassegnazione proprio perché l'emozione indica la strada di una possibile reazione al male che ci tocca.

Se l'emozione è la nostra immediata e spontanea reazione al male, il primo tentativo di opposizione al male, allora ne deriva che ogni tentativo di 'controllare' le emozioni, di bloccarle, ha per risultato semplicemente di toglierci quelle forze residue che ci potrebbero aiutare a lottare e a contrastare contro il male. È vero che l'emozione non è il tutto di noi stessi; per cui non possiamo nemmeno rimanere succubi della emozione. La reazione, l'opposizione al male che immediatamente è l'emozione, deve diventare strategia di opposizione e questa è possibile solo attraverso la ragione, che pure è una nostra dimensione imprescindibile. Solo che la ragione deve costantemente fare i conti proprio con la dimensione soggettiva della emozione; altrimenti

corre il pericolo di essere puro artificio che di fatto non riesce a contrastare in nessun modo il dolore. Del resto l'exasperazione della ragione, la riduzione a pura ragione calcolante non sarebbe altro che riaffermazione del male stesso (il male radicale, come viene concretizzato nel lager, è un semplice monumento alla ragione tecnica).

È vero che questo incontro tra ragione ed emozione non è facile; o almeno non risulta facile per noi che tutto sommato manteniamo una mentalità di tipo cartesiano. Questo perché l'emozione è essenzialmente soggettiva (e per questo sembra condannata ad essere relativa; di qui l'incertezza sulla possibilità di una comprensione e di una azione che radicandosi sulla emozione possano avere un senso non solo personale). E anche perché le emozioni potrebbero sia indicare una via di opposizione al male, sia anche, però, potrebbero essere esse stesse una accentuazione dello stesso male (cfr. Spinoza). Di qui la necessità di inventare un sapere che sappia reintegrare emozione e ragione, spirito e corpo...; un sapere che sappia reintegrare l'unità della persona. È l'unico sapere che potrebbe offrire qualche spiraglio nella via della comprensione e della opposizione al male visto che sarebbe un sapere che cerca di unire in unità i molti, mentre la separazione, come sappiamo, è essa stessa radice del male.

Esiste un sapere di questo tipo? Potrebbe essere il sapere dell'amore, dell'arte, della bellezza; potrebbe anche essere il sapere della fede. E son tutti saperi (anche se non accolti dal sapere razionale) che pure hanno una forte connotazione emotiva. Solo che sono saperi che richiedono lunga consuetudine, educazione, tempo per essere appresi e per essere compresi. E tra l'altro sono anche saperi che mantengono sempre molto forte un alone di incertezza e di problematicità; quindi saperi facilmente confutabili e difficilmente (almeno a livello immediato) condivisibili proprio perché essendo saperi anche 'emotivi' da subito destano il problema della esclusiva soggettività.

Sono saperi rischiosi; però potrebbe essere il caso del "rischio bello" di Platone.

DIO E IL MALE

Il male pone il problema del tutto, della sua sensatezza. Proprio per questo, per un credente, non può non porre il problema anche di Dio

1. E questo giustamente proprio perché, nel dolore, nel male, tutto viene investito dalla, almeno apparente, assenza di senso. La nostra esistenza c'è in quanto si caratterizza per essere pro-getto (cfr. Heidegger), per essere apertura al proprio trascendimento, e nella possibilità di questo trascendimento di noi stessi tutto acquista senso; solo che nel dolore, nel male ogni apertura è semplicemente impossibile, condannati come siamo a un presente invalicabile e immobilizzante. La nostra apertura, quella apertura che è la nostra vita e il nostro possibile senso, viene bloccata; per questo tutto tende a cadere nella totale insignificanza.
2. Però potrebbe essere questa contestazione del senso, una contestazione gratuita e ingiustificata: cfr. la risposta che Dio dà a Giobbe. C'è il male e questo è evidente; però la presenza del male, che poi rischia d'essere il mio male, non è una contestazione a tutta la realtà; la presenza del male non significa che tutto sia male (anche se questa è la tentazione in cui spesso cade chi è immerso nel male); il male è solo il mio male, non il male di tutta la realtà.

Dobbiamo partire dalla semplice constatazione che comunque e sempre la nostra è solo una prospettiva, in tutti i casi; una prospettiva concreta, reale, tanto che è la nostra, e, su questa prospettiva, giochiamo anche la nostra vita. Ma è solo una delle possibili prospettive. La rosa sa fiorire anche sul letamaio; e il letamaio nulla toglie alla bellezza e al profumo della rosa.

Per questo motivo ogni domanda, ogni interpretazione, ogni prospettiva deve, pur essendo una prospettiva, una interpretazione legittima sul tutto, sapersi relativizzare nel momento stesso in cui si pone in tutta la sua angosciosità.

La domanda deve sapersi relativizzare; però, nello stesso momento, deve sapersi anche radicalizzare e non può non radicalizzarsi proprio perché nel male, nel dolore, la mia prospettiva che è sempre sul tutto, non può non essere una domanda sul senso del tutto. Per radicalizzarsi la domanda deve, appunto, risalire alla radice e la radice del tutto non può che essere Dio, nel caso uno creda.

E allora: perché il male se Dio esiste e se Dio è buono?

- a. Si potrebbe percorrere la strada di Jonas e della mistica ebraica: Dio nella creazione si 'rimpicciolisce' per lasciar spazio alla creatura la quale può, quindi, porre le condizioni per una presenza del male; è un Dio che si mette radicalmente in gioco nella creazione e lascia tutta la libertà possibile all'uomo. Anche Jonas (un po' sulla linea delle ipotesi di Epicureo del Dio onnipotente e che sa) sceglie la strada del Dio che non può essere in contemporanea onnipotente e buono; per questo crede al 'depauveramento' di Dio. Solo che anche questa è solo una ipotesi, affascinante però in contraddizione con l'idea di un Dio creatore, libero e buono e che non può, almeno da un punto di vista razionale, mettersi in ballo nella creazione (sarebbe ammettere il divenire, la contingenza in Dio stesso).
- b. Oppure si potrebbe scegliere la strada di Schelling e di Pareyson: Dio è l'Essere, la pienezza dell'Essere; solo che per ammettere questo Essere dobbiamo anche credere alla possibilità originaria quanto quella dell'Essere del Nulla; in Dio avremmo dall'eternità la vittoria del sì, del bene, dell'Essere sul Nulla che, non per questo sarebbe nullificato; spetterebbe, come possibilità indicibile, proprio all'uomo la responsabilità di avere, con la sua libertà, ridato spazio al nulla. Però questo Nulla è stato da sempre vinto da Dio; per cui pur di fronte alla ripresentazione del nulla (di cui comunque solo l'uomo sarebbe responsabile) possiamo sempre sperare nella vittoria su di esso proprio perché in Dio da sempre è stato sconfitto. Anche questa potrebbe essere una soluzione interessante sia perché davvero radicalizza il problema del male collocandolo fin dall'origine di Dio; sia perché offrirebbe una prospettiva per il futuro e una speranza di liberazione. Il problema è che dovremmo porci dal punto di vista dell'origine (siamo quasi a livelli di misticismo) e quello dell'origine non è un punto di vista per noi praticabile (per quanto possa affascinare).
- c. Potremmo anche mantenerci alla teoria della retribuzione; resterebbe, però, insormontabile il problema del male innocente e della impossibilità di dare una giustificazione per tanto male assurdamente pesante (e resterebbe intatta la volontà di Ivan Karamazov di restituire il biglietto di ingresso in un Paradiso che permetta la possibilità di un tale male in questo mondo).
- d. Oppure potremmo, dominati dalla angoscia dell'assurdità e dell'impensabilità del male e della possibilità che sempre faccia ritorno nella sua assurda violenza, rifiutare ogni possibile interpretazione e affermare la presenza solo del nulla e della sua oscena violenza; e sembrerebbe essere la strada, per quanto tragica, intrapresa da parte di più di qualche reduce dal lager; Celan, Primo Levi, Amery, alcune pagine di Wiesel. Solo che questa strada blocca ogni possibilità di uscita, ogni possibilità anche minima di

speranza; tant'è che i primi tre scelgono la strada del suicidio. Resta che è una protesta, in nome della vita, contro l'assurdità gratuita del male; quindi sta a indicare un maggior valore (anche se solo possibile) della vita. Per cui è proprio questa adesione alla vita che ci obbliga a non accogliere questa strada, pur riconoscendo il dramma tragico di chi la percorre.

Per cercare di rispondere al problema della possibilità di un Dio buono in presenza del male noi dovremmo, a partire dalla nostra ragione che sappiamo finita, cercare di giustificare questa compresenza. Il problema è che noi percepiamo il male come assolutamente incomprensibile e Dio come trascendente, come Altro. Come possiamo mettere in relazione (anche se sappiamo che ci deve essere una qualche relazione) due termini che noi non conosciamo?

Noi non riusciamo a comprendere il male. Solo che il male, per quanto possa essere spinto all'estremo (cfr. il lager), per quanto possa essere radicalizzato non è mai un male assoluto, proprio perché se fosse assoluto non potremmo nemmeno porci il problema visto che non esisteremmo. Il male è sempre un male finito; quindi potrebbe anche essere a portata della nostra intelligenza. Solo che la nostra intelligenza sembra essere troppo limitata di fronte alla presenza del male, della negazione. Forse perché il nostro pensiero si basa sempre e solo sull'affermazione e non sulla negazione: anche quando pensiamo il nulla lo pensiamo come qualcosa e non effettivamente come nulla. Sembra che debba valere ancora il precetto di Parmenide per cui il pensiero può pensare solo l'essere; per questo il nostro pensiero non potrebbe pensare il male che si sostanzia di negazione, di non essere.

Ora se non riusciamo a comprendere il male che è sempre un male finito (almeno quello di cui abbiamo esperienza e che ci tocca), come possiamo pretendere di comprendere Dio? Forse è corretto quello che afferma Cusano che quello che noi possiamo dire di Dio (che è coincidentia oppositorum) sono sempre solo congetture; quindi sono congetture sia la posizione di Schelling e Pareyson, sia quella di Jonas, sia quella della retribuzione... Dio noi non lo conosciamo; per questo non possiamo dire niente in assoluto;

- a. Possiamo dire che si depotenzia (come Jonas) però sappiamo che è solo un nostro modo di pensare e non è detto che dica qualcosa (potremmo parlare di depotenziamento a partire dalla Croce; ma siamo in ambito di fede...).
- b. Possiamo anche dire che il male è la possibilità da sempre presente in Dio come da sempre superata e sconfitta, e resa attuale solo dalla libertà finita dell'uomo; solo che per dire questo dovremmo poter parlare di Dio prima di Dio.
- c. Potremmo anche affermare che Dio è Nulla come afferma il misticismo e, quindi, è la nostra negazione. Solo che al di là della suggestione che tale affermazione potrebbe suscitare non possiamo giustificarla. Potremmo anche dire che è Nulla Dio; lo potremmo affermare se Dio fosse, come di fatto è, la negazione di tutte le nostre categorie e, quindi, l'impossibilità di ogni pensiero e di ogni parola.

D'altra parte non occorre nemmeno dimostrare che, se la nostra ragione è finita, la pretesa di spiegare il rapporto di Dio con il male è, di fatto, la pretesa di ridurre Dio alle nostre categorie; quindi, in partenza, è la perdita di Dio e la sua sostituzione con un nostro idolo, quindi la giustificazione si tradurrebbe in ateismo; avremmo la giustificazione del male con la soppressione di Dio; avremmo eliminato un termine del problema e, quindi, non avremmo assolutamente risolto il problema.

Solo che a questo punto ci troveremmo di fronte alla totale impossibilità di ogni pensiero da parte nostra; solo che non possiamo rassegnarci a questo perché il male ci coinvolge radicalmente.

La 'cifra' e il gioco

Il problema del male sembra essere un problema assolutamente insolubile. Sia perché è la nostra stessa identità che va in crisi, che non possediamo più (tanto più nella morte, anche di una persona cara); ed essendo il male una negazione della nostra identità, ci viene a mancare un termine di paragone essenziale. Sia perché non possiamo conoscere l'altro termine della domanda radicale che ci viene dal dolore: e Dio? Dio e il male non li conosciamo, li sperimentiamo: di sicuro il dolore, forse Dio. Ma non riusciamo a connetterli. Il male resta sempre e solo una sfida alla bontà di Dio. Solo che non possiamo accontentarci della inconoscibilità; non possiamo nemmeno accontentarci di una soluzione fideistica, perché sarebbe un quietivo solo apparente per un pensiero che non può non porsi l'interrogativo, se non altro perché da questo interrogativo nasce il pensiero (cfr. Esiodo).

D'altra parte non potremmo nemmeno porre la domanda se non ci fosse la speranza di una soluzione; non potremmo porre la domanda se non ci fosse una pre-comprensione, se non ci fosse, non solo l'aspettativa, ma anche la motivata speranza di una risposta. È una aspettativa illusoria? Potrebbe anche essere; però non possiamo pregiudizialmente credere che questa aspettativa non sia un nostro dato strutturale; che non siamo costituiti in questa aspettativa; quindi non possiamo pregiudizialmente rifiutare l'ipotesi che la nostra vita, in tutta la sua precarietà, non possa, tuttavia, avere delle possibili indicazioni. Siamo nell'ambito delle

aspettative; siamo nell'ambito, forse, di una fede che si radica sulla povertà della ragione. Ed è questa strada che forse dovremmo cercare di percorrere. Non è una strada strettamente razionale; quindi non potrà mai arrivare ad avere l'incontrovertibilità geometrica della ragione (ma la vita ha proprio le caratteristiche della chiarezza e della necessità della ragione?); sarà, allora, una strada da ricominciare sempre da capo; una strada che ogni volta, forse, che si presenta il dolore, il male, la morte, apparirà immediatamente inconcludente, un vicolo cieco. Resta che potremmo tentare.

Innanzitutto la domanda: "Da dove il male?", diventa domanda ultima e ultimativa. O è caso; e allora tutta la vita dovrebbe essere casualità. Però nemmeno il caso può essere assoluto; significa premettere il nulla all'essere. Del resto, se il male è negazione, implica necessariamente una relazione a ciò che nega e che in quanto tale deve precederlo. Quindi il male presuppone l'essere. E allora il problema sarebbe quello della compresenza di essere e nulla e del senso del nulla all'interno dell'essere. Ma già qui potrebbe anche inserirsi la domanda se sia effettivamente possibile un nulla assoluto; se fosse nulla assoluto precederebbe l'essere stesso, o, comunque, non sarebbe condizionato dall'essere negazione dell'essere. E questo è impensabile e impossibile perché contraddittorio.

Supposto anche accettabile una visione neo pagana della naturalità del male, sarebbe questa una risposta o non sarebbe solo il riaffermarsi impossibile di uno stoicismo non umano. Ma poi è proprio vero che nella visione pagana c'è questa serenità? Il pianto di Achille per Patroclo, quello di Priamo per Ettore... non sembrano rientrare nell'ottica della serenità; e nemmeno la grandezza della morte sembra dare senso alla morte stessa; comunque sarebbe solo una soluzione elitaria e non praticabile.

D'altra parte noi viviamo in un'epoca che, per quanto possa essere recepita come post – cristiana, non può prescindere dalla problematica cristiana. Anche fosse vero che il male sia solo responsabilità dell'uomo, del suo peccato, da dove verrebbe all'uomo la possibilità di peccare? E qui si pone inevitabilmente il problema di Dio. "La cosa decisiva è se colui che domanda in questo modo abbia presente che esiste più dell'uomo, più della materia e più della legge naturale e della creatività; cioè che esiste qualche cosa prima dell'uomo e del mondo. Solo in questo caso, sia la domanda che la risposta diventano veramente serie e determinano l'uomo in modo del tutto diverso" rispetto ad altre possibili argomentazioni (JASPERS K., *Cifre della trascendenza*, Marietti 1990, 26 – 27). "Quanto più potente, personale, esclusivo ed etico viene rappresentato questo Dio, tanto più appassionata è la questione"; solo che "la risposta che si è data a questo problema è molteplice. In ogni caso non esiste soluzione razionale" (JASPERS cit. 30).

Si tratta di prendere coscienza della limitatezza, della creaturalità, della nostra ricerca, quindi della sua costante limitatezza e provvisorietà. Di qui la necessità di una apertura, di una ricerca sempre rinnovata. Dio, nel libro di Giobbe "non presenta la soluzione, ma dice sostanzialmente due cose. La prima è che i teologi hanno torto e che Giobbe ha invece ragione, perché vuole la verità. Ma a Giobbe stesso la divinità dice: <Dov'eri tu, quando io ho creato la terra?>. Cioè, Giobbe vorrebbe sapere ciò che non potrà mai sapere. Se si dice che Dio viene come un tuono e rifiuta la domanda, allora ciò è sbagliato. Questa visione della divinità esige la verità, e il torto dei teologi viene confermato. Il fatto è che Dio riconosce la ricerca della verità da parte di Giobbe e non la vuole paralizzare. Ma alla fine, da questa ricerca della verità e dalla caparbia che ne segue necessariamente, Dio esige ciò che è un'altra verità, che cioè Giobbe comprenda che, in tutta questa sua volontà finita per la verità, non può sapere e conoscere il fondamento di tutte le cose. Questo non è un abbattimento mediante un tuono, ma un appello; anzi, rappresenta il compito dell'uomo di non cadere nella caparbia quando sta cercando la verità, ma di compiere al confine dinanzi alla trascendenza qualcosa come un abbandono, un rassegnarsi, o comunque lo si voglia chiamare" (JASPERS cit. 31).

Dobbiamo riconoscere e accettare che la totalità non è a nostra disposizione; non è a nostra disposizione la conoscenza della totalità dell'essere; siamo nell'essere ma non suoi signori. E in quanto nell'essere, siamo sempre trascesi dall'essere stesso; per questo ogni risposta che si pretenda esaustiva non fa che tradire questa nostra realtà; non fa che tradire la realtà dell'essere stesso, riducendolo a ente a nostra misura. Comunque a questo livello di ente a nostra misura possiamo anche illuderci ma nessuna salvezza, nessun senso potrebbe venirci. Come per Giobbe la nostra realtà è solo polvere e cenere; è in questa condizione che possiamo comprendere qualcosa, al limite Dio, ma sempre e solo a partire dalla cenere e dalla polvere. Per questo, pur essendo estremamente comprensibile (forse giustificabile) la necessità, la richiesta di una risposta; pur essendo comprensibile la protesta; in tutti e due i casi, della risposta e della protesta, dobbiamo riconoscere che facciamo sempre più di quanto potremmo fare, proprio perché pretendiamo una visione sul tutto in cui solo il dolore, il male potrebbe trovare senso. Devo accettare questa mia povertà: che il tutto e il Dio creatore sono oltre il mio orizzonte; quindi a partire dal mio orizzonte, per quanto tragico, per quanto possa anche essere orribile, non posso pretendere di dire qualcosa che il mio orizzonte non potrà mai comprendere (cfr. JASPERS cit. 34). Per noi resta sempre intatta la possibilità della sfida o dell'abbandono; però sapendo la provvisorietà; per cui non ha assolutamente senso un "restituire il biglietto di ingresso" che si pretenda assoluto e definitivo, come Ivan nei Fratelli Karamazov. La pretesa assolutezza della risposta, che sia positiva o negativa, non si giustifica; resta solo dogmatismo per quanto con la pretesa di una

giustificazione razionale (cfr. L. MESSINESE, Problema del male e trascendenza in Karl Jaspers, in PER LA FILOSOFIA, Anno XVII n. 48, 2000 Dio e il male, 59 ss.). Una riflessione puramente razionalistica non può essere esaustiva. La ragione da sempre è inserita, è elemento di un qualcosa di più originario che è la vita; e l'amore per la vita precede quello che potremmo chiamare l'amore per il "senso" della vita. "Dunque, il limite della "ribellione" non sta soltanto nell'essere espressione di una imperfetta razionalità ma anche del non considerare quell'originario inserimento della logica in qualcosa che la precede, la nostra "esistenza", che è una *verità* alla quale devono essere subordinate anche le nostre proposizioni fattuali e le conseguenze logiche" (MESSINESE cit. 62).

Una strada che potremmo rischiare di percorrere, con Jaspers, potrebbe essere quella della libertà. La libertà è sempre stata un problema per tutti; sembra impossibile dimostrarla, sembra impossibile 'conoscerla', eppure siamo liberi. Siamo liberi, facciamo sempre esperienza della libertà; ma la libertà non la possiamo dimostrare; ne sarebbe una negazione. La libertà la viviamo e ne siamo certi. La libertà non si radica, non deriva dal mondo in cui vige la necessità. La libertà ci accade. La libertà ci viene in dono dall'oltre il mondo anche se si manifesta e si realizza nel mondo. La libertà "è donata a se stessa. Ma da dove? Se essa non proviene dal mondo, essa ha origine, allora, da qualcosa che era prima del mondo, e non diventerà perciò mai oggetto di ricerca come una cosa *nel mondo*" (JASPERS cit. 41). Il dove della libertà potrebbe essere la trascendenza; ed è proprio la trascendenza che mi rende possibile la comprensione della libertà che si caratterizza e si costituisce, anche se a livelli diversi, come trascendenza del mondo, del presente, senza con questo rinnegare il mondo e il presente. È dalla trascendenza che viene la libertà; ed è alla trascendenza che ci relaziona la libertà con la sua 'povera' continua trascendenza. È trascendenza; proprio per questo non è conoscibile e non è rappresentabile; sarebbe ridurla al nostro mondo, ridurla al finito e, quindi, rendere impossibile quella stessa libertà che vuole rappresentarla e conoscerla; di qui il divieto dell'A.T. di ogni rappresentazione. Eliminare, rifiutare ogni rappresentazione come inutile riduzione della trascendenza, non significa che non sia possibile avere dei 'rinvii' alla trascendenza; non significa che non ci possano essere "cifre" della trascendenza, come di fatto costantemente accade nell'A.T. e anche nel Nuovo (Dio che è Padre, Dio che perdona, misericordioso, Dio dei poveri...). Noi non possiamo non pensare la trascendenza proprio perché all'origine della nostra libertà; solo che il pensarla da parte nostra può essere solo nei termini del finito; quindi solo attraverso immagini e simboli: qui è la contraddizione. Si tratta, allora, di prendere le immagini, i simboli appunto come cifre: come rinvii, come indicazioni di una presenza che è assieme assenza, sottrazione. Le cifre restano semplicemente cifre, apparenze; e per questo non possiamo farci ingannare da esse. Una possibilità che viene offerta alla nostra libertà di realizzare la propria trascendenza e ritrovarsi nella trascendenza stessa, intesa come realtà ontologica (JASPERS cit. 42).

Il dolore è la negazione della nostra realtà, è la negazione di noi stessi. Però noi stessi esistiamo nel dolore. Qui la possibilità della cifra e la sua drammaticità. Il dolore è negazione ma non assoluta. Insieme è invocazione di un senso che non è senso del mio dolore ma senso del tutto. È una richiesta. È un bisogno. Non potrebbe essere illusione proprio perché tutti siamo in ballo in queste situazioni allo stesso modo, con la radicalità della domanda. E non facciamo mai esperienza di una domanda che sia per se stessa rifiuto di una risposta, almeno intravista. Potrebbe essere cifra il dolore perché nella negazione della finitezza del senso che ci fa vivere e che esso rappresenta, potrebbe rinviarci (dato che del senso facciamo esperienza, di un senso che da sempre ci precede) a un senso che ci trascende, che sta dalla parte della trascendenza, anche se non conosciuta. Potrebbe essere cifra nel senso della liberazione dalla finitezza del senso per un senso compiuto e mai conosciuto. Un senso che 'sentiamo', un senso che da sempre ci accompagna e non può essere ridotto a nulla. Allora il dolore potrebbe essere cifra nel senso che potrebbe invitarci ad affidarci, come da sempre ci siamo affidati al senso finito, ad affidarci a una infinità di senso che riusciamo a intravedere. L'alternativa sarebbe il rifiuto del senso, ma questo dovrebbe essere rifiuto di tutta la propria esistenza; e nessuno potrebbe arrivare a dire in termini assoluti (sarebbero essi stessi il senso) insensata tutta la propria esistenza. "Solo il permanere nella oscillazione dialettica di sfida e abbandono consente all'uomo di non decadere dall'altezza della sua determinazione caratterizzante di essere 'libertà' a quella di mero 'esserci' che egli condivide con gli altri enti nel mondo. In altri termini, è il *non – sapere* a salvare l'abbandono, anzi, essendo questo un certo rapporto esistenziale alla *Trascendenza*, solo così anche quest'ultima è lasciata intatta nella sua 'possibilità': <L'abbandono rinuncia al sapere perché in esso io mi affido al fondamento dell'essere. L'abbandono è *autentico solo nel non – sapere*, è l'annullamento dell'esserci nell'essere, senza che quest'ultimo possa essere conosciuto. Quando l'abbandono cerca una giustificazione nel sapere diventa inautentico, mentre la rassegnazione, come fiducia attiva, è in grado del non sapere di gettare uno sguardo sulla Trascendenza>" (MESSINESE cit. 61; la citazione è da JASPERS, *Metafisica*, Milano 1972, 182).

È assolutamente gratuito questo abbandono alla trascendenza?

La nostra vita è caratterizzata dal problema del senso. Ora noi constatiamo come i singoli atti siano aperti alla possibilità del senso; come tutto abbia un motivo d'essere, e, quindi, un senso. Se la vita concludesse

con il nulla allora avremmo la situazione di singoli atti sensati e di una totalità della vita assolutamente insensata. Del resto, se avesse senso la pretesa nostra di determinarlo, è assurda. Non possiamo vederci nella morte. Da questa situazione si potrebbe uscire con la fede, o con quello che per Jaspers è l'abbandono alla trascendenza. Allora la vita potrebbe acquistare senso proprio perché inserita in qualcosa che la trascende e l'abbraccia (cfr. JANKÉLÉVITCH V., *Pensare la morte?*, R. Cortina Editore 1995, 38 – 39). Potrebbe, forse, essere una argomentazione sullo stile di Pascal: non è una assicurazione (la dà solo la religione); la nostra coscienza può solo arrivare a scoprire la presenza di un mistero, da cui partire per rischiare, per scommettere. "Ho coscienza di morire – ma per lei è chiaro se anche questa coscienza debba scomparire? Per me, no.... Torno a chiedere: che cos'è questa coscienza attraverso la quale penso alla morte? Pensandola cerco di dominarla, ma questo non mi impedisce di morire. Nella misura in cui la penso, non ne sono dentro, ma fuori. Ne sono dentro se e in quanto muoio. Ma fintanto che la penso, non sono dentro, bensì fuori della mia morte"; in questo senso la mia morte è mistero; qualcosa in cui sono dentro e in cui non sono dentro (JANKÉLÉVITCH cit. 56 – 58).

Noi per il fatto d'essere veniamo dall'essere che ci viene donato. Un essere che ci precede e che ci dona l'esistenza. Ora, di fronte alla morte, l'esistenza autentica (cfr. Heidegger) è caratterizzata dall'angoscia. E' solo un dato emozionale o non rivela il nostro essere profondo? "L'angoscia stessa ci rivela che la morte e il nulla si oppongono alla tendenza più profonda e inevitabile del nostro essere... la tendenza della persona umana a realizzarsi e a eternarsi. In fondo all'essere c'è un atto: l'affermazione di se stessi. Nella persona che si sa unica troviamo l'affermazione di questo elemento unico da realizzare, affermazione che implica la tendenza a oltrepassare il tempo. La fede in una sopravvivenza personale non è semplicemente una promessa consolante, ma è anche una espressione e soprattutto l'attualizzazione di questo fattore ontologico". Tutto questo non può essere un dato psicologico. L'angoscia di fronte alla morte è rivelatrice della nostra struttura ontologica: la coscienza non è illusione ma rivelazione dell'essere profondo. E qui sta tutta la verità ontologica anche della speranza. "La speranza costituisce il senso della nostra vita e prolunga l'affermazione contenuta nella struttura intima dell'essere in generale. Perché la speranza è il fior fiore dello sforzo del passato che vuol diventare avvenire, e questo sforzo costituisce appunto l'essere" (LANDSBERG P.-L., *Il silenzio infedele*, Vita e Pensiero 1995, 41 - 42).

È certo che non troveremo risposte; però la ragione potrebbe aiutarci a rischiare una navigazione su un più sicuro vascello come potrebbe essere la fede (cfr. Platone). Una fede non irrazionale, non immotivata, ma che sa scorgere nella nostra esperienza delle indicazioni, delle cifre come direbbe Jaspers. Ed è la strada intrapresa da Melchiorre: cfr: MELCHIORRE V., *Al di là dell'ultimo*, Vita e Pensiero 1998.

Il male è negazione; se tale non è originario, rinvia all'essere di cui è negazione. "Se un *non – essere* è costitutivo di una realtà e se il non – essere si *de-finisce* in funzione di altro, l'altro appartiene alle costituzioni di quella realtà. ... possiamo dire: la negatività dell'ente implica da ultimo l'assoluta positività dell'essere e, in se stessa, non ne è che la manifestazione e la partecipazione finita... Ma allora *essere – per – la – morte* è riconoscere in questa suprema negatività una possibile *dedizione al senso stesso dell'Essere*". Il nostro esserci è partecipazione, dono dell'Essere che in quanto tale si afferma contro ogni negazione di cui è condizione. Per questo, per noi, l'Essere è l'Altro rispetto a ogni negazione. Il nulla ci precede? Ci precede il dono dell'Essere; non potrebbe essere che il dono dell'Essere sia oltre ogni negazione per quanto concreta; che la negazione sia la via per una affermazione ben più radicale, anche se non riusciamo a pensarla e a definirle? Allora potrebbe (con Heidegger) essere vero che siamo destinati al nulla; ma al nulla dell'ente che in se stesso è strutturato di negazione; la morte potrebbe essere davvero "lo scrigno del nulla", cioè il luogo in cui abita il segreto dell'essere (MELCHIORRE cit. 80 – 81). "Quale sia il *concreto* destino dell'esserci, di là dalla sua scomparsa, resta celato appunto nel niente dell'esserci, ma che comunque la destinazione non sia qui per il nulla, proprio questo fonda il coraggio del non sapere e dunque l'esercizio della fede. Dire del coraggio è dire appunto di un non sapere che si fa pazienza e che ad un tempo resiste alla consolazione di un al di là rappresentato sensibilmente" (MELCHIORRE cit. 83)

Come indicazione potrebbe, però, restare valido il frammento 52 di Eraclito: "L'*aion* è un bambino che gioca spostando le pedine. Governo regale del bambino". "L'onnipotenza creativa è un gioco libero di Dio: la sua opera è logica (perché divina), ma non necessaria (perché pudicamente infantile). La tensione tra onnipotenza e gioco, tra energia divina e debolezza infantile si può risolvere nella creazione come ludicità, che è espressione di una sapienza senza fondo e senza origine, di una libertà che non è arbitrio, di un Dio dunque che chiama alla gioia e al piacere, alla comunanza e alla partecipazione. [...] dall'opera della creazione così interpretata emerge un *Deus ludens* dunque come nuovo (o antico) modo di esprimere l'essenza di Dio, che non si mostrerà più come Pensiero di pensiero o Re degli eserciti, Dominatore della natura, ma come Dio che gioca: alla ritrovata via del *Deus ludens* si possono affiancare altri sentieri, come quello della dossologia, la via cioè che parla della gloria di Dio e della sua bellezza, più che della sua signoria, via estetica dunque più che via morale" (F. BREZZI, *Il gioco di Dio. La scommessa di Giobbe*, in

AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice 1999, 146 ss.).

Potrebbe essere su questa linea del gioco la scommessa tra Dio e Satana in *Giobbe*. Dio è gioco, quindi è assoluta libertà, che non significa arbitrio, imprevedibilità, gratuità, pienezza, gioia. È su questa linea, allora, che dovrebbe essere interpretato anche il nostro rapporto con Lui e il problema del male. È irrazionalismo (visto che il gioco non è ridicibile a fatto puramente logico; però implica una qualche logica)? Di fronte a questo gioco, all'uomo cosa resta? Solo prendere atto del gioco e della sua impossibilità sia di comprendere, sia di partecipare attivamente al gioco di Dio, quindi prendere atto che è solo un giocattolo in mano a Dio? Resta solo il fatalismo? C'è il pericolo del fatalismo e dell'irrazionalismo. Solo che potremmo anche cercare di inserire la nostra ragione nel gioco. Il nostro pensiero, la nostra ragione esiste e non ne possiamo prescindere; è il nostro unico, possibile modo di vivere responsabilmente e consapevolmente. Però anche il nostro pensiero che pure per noi è valido, è fondamentale, è una solo delle reali, concrete, infinite possibilità. Del resto non è la stessa Sapienza di Dio che gioca di fronte a Dio (Proverbi 8, 23-30). Vista la nostra impossibilità di ridurre sia il problema del male, sia, soprattutto, Dio alle nostre categorie razionali, forse si tratterebbe di prendere sul serio ogni possibilità che si possa non contrapporre, ma accompagnare alla ragione. Si tratta, forse, di radicalizzare ogni possibilità per poterla, assieme, relativizzare. E quella del gioco di Dio, per quanto problematica, potrebbe essere una delle possibilità.

La pretesa di Satana è di ridurre la gratuità (in qualche modo la scommessa e, quindi, il gioco) della fede a logica contrattuale e quindi a qualcosa di perfettamente razionale. Praticamente identica è la pretesa della teodicea dei quattro interlocutori di *Giobbe*: ridurre il gioco, la libertà (e la libertà solo è l'ambito dell'amore; quindi la possibilità di ridurre l'amore) a legge.

Ora se è possibile il gioco di Dio, al gioco, alla libertà, alla gratuità (e, appunto, potrebbe essere amore) anche se solo molto parzialmente comprensibile di Dio, dovrebbe corrispondere il gioco dell'uomo, quindi la sua libertà, la sua gratuità e il suo amore (per quanto di fronte al gioco di Dio risultino estremamente difficili o, almeno, problematici).

Il gioco non è assolutamente arbitrio. Abbiamo arbitrio quando esiste un soggetto che vuole imporsi sull'altro. E l'arbitrio è semplicemente segno del limite del soggetto che pretende di usurpare questo stesso limite a spese degli altri. Per questo l'arbitrio è assoluta falsità, quindi è violenza gratuita, è esteriorità radicale tra soggetto e oggetto di arbitrio, è impossibilità di ogni relazione che pretenda una qualche significatività; l'arbitrio per attuarsi deve progettarsi, quindi è gestione, uso del tempo, è temporalizzazione del soggetto stesso che nell'arbitrio si rispecchia.

Questa del gioco, abbiamo detto, è solo una suggestione; è solo la ricerca di una logica diversa per cercare di comprendere la vita e, della vita, soprattutto quel lato irrapresentabile e impensabile che è il male. Con il nostro pensiero usuale forse l'unica conclusione che ci resta sul problema del male è che arriviamo a una aporia insuperabile. Una aporia che obbliga il pensiero a cercare sempre nuove strade, a cercare di andare sempre oltre.

“Sul piano del pensiero ... il problema del male merita d'essere definito una sfida, ma in un senso che non ha smesso di arricchirsi. Una sfida è volta a volta uno scacco per delle sintesi sempre premature, e una provocazione a pensare di più e altrimenti. Dalla vecchia teoria della retribuzione a Hegel a Barth, il lavoro del pensiero non ha smesso di arricchirsi, sotto il pungiglione della domanda 'perché?' contenuta nella lamentazione della vittima; e tuttavia noi abbiamo visto fallire le onto-teologie di tutte le epoche, ma questo fallimento non ha mai invitato ad una capitolazione pura e semplice, bensì a un rafforzamento della logica speculativa. La dialettica trionfante di Hegel e la dialettica di Barth sono a questo proposito istruttive: l'enigma è una difficoltà iniziale, prossima al grido della lamentazione, l'aporia è una difficoltà terminale, prodotta dal lavoro stesso del pensiero; questo lavoro non è abolito, ma incluso nell'aporia. È a questa aporia che l'azione e la spiritualità sono chiamate a dare non una soluzione ma una *risposta* destinata a rendere l'aporia produttiva, ovvero a continuare il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire” (RICOEUR P., *Il Male*, Morcelliana 1993, 47-48)

IPOTESI

La libertà e il dolore

Il dolore è parte essenziale della nostra esperienza; si presenta come negazione e come limitazione insopportabile. È su questa esperienza che si colloca anche l'esperienza della libertà.

La nostra esperienza è insieme un patire e un agire; proprio perché è anche un agire, determinante nell'esperienza diventa la libertà, come possibilità di accogliere e determinare l'esperienza stessa e la parte di passività che sempre questa comporta.

Il dolore è una nostra esperienza imprescindibile; quindi è sia patire (forse soprattutto patire) ma è anche un agire che mette in causa tutta la nostra libertà (anche se sperimentiamo, o possiamo sperimentare, nel dolore, nel male tutta la povertà, la limitazione e la limitatezza della nostra libertà).

1. Libertà dal dolore, innanzitutto: il dolore è negazione, negazione di noi stessi, della nostra identità, della nostra esistenza. Per questo, allora, la libertà, in quanto libertà (negazione, quindi) dal dolore diventa non solo un desiderio, ma anche un impegno, un dovere proprio per affermare il valore della nostra esistenza, del nostro essere. Impegno per affermare la positività nostra e della realtà tutta.
2. Solo che noi siamo limitati; e il limite è sempre negazione e, quindi, dolore (e quindi possibilità di male; per cui, per essere liberi totalmente dal male, dovremmo essere liberi dal limite). Il male, il dolore ci sbatte in faccia la nostra realtà profonda, una realtà che non si lascia assolutamente determinare dal nostro desiderio. Siamo sempre nel limite e, quindi, sempre nel dolore proprio perché, come il limite, anche il dolore si caratterizza per essere negazione, determinazione; limite e dolore, male rendono anche troppo evidente la nostra passività (e il male è l'affermazione radicale della nostra passività; per questo il male è sempre sconfitta del soggetto).
3. Però noi da sempre viviamo nel limite; e il limite, per quanto determinazione, passività, non è pregiudizialmente esclusione della gioia, della felicità; nel limite facciamo esperienza anche di una vita felice, realizzata (anche se la gioia, la felicità saranno sempre limitate e, quindi, in qualche modo 'dolorose'; quindi non possiamo mai sperare in una felicità, in una gioia e realizzazione assolute).
4. Nel limite e a partire dal limite (che sempre in qualche modo è dolore) noi affermiamo la nostra libertà, esercitiamo concretamente la nostra libertà e, proprio perché limitati, affermiamo questa libertà a prescindere dal limite stesso. Il limite diventa la base su cui affermare la nostra libertà e noi stessi. Proprio perché limitati siamo e possiamo sempre più diventare liberi.
5. La libertà, allora, è la nostra forza, la nostra disponibilità alla trascendenza del limite che, altrimenti, rischia di fagocitarci e condannarci alla situazione. Questa apertura alla trascendenza non è prometeismo illusorio e presuntuoso; la trascendenza del limite avviene anche nella semplice consapevolezza del limite e, quindi, nella attenzione a controllare, a dominare questo limite. È un limite che a volte possiamo anche superare, ma tante volte è un limite di cui sarebbe importante anche avere piena coscienza della sua esistenza.
6. La libertà sta nel costante trascendere; questo trascendere è struttura della nostra persona, della nostra identità. Il trascendere è sempre un andare oltre l'immediatezza della situazione; nella speranza, nel bisogno di arrivare a una pienezza di essere e di senso che potrebbe venire solo da un possibile Logos, da una unità trascendente. È in questa direzione la possibilità di non farsi condizionare dal finito: e il male sta proprio nella possibilità di non concretizzare questa dimensione della trascendenza verso l'unità di senso; male è trovarsi immersi nell'immediatezza priva di senso e priva di aperture. Fa parte della nostra vita l'apertura, la volontà di trascendere l'immediato; solo che a questa apertura corrisponda effettivamente una realtà, che il nostro desiderio di unità ritrovi una risposta, questo dipende non dal sapere o non solo dal sapere (vista la trascendenza del Logos, la sua radicale alterità): quindi è frutto di doxa, di scelta, di fede; il contrario del male, allora, non è la virtù ma la fede (cfr. Kierkegaard) (MELCHIORRE V., *Ethica*, Melangolo 2000, 46 – 52).
Libertà è tensione verso il senso assoluto dell'essere; la libertà, quindi, non è una dimensione esclusivamente etica della vita; apre su una dimensione ontologica, sulla possibilità dell'essere; libertà che è costante ripresa sintetica del passato verso l'ad – venire; che è sempre "ripresa" (Kierkegaard), riattualizzazione e rinnovamento del passato; libertà come apertura all'assoluto di senso. In questa apertura la libertà recupera la dimensione del tempo; quindi già nel suo esercizio libera almeno in parte dal dolore che di fatto è negazione del tempo
7. La libertà e l'altro: la libertà per esistere ha sempre bisogno del riconoscimento dell'altro (Hegel). E l'altro può essere l'altra persona; però potrebbe anche essere quello che del presente è negazione: il

dolore. Quindi è nello scontro con il male, con la negazione che la libertà, nel superamento della negazione stessa, si afferma e verifica la propria realtà e consistenza.

D'altra parte siamo sempre nella prospettiva; questo ci impedisce di pretendere il possesso della verità, il possesso del senso; abbiamo assoluto bisogno di integrare la nostra prospettiva, di vederci nella nostra prospettiva: questo 'riflesso', la possibile tematizzazione anche della nostra prospettiva, ci viene dallo sguardo dell'altro, grazie alla empatia, alla immedesimazione. Solo che l'altro non è mai 'oggetto', resta persona irriducibile, quindi non posso nell'altro possedere tutta la mia e la sua verità. Di qui la necessità della costante responsabilità mia verso la mia verità, la necessità della ricerca costante (Eraclito: i confini dell'anima sono irraggiungibili); qui sta anche la necessità del 'rispetto' per l'altro e il suo mistero irriducibile. Allora sarà solo nella riaffermazione della apertura mia nei confronti dell'altro che posso sia trovare verità e senso, sia affrontare e se possibile sconfiggere il male. Però, la precarietà e la povertà della verità che posso raggiungere anche con l'aiuto dell'altro mi obbliga al riferimento alla trascendenza della verità, al Logos (MELCHIORRE cit. 71 ss.)

8. La libertà fa sempre riferimento alla coppia bene – male; questo sia da un punto di vista etico che semplicemente esistenziale; la libertà è la ricerca del mio bene e, quindi, il superamento del male che mi condiziona, sia che questo male sia posto da me, sia che mi si imponga. La libertà, in questo contesto, può costruire o distruggere: la libertà dice la qualità del gesto, ma non dice nulla circa lo scopo. Lo scopo dovrebbe essere caratterizzato, come si è detto, dal tentativo di trascendimento del limite, della negazione del sempre possibile male che mi caratterizza.

Il problema è che spesso noi, invece, siamo portati a considerare la libertà a prescindere da questo, a considerare la libertà dal punto di vista puramente formale e, quindi, indipendente da qualunque scopo. La divaricazione tra la libertà del gesto e lo scopo è la più grave malattia della modernità, anche perché siamo dubbiosi sulla possibilità di uno scopo, e quindi di un senso.

I greci non colgono il nesso tra esistenza individuale e logos. Questo lo fa il cristianesimo; la libertà diventa la condizione trascendentale del desiderio umano. Il singolo, in quanto singolo, decide della propria relazione con l'infinito. Quindi la libertà è prima di tutto una partita da giocare con l'infinito. Sono quindi in gioco una soggettività e una oggettività "assolute".

Per il cristianesimo Dio è Bene che si relaziona a noi; di qui la possibilità per noi di con-venire con Lui. Libertà e Bene sono destinati a con-venire; libertà è tale se è libertà del Bene e Bene se è Bene della libertà.

Nella modernità abbiamo la divaricazione tra libertà e bene proprio perché viene rifiutato il fine (prevalere del meccanicismo), la causa finale; per cui la libertà, da sola, quindi puramente formale, diventa il concetto cardine della morale (cfr. Kant); abbiamo una distruzione della figura del bene per una celebrazione etica della trascendentalità dell'io.

La libertà separata dal bene produce un deserto di senso: in questo senso Nietzsche non dice nulla di nuovo, solo rivela quello che era già implicito.

Oggi il bene viene a ridursi a benessere, piacere e la libertà è spontaneità, incompatibile con qualunque finalismo. A questo punto questa libertà di fronte al male si trova di fronte alla propria condanna; quindi di fronte al male la libertà non è assolutamente in grado di reagire; viene a mancare qualunque sostegno a una lotta al male; resta solo o il fatalismo, o la rassegnazione o la sconfitta.

Per superare la semplice spontaneità, la libertà, il soggetto libero deve prendere coscienza di come si fondi sul fatto che la coscienza, la soggettività umana è l'orizzonte di senso intrascendibile; per questo la coscienza non può essere condizionata dal di fuori. Se l'orizzonte dell'io è formalmente trascendentale e quindi infinito, nessun oggetto finito lo può 'saturare' e quindi condizionare; e qui, anche, la possibilità del rinvio all'Altro e, quindi, una significatività alla ricerca del proprio trascendimento sempre e comunque anche quando sembriamo essere condannati al fallimento, alla totalità della negazione proveniente dal male (VIGNA C., a cura, La libertà del bene, Vita e Pensiero 1998, 3ss.)

Nel dolore è possibile la libertà:

- a. È possibile essere liberi nel dolore nella ricerca di un suo trascendimento in un orizzonte di senso superiore alla negazione posta dal male.
- b. È possibile essere liberi anche come accettazione non semplicemente stoica del male, come consapevolezza della propria situazione limitata e, per certi aspetti, intrascendibile.
- c. È sempre possibile questa affermazione della libertà nei confronti del male? Libertà che sarebbe, a questo punto, libertà dal male. Il male, in tutti gli aspetti, è sempre una nostra possibilità; quindi non potremo mai essere totalmente liberi dal male e nel male. D'altra parte questa libertà, a volte almeno, sembra impossibile proprio perché il male sembra essere schiacciante e, quindi, rendere impossibile ogni libertà che presuppone attività. Però non possiamo nemmeno partire sconfitti dall'inizio. Qui sta tutta la nostra sfida: credere alla possibilità della libertà sempre e comunque. Qui si tratta di affermare tutta l'umanità della nostra libertà: sempre finita, sempre condizionata, quindi sempre in qualche modo

condizionata dal male, però sempre possibile; una libertà non gratuita, non coincidente con l'immediatezza, ma una libertà sofferta, 'affrontata'.

Il male è un appello alla libertà, a realizzare la propria libertà proprio nonostante il male e nel male. È un appello a comprendere e a vivere anche la propria non libertà come fatto solo per certi aspetti trascendibile. Questo è possibile perché nel male

- a. Si potrebbe riconoscere la futilità di tantissimi aspetti presenti nella nostra vita e che rischiano, con la loro presenza, di condizionare e limitare la nostra vita.
- b. Nel male potremmo assumere questo stesso male che di fatto subiamo, quindi si impone come limitazione della nostra libertà, come impegno nostro per la nostra futura libertà. Potremmo pure assumere questo male non passivamente come ci induce a fare il male stesso, ma attivamente, come occasione di testimonianza per gli altri che non sono immersi nel male, testimonianza di libertà, di relativizzazione. Quindi il male potrebbe essere occasione del sorgere di una nuova responsabilità verso gli altri. Non sarebbe più, quello del male, il tempo da subire, ma un tempo da gestire, quindi con un ruolo in relazione ad altri; quindi con un senso possibile proprio nel momento in cui il senso si va oscurando. Questo avrebbe anche il vantaggio di trasformare il male subito in male vissuto, gestito da noi pur con difficoltà. Il male potrebbe, allora, essere il tempo di un nuovo compito morale; un compito che può essere solo nostro e che solo noi possiamo vivere e rendere proficuo. Compito morale e, quindi, tempo di libertà per noi e per tutti.
- c. Allora il tempo del male, del dolore, che è un tempo subito passivamente, in attesa fatalistica o rassegnata del suo passare, potrebbe essere il tempo di una nuova e radicale responsabilità;
 - i. Quindi non un tempo che si sottrae: l'assunto sottinteso al proverbio "quando c'è la salute c'è tutto" è che "quando manca la salute, ogni tentativo di ritrovare il volto della vita che ne garantisce la qualità di avventura degna di incondizionato consenso è condannato ad apparire patetico e vano. [...] vana appare, in particolare, l'idea che si possa volere addirittura la vita. Essa non si può in alcun modo 'volere': o accade da sé, spontaneamente; oppure sembra vano e risibile ogni tentativo di rimediarsi attraverso le risorse della volontà" (ANGELINI G., *La malattia, un tempo per volere*, Vita e Pensiero 2000, 26 – 27).
 - ii. Ma un tempo in cui prendiamo coscienza di un nuovo dovere, quindi di una nuova relazione con gli altri che non sono nel male, di una nuova possibilità. Si tratta, quindi, di cambiare la nostra mentalità per la quale "a chi è malato non si deve in alcun modo parlare di doveri; di lui occorrerebbe avere solo pietà, o – con formula ancora più compromessa – ad essi occorrerebbe riconoscere solo diritti" (ANGELINI cit. 23).
- d. Compreso in questo modo il tempo della malattia, noi ricomprenderemo anche la nostra libertà; e diventerebbe, il nostro, impegno di libertà per tutta la vita. "La malattia propone dunque un compito alla libertà dell'uomo. La sapienza umana deve riconoscere con franchezza questo principio generale: l'uomo non è soltanto eventualmente, e deprecabilmente, malato; è ontologicamente malato. Il cimento con l'esperienza di malattia non è una possibilità soltanto eventuale per lui, ma attende proprio tutti" (ANGELINI cit. 27 – 28).

La libertà, allora, si impone come compito per il malato, per chi è vittima del male; quello del male è tempo da vivere come dovere morale, come responsabilità di fronte a se stessi e agli altri. In questo modo, questo tempo, per tanti aspetti privo di significato, o, addirittura, tempo della negazione del significato, potrebbe diventare tempo significativo. E potrebbe essere questa la via attraverso la quale noi usciamo dalla solitudine e dall'incomunicabilità. La parola comune che malato e sano potrebbero dirsi, la parola che crea comunione e significato, potrebbe, allora, essere la parola della libertà.

Male e bene (male ed etica)

Il male è una nostra esperienza; l'esperienza è un patire (e soprattutto l'esperienza del male lo è) ma anche un agire; non si riduce mai a puro patire, a meno che non scompaia il soggetto.

Se è un agire, anche nell'esperienza del male viene investita la mia libertà, la mia volontà e, quindi, la mia responsabilità.

Ora la libertà e soprattutto la volontà inevitabilmente si mette in relazione al bene; e di fronte al bene si colloca la mia responsabilità; bene che potrebbe essere mio o di altri... Il problema che si pone, allora, è quale sia il bene, il mio bene nel momento del dolore, del male; il problema è se esista un mio bene che potrebbe anche essere bene per gli altri.

Il bene investe l'agire e il volere; quindi investe la sfera del valore. Per questo non si può ridurre il bene

- a. A benessere: proprio perché il benessere si riduce a sentire e patire (quindi non investe l'agire e il volere)
- b. Né a giusto, a giuridicamente lecito, perché è in ballo non il lecito ma il valore.

Il dolore, il male, è vero che è il momento della massima passività dell'uomo, però anche momento del suo agire, della sua attività: il dolore è anche vissuto e non solo subito. Per questo il dolore è ambito dell'etica, della morale e non del diritto (anche se, oggi, potrebbe essere determinante il diritto per le forme in cui poter vivere dignitosamente il male, il dolore).

Se è nell'ambito dell'etica, io sono misurato dal bene e non ne sono misura. È il tentativo della mia risposta all'appello che mi viene dal bene; e in questo senso è mia responsabilità. Ma è possibile una risposta nel momento del silenzio assoluto; nel momento in cui ogni parola sembra impossibile, anche quella del bene? Anche la morte è un momento della vita. Come la vita va scelta, va decisa, anche la morte va vissuta, va scelta, va decisa. E questo cosa significa? Va scelta, come la vita, in relazione al bene. Quale bene? Può esserci un bene nella morte? Potrebbe essere la vita: allora scegliere e vivere la morte significa, nel momento della morte comunque volere la vita? Ma è possibile volere la vita nel momento stesso in cui siamo sconfitti dalla sua negazione? Resta, comunque, che la morte non è un fatto puramente biologico; è un fatto umano, moriamo come uomini; e se è un fatto umano è un fatto etico, un fatto che coinvolge in qualche modo il valore; è un fatto etico proprio perché è un uomo che muore. È un fatto etico per tutti: per chi muore e per chi assiste alla morte.

Il bene è definibile in base a chi sono, a chi posso essere, al mio essere, non in base a quello che posso o non posso fare. Il problema è: Che cosa posso e devo fare per essere buono?; e non, come oggi tendenzialmente si pensa: Che cosa devo fare di buono?

Per rispondere alla domanda: Come essere buono? Devo:

- a. Vedere chi sono io (e forse dovremmo riconsiderare il problema dell'essenza)
- b. Vedere come potrei essere a partire dalla situazione in cui di fatto mi trovo
- c. Il carattere che mi ritrovo
- d. Un carattere che non è frutto di caso o destino ma è frutto di 'abitudine'; quindi, qui, si pone il problema di come vivere ancora prima della presenza del male e dell'avvento della morte.
- e. Carattere e abitudine sono il mio essere nel tempo. E il tempo è storia. E la storia è innanzitutto relazione tra i miei tempi.
- f. Quindi la storia è memoria (anche se sempre anticipatrice del futuro)
- g. È storia che è memoria della mia identità però non monadica ma da sempre in relazione ad altri. È anche una storia sociale.

Forse si potrebbe affrontare tutti questi problemi a partire dalla analitica esistenziale di Heidegger (sono progetto caratterizzato, però, dall'essere un progetto finito, un progetto caratterizzato fin dall'inizio per l'essere per la morte; questo non toglie che debba progettarmi anche se so la relatività dei miei progetti; un progetto che deve essere mio e non perdersi nella chiacchiera o nella curiosità; un progetto che si realizza servendosi del mondo e non servendo il mondo e che si realizza, pur con tutte le speranze, le paure... in relazione con gli altri) con l'etica della responsabilità di Habermas che potrebbe aiutarmi a ricomprendere tutta la mia responsabilità verso la storia e il rapporto con gli altri: conoscendo tutti i limiti di questo, però sapendo anche tutte le possibilità di realizzazione positiva. Nella relazione con altri, nella disponibilità a un dialogo davvero personale, riacquisterebbero senso tutti i momenti della mia vita; quindi potrebbe riacquistare senso anche quel momento particolare che è il male e, al limite, la morte.

Vivere il dolore, il male

Il problema, la scommessa su Giobbe è: si può credere nella malattia, nella negazione della vita? Si può credere in modo assolutamente gratuito? Nella malattia, allora, è possibile mantenere un senso, è legittimo richiedere un senso?

La malattia è il problema radicale, il problema di ogni possibile senso. Ed è un problema serio; non un pseudo problema. Se è effettivamente un problema, dovremmo accettare anche che ci sia la possibilità di una sua non soluzione. Anche nell'ipotesi della non risolvibilità, resta che comunque questo problema ci interpella e, per questo, dobbiamo rischiare la soluzione, dobbiamo rischiare una parola che possa in questa situazione essere significativa.

Questa esperienza è una esperienza comunque gravida di senso; anche nell'ipotesi che non riuscissi a trovare nessun senso possibile, proprio perché potrei affermare l'assenza di senso; e questo potrebbe già offrire una indicazione di senso.

Quindi è necessario partire da questa esperienza per trovare la possibilità e la fondatezza del senso possibile della nostra vita. È solo nella crisi che possiamo verificare la solidità del senso. È nella possibilità del non

sensu che si gioca il senso. Per questo, in qualche modo, tutti dobbiamo passare per la tentazione, per le frustrazioni di Giobbe, nella speranza di poter arrivare anche alla consolazione di Giobbe; ma forse riuscire a trovare un qualche senso potrebbe essere già una grande consolazione.

Il dolore, il male è la nostra limitazione, quindi è la nostra esperienza della passività; e per questo è sempre connotato anche dalla passione.

Analizzando la passione possiamo vedere come la passione possa essere

- a. O passività radicale; ma questo non può essere il nostro caso proprio perché almeno abbiamo coscienza della passione, e in qualche modo la possiamo gestire
- b. O passività relativa; quindi una passività che per quanto ampia, pervasiva, lascia qualche margine di attività e quindi di responsabilità.

Ora una passività relativa, proprio perché relativa e perché lascia spazio alla nostra azione, ci interpella, ci richiede una risposta attiva.

L'angoscia sembrerebbe condannarci alla passività radicale; proprio perché l'angoscia non ci permette di vedere possibili vie d'uscita e, quindi, ci immobilizza; in qualche modo l'angoscia ci schiaccia e noi ci lasciamo schiacciare proprio perché nella, almeno apparente, impossibilità di reazione. Però, siamo coscienti della situazione angosciata che ci blocca. Quindi, in qualche modo, per quanto limitato, proprio perché siamo coscienti, proprio perché non siamo noi l'angoscia, potremmo reagire.

L'emozione, che sempre è collegata alla passività, potrebbe essere una possibile apertura al senso.

Il mio senso potrebbe essere: io sono nella realtà da soggetto, quindi anche da agente; e posso agire in vista di un mio possibile futuro che io penso, elaboro e cerco di realizzare al di là di tutte le passività, le emozioni che in qualche modo mi limitano.

Il dolore in quanto negazione potrebbe presentarsi come negazione anche del mio senso, del mio progetto, di quel progetto che sono io. La presenza del dolore potrebbe sì essere negazione di senso; però potrebbe anche essere occasione per rivedere il mio progetto, il mio senso; potrebbe essere occasione per ripensare radicalmente il mio senso e quindi per arrivare a una ricomprensione e a una riappropriazione di senso. Il dolore potrebbe interpellarmi per porre le condizioni per una ulteriorità di senso.

Il dolore, allora, potrebbe provocarmi a un nuovo pensiero e, quindi, a un nuovo volere. Potrebbe essere possibile trasformare una situazione di passività in una situazione di nuova attività. In questa 'conversione', allora potrebbe essere possibile passare dal subire passivamente il male, al vivere il male (del resto, se una passività radicale sembra impossibile, dovrebbe anche essere impossibile subire solo passivamente il male).

Il dolore è negazione; negazione di senso; però è proprio una negazione assoluta o è solo una negazione del nostro senso attuale che potrebbe anche essere preconetto, pregiudizio? D'altra parte per noi una negazione assoluta è del tutto impensabile.

È vero che il male è negazione di senso. Però se è negazione, significa che prima il senso c'era. O forse era qualcosa di ovvio e di scontato. Allora, nel male il problema potrebbe anche non essere radicalmente quello del senso, ma solo quello della sua ovvietà, della sua immediatezza. Il male potrebbe porci di fronte alla necessità di ripensare il senso a partire dalla esperienza della problematicità della vita in modo da renderlo senso proprio per la problematicità della vita e non per una vita ovvia, scontata.

Potrebbe essere occasione di un nuovo senso che potrebbe riflettersi sia su tutta la vita, sia, vista la relazione della mia vita con gli altri e la dipendenza del senso stesso dalla relazione, sulle relazioni prima con se stessi e con la propria identità e poi con altri e con Dio nell'ipotesi della fede.

Il dolore è privazione: ma nel dolore siamo solo mancanti, mancanti del tutto, o il dolore è mancanza solo di qualcosa, anche se importante? La mancanza provocata dal dolore non potrebbe renderci attenti ad altre presenze? Non potrebbe aiutarci a riconsiderare la presenza? Che nella privazione sia possibile intravedere la presenza di qualcos'altro di, pure, significativo.

Il senso non è mai un dato immediato. Accade sempre e solo nella relazione:

- a. Nella relazione di me a me stesso attraverso la mediazione della realtà (realtà che potrebbe anche essere pesante, dolorosa, caratterizzata dalla privazione).
- b. Nella relazione di me con gli altri e degli altri con me.

Quindi il dolore, che in qualche modo è negazione della relazione, diventa negazione della possibilità di senso. Solo che la relazione, resa problematica, investe sia chi è vittima del male sia chi non lo è, se il senso è dal gioco delle relazioni tra persone; quindi l'assenza di relazione e di senso per chi è nel dolore, se fossi coerente e consapevole, dovrebbe diventare problema di senso anche per me che eventualmente non sono nel dolore, nel male. Se per altri il dolore è solo negazione è possibile che io non lo viva così, visto che vivo nella relazione con altri?

Se il dolore è responsabilità (risposta all'appello che mi viene dal bene) e, quindi, parola, si impone per tutti, e non solo per chi è nel dolore, la necessità di trovare questa parola, di dirla, di testimoniarla; altrimenti io la

potrei anche trovare ma sarebbe, se non riconosciuta da altri, perfettamente inutile e insignificante anche per me.

Ora questa possibile parola di senso la trovo solo nella misura in cui l'esperienza anche del male non è solo passività ma è azione. Quindi il problema di senso è un problema di inter – esse (siamo tra il non senso e la possibilità sperata di senso e dobbiamo deciderci per il rischio); quindi è anche problema di azione, di pratica. Quindi il problema di senso è un problema pratico e non teorico (e qui torna il problema del carattere che siamo e che abbiamo); e l'azione è sempre relazione pratica ad altri e ad altro. L'azione mi impone di essere – con.

Il senso potrebbe essere un senso che io progetto, che io mi creo; però, se è problema pratico, problema di relazione ad altri, potrebbe anche essere un senso che mi si offre, un senso che potrei accogliere; quindi potrebbe anche essere un con – senso; di me e altri, di me e altro e altro potrebbe essere rispetto a me anche il dolore, il male. Per questo se ci fosse solo la rimozione, il rifiuto del dolore da parte mia potrebbe essere che io mi impedisca il con – senso e quindi di cogliere il senso possibile. Per cui di fronte al dolore, al male, ci deve essere accoglienza voluta, 'agita' e non subita. E questo ci impedisce sia il dolorismo spiritualistico (che rasenta la rassegnazione e il fatalismo; quindi passività) sia il prometeismo che è destinato ad essere fallimentare proprio perché non tiene in considerazione il limite, la passività che ci caratterizza.

Il dolore c'è, il male c'è; fa parte della nostra esperienza; fa parte della possibilità del nostro senso. Come 'viverlo'? E' vero che è estraniamento, negazione: però è per me e mi provoca ad agire, a volere proprio a partire da questo dolore, da questo male.

- a. Il dolore è la necessità (come abbiamo visto precedentemente) di ripensare il proprio senso; quindi è la scelta di una nuova relazione con se stessi; una nuova relazione che potrebbe estendersi a tutta la vita. Questa nuova relazione inevitabilmente investe le relazioni con la realtà, con Dio, con tutti gli altri.
- b. Il dolore è domanda sul proprio destino fisico. E non solo, proprio perché nel male è coinvolta tutta la mia persona. È possibile un senso se una goccia di rugiada può uccidermi (Pascal)? La domanda sul senso può diventare una domanda 'religiosa'. Domanda sul proprio inserimento nel mondo, quindi domanda anche sulla possibilità di senso del mondo stesso e della sua frequente estraneità al soggetto; un mondo che appare lontano, indifferente, insensibile e insensato. Del resto la vita da sola non si sostiene né si giustifica. È necessario trovare un altro fondamento oltre la vita? Il senso dipende da noi oppure esiste un senso autonomo rispetto a me che si offre come dono a me? In questo caso come incrociare tutta la problematicità del mio attuale senso, di quello che comprendo ora del mio senso, con un supposto senso esistente?
- c. In questa apertura problematica alla possibilità di un senso ulteriore e non dipendente da me, si fonda la possibilità della invocazione. Invocazione che è insieme esperienza della propria povertà e scommessa sulla possibilità di un suo superamento per dono da parte di Dio. La propria povertà potrebbe incontrare l'amore di Dio. La propria povertà non è estranea a Dio sia nel senso che potrebbe essere 'punizione' di Dio, sia soprattutto che Dio soffre nella sofferenza dell'uomo.

Il dolore è passione; è patire la "mano che pesa" di Dio (Salmo 32, 4). È possibile leggere il male in connessione al peccato? Questa, molto spesso, è la connessione immediata, almeno a livello psicologico (questa è anche la connessione su cui si fonda la protesta). La connessione esiste; è un fatto psicologico. Potremmo partire da questa connessione psicologica per un appello alla libertà:

- i. Apertura alla invocazione a partire dalla coscienza della propria povertà che investe anche l'ambito della responsabilità personale.
 - ii. Disponibilità alla conversione come offerta che ci viene data e come rinnovamento di una relazione, sempre da reinventare, comunque, con Dio
 - iii. Riconoscimento anche della possibilità della propria ingiustizia. La giustizia non è una proprietà nostra, è solo qualcosa da invocare. E potrebbe già essere guarigione la comprensione di questo e la conseguente invocazione per la giustizia.
- d. Il dolore impone una critica e una revisione a tutte le relazioni precedenti con gli altri. Emblematico è il caso di Giobbe e dei suoi amici.
 - i. Gli amici diventano nemici
 - ii. Perché dicono vane parole, nascondono la gravità della malattia
 - iii. E non sanno instaurare un dialogo realistico a partire dalla riconosciuta drammaticità della situazione (cfr. Salmo 41, 5 –10)

Nell'A.T. non esiste la solitudine dell'eroe tragico; l'uomo è sempre e solo in relazione ad altri e vorrebbe essere tale anche nel male, nella malattia; vorrebbe che l'amicizia (l'alleanza) restasse tale sempre, senza nessun tipo di inganni (parole vane, di gratuita consolazione) o sotterfugi.

Perché in Giobbe accade che gli amici diventino nemici? Perché (cfr. i discorsi di Dio) la malattia dovrebbe comportare un cambiamento radicale, cosmico nel modo di pensare sia la vita dell'uomo, sia il tutto; dovrebbe mutare anche il modo stesso di pensare il dolore. I tre amici, invece, restano sempre fermi nella loro visione precostituita. Per uno che è sano è facile questo immobilismo (è l'ovvietà, la scontatezza del senso della vita). Il male e il dolore, invece, implicano nuovi rapporti, proprio perché è l'irruzione della novità impreveduta e non voluta. È questa novità che non è accettata; per questo l'alleanza tra amici, che doveva durare, inevitabilmente crolla; per questo diventano nemici. Ed è la radicalità della solitudine nel male.

La vita di fronte a Dio è precaria; però non lo dovrebbe essere per l'amicizia; l'amicizia non dovrebbe essere precaria, l'alleanza dovrebbe essere definitiva. È proprio questa precarietà dell'amicizia che è ingiusta e insostenibile Giobbe 6,14. Gli amici dovrebbero aiutare a riconquistare senso, forza, prospettiva per il futuro. Però chi riesce a fare questo? Solo chi è passato per il dolore, per il male; cfr. Isaia 50,4: è una lingua da iniziati, dura, difficile da imparare e da accogliere. È, come ogni iniziazione, difficile (nel caso del Servo è solo donata; quindi potrebbe essere da chiedere); presuppone una fede sempre aperta e disponibile a ricevere e ad accogliere una nuova parola (come Giobbe 42, 5 -6). Qui la possibilità del peccato nella malattia, nel dolore. Non riguarda il passato, la vita da sani, ma la possibilità di non riconoscere e accogliere la parola nuova. Peccato sarebbe non aver la "fede per nulla", assolutamente gratuita. La fede sarebbe cercare di ridare credito a un Dio che sembra non meritarsela. Senza questa fede anche le relazioni umane (la volontà di essere sempre prossimi) non reggono; gli altri restano solo e sempre lontani.

Il male, la malattia di fatto crea una condizione di estraneità radicale. Gesù fa proprie le malattie (guarigioni); attua il massimo di prossimità ("avevo fame... avevo sete..." Matteo 25): "Il senso sintetico delle guarigioni operate da Gesù è appunto quello di proclamare le fine di tale regime di proscrizione del malato dal consorzio dei viventi" (ANGELINI cit. 198).

Il male, la malattia è un messaggio. Interpella immediatamente la coscienza morale che di fatto si pone come fattore decisivo per la qualità della vita.

Il male interpella la coscienza e la libertà non solo di chi ne è vittima ma anche degli amici; e di fronte ad esso non si può non ripensare il valore della speranza a cui si affida la vita. In questo quadro appare chiaro come la qualità della vita, di cui la coscienza si fa promotrice, non possa andare separata dalla qualità della speranza che cerca di dare risposte a queste situazioni che rischiano di concludere nel non senso e, quindi, nella impossibilità di ogni minima qualità vivibile.

Il male fa comprendere come la vita sia un fatto precario, assolutamente privo di quel carattere di ovvietà e scontatezza che troppo spesso l'accompagna. È una vita che sembra destinata al nulla visto che dal nulla emerge. Per questo preceduta e sempre accompagnata dal nulla non può essere assolutamente ovvia, mai. Qui potrebbe avere senso il ricorso a Dio. La vita ha senso; o almeno a noi sembra avere, nella normalità dei casi, un senso, un suo valore; quindi appare un bene.

Dal nulla non può derivare nessun tipo di bene. Per questo, minacciata sempre dal nulla, sempre, però, accompagnata a un senso che non potrebbe essere sua proprietà e costruzione, la vita potrebbe rinviare a un senso, a un dono che proviene da Dio, dalla trascendenza.

È grazie a Dio che la vita può vincere il nulla; vincere la perennità della negazione, quindi della morte, che accompagna un nulla che sempre ci accompagna. È la nostra vita che più fragile di una goccia di rugiada rinvia a Dio, un Dio sollecito della nostra povertà.

E questo non può non aprire allo stupore, all'incredulità: troppo grande....

La verità della vita, allora, non sarebbe tanto il suo essere destinata alla morte perché proveniente dal nulla; la sua verità potrebbe essere la gratuità da cui nasce, da cui è retta, e che noi sentiamo come possibile valore della vita, suo significato. Di qui la sorpresa verso la vita, nostra, degli altri, di tutto. È davvero un miracolo di costante novità.

Lo stupore, la sorpresa, potrebbe lasciare spazio alla lode, al ringraziamento, alla riconoscenza. Ri – conoscenza: nella lode, nel ringraziamento potremmo avere una nuova conoscenza di noi stessi (della nostra povertà non maledetta ma apprezzata e valorizzata) di Dio (la gratuità assoluta e quindi l'assoluta incomprendibilità; gratuità in cui potrebbe esserci spazio anche per la follia, e potrebbe anche essere la follia della croce; però se è gratuità è atto di vita, per cui nemmeno la croce potrebbe, in quest'ottica, essere condanna della vita, ma potrebbe essere ulteriore, impensabile apertura alla vita stessa). Forse non è nella teoria, nella riflessione astratta, ma nella lode, nella ricchezza della sorpresa e del sentimento, quindi nella sfera pratica che potremmo capire qualcosa anche del mistero del dolore, del male.

Dallo stupore, dal ringraziamento per un dono buono, potrebbe venire l'impegno alla fedeltà alla vita sempre in tutte le condizioni, proprio perché nel mistero della gratuità e della libertà, tutto potrebbe essere parola di Dio, tutto potrebbe essere dono suo, tutto potrebbe essere guarigione, anche la malattia. Fedeltà alla vita come momento di fedeltà alla alleanza con Dio, fedeltà a un Dio che vuole essere nostro alleato nonostante

tutto; un Dio sempre fedele al suo amore anche nel parossismo del "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?"

La malattia allora potrebbe essere una occasione di penitenza, occasione, cioè, di una nuova relazione con Dio. Potrebbe essere occasione di una nuova comprensione della vita stessa e della via che potrebbe condurre alla vita.

TRA FEDE E FILOSOFIA

La malattia, il dolore è un fatto umano; quindi non può non interpellare integralmente l'uomo: come corpo, come mente, come spirito. Non può non interpellare l'uomo non solo come passività, ma anche come attività; quindi come volontà, come libertà. Non si tratta solo della passività, della limitatezza dell'uomo; ma si tratta anche della sua sempre possibile risposta, quindi si tratta della sua attività, della sua libertà; quindi la malattia è luogo della responsabilità dell'uomo. È ancora momento pieno della vita dell'uomo, in cui si potrebbe affermare come soggetto. Il malato non è solo 'oggetto' di compassione, è compagno di azione. È possibile una verità astratta, puro frutto della contemplazione, sulla nostra esistenza?

Noi (cfr. Kierkegaard) siamo *inter – esse*; siamo tra essere e nulla, tra verità ed ignoranza. Da questa situazione deriva che la relazione a qualunque verità è sempre 'interessata'; è sempre in qualche modo determinata dalla passione. Tanto più la relazione alla verità della nostra esistenza. Proprio perché noi dobbiamo deciderci sulla nostra esistenza, è solo una passione infinita che ci mette in relazione alla nostra verità. E la passione, finita o meno, è sempre relazione pratica. Ogni conoscenza, soprattutto la conoscenza della nostra esistenza è fatto non astratto, ma pratico, è appello continuo alla nostra libertà; è sempre in qualche modo legato alla decisione nostra.

Si può arrivare alla verità solo se ci decidiamo per la verità. Si arriva alla verità solo se praticamente ci mettiamo in relazione ad essa; solo se viviamo nella verità; se il nostro rapporto alla verità è vero. Quindi si attinge alla verità solo nella misura in cui si vive la verità. La conoscenza è condizionata dall'azione. La teoria è legata indissolubilmente alla pratica. È nella prassi che si rivela la verità; ed è solo se noi ci affidiamo alla verità che si rivela, che la prassi, a sua volta, potrà essere vera. Esiste una circolarità tra verità e prassi, prassi che potrà diventare vera, sempre più vera.

Mi trovo ad esistere (è un dato, una necessità). La vita è qualcosa che mi precede assolutamente e non è ridicibile a un mio pensiero, a una mia scelta, a un mio progetto (e già questo potrebbe indurre il dubbio sulla possibilità, da parte mia, di poter riconoscere il senso di una cosa che in qualche modo ci resta esterna, per quanto coincidente con noi stessi).

Di fronte a questo dato posso e devo scegliere se accettare o no; la mia esistenza è immediatamente appello alla mia libertà e alla mia responsabilità.

Da questa alternativa nasce l'*inter-esse* che è ciò per cui la ragione diventa pratica. Interesse che nasce dall'imporsi dell'esistenza nella sua alternativa di accettazione o rifiuto. E qui si impone la scelta come obbedienza a una necessità che si impone e che quindi limita il mio arbitrio. Qui sta la libertà: nella accettazione o meno di una necessità. Libertà è affidarsi alla obbligazione di una scelta, è scelta della necessità: l'uomo consegna sé a se stesso e il tutto dell'esistenza gli è affidato (e qui sta anche la possibilità della trascendenza di se stessi). In tutto questo l'uomo comprende sia la decisività della sua libertà, della sua scelta, ma anche la parallela decisività del limite; visto che si trova nella vita.

Proprio perché nella vita mi trovo, non sono io l'origine del suo significato. Per comprenderla mi devo inserire nella trama che ha dato origine ad essa; ed è, almeno in genere, una trama d'amore, di dono, di bellezza e di gratuità. È in questo contesto che io sono chiamato a comprendere ed eventualmente a scegliere la vita nell'esercizio della mia libertà e nell'attuazione di me stesso nella responsabilità.

La vita, allora, mi si presenta immediatamente come grazia: ed è la grazia a dare il senso di tutto quello che potrebbe avvenire. È la grazia il fondamento della nostra esistenza, della mia responsabilità e, quindi, del mio dovere (e potremmo anche chiamarlo legge). È l'esperienza del dono che anticipa e rende possibile ogni azione e ogni iniziativa dell'uomo.

È su questa grazia sempre rinnovata che si apre anche l'esperienza del desiderio, della sua infinità. Il desiderio nasce dalla contemporanea esperienza del limite, della privazione e dalla speranza certa del suo possibile completamento. E la certezza di questa speranza deriva proprio dall'esperienza della grazia della vita, dal sentirsi sempre preceduti da altri nell'apertura alla e della vita. Quindi il desiderio apre immediatamente alla relazione con l'altro che è il soggetto della promessa che mi viene fatta; che è l'autore della grazia che mi viene sempre rinnovata. In questa relazione si offre la possibilità della parola

significativa; la possibilità della parola di risposta che potrebbe anche essere impegnativa per me; come anche della parola di richiesta come sostegno all'apertura del proprio desiderio. In questa parola responsabile e cosciente del proprio limite e della propria finitezza, nasce la possibilità della storia personale e della storia con altri; che quindi non è insieme di attimi separati, non è un succedersi casuale di fatti; ma è una continuità che viene stabilita dalla continuità derivante dalla promessa stessa e dal fatto di realizzare questa promessa. La storia è il mio essere fedele alla mia identità che è promessa.

Nata dall'amore, dalla gratuità, dalla bellezza, la vita si offre come promessa di tutto questo, perché è in questo l'intenzione alla vita delle due persone da cui ho origine. E questo diventa altrettanto vero in un'ottica di fede, o di interpretazione 'mitica' della vita. La vita è dono di Dio. E il dono di Dio è sempre e solo in vista della mia realizzazione, della mia libertà, della mia disponibilità alla vita e della disponibilità della vita a me. La vita, quindi, mi si presenta come promessa di vita, come possibilità ricca di promesse significative che non sono mia invenzione o illusione ma mi derivano dalla relazione che io ho con altri (genitori o Dio).

In quanto possibilità offerta io sono immediatamente nella relazione. Una relazione che mi interpella e che quindi suscita la mia responsabilità. Mi mette nella condizione di dire una parola assolutamente personale. In quanto possibilità è apertura al possibile che è futuro; quindi sono interpellato oltre che da altri anche dal mio stesso futuro. Quindi io devo rispondere a me stesso di me stesso e del mio futuro. Sono posto nella responsabilità, devo rispondere concretamente a me stesso. E qui ancora si radica la possibilità e la necessità di una parola assolutamente irriducibile e originale. Qui io affermo l'irriducibilità della mia parola, della mia soggettività. Una irriducibilità che, però, è sempre e solo nella relazione ad altri e a me stesso.

Il problema è che in questa promessa, quindi in questa necessità di risposta personale e responsabile, sono da sempre. Quindi, il problema è che troppo facilmente cado nella tentazione, nel pericolo della ovvietà del tutto. Per cui la vita appare ovvia, appare immediata, è irriflessa. Allora la promessa cade nel vuoto; la vita non è promessa che mi viene offerta; è proprietà che si possiede, di cui si è in diritto e che possiamo usare come meglio ci aggrada. La vita è un bene di cui fruire diversamente a seconda delle diverse situazioni. È l'assenza di ogni problematicità, è l'assenza di ogni possibile parola interlocutoria, di ogni parola significativa. E abbiamo l'irresponsabilità. Ma se la vita è responsabilità, è risposta, allora perdendo la dimensione della promessa perdiamo anche la possibilità di unificare la nostra stessa vita. Perdiamo la possibilità di trovare una nostra propria identità nella relazione, nella risposta alla promessa. Perdiamo noi stessi.

Ma se la vita è responsabilità, nella irresponsabilità noi perdiamo la vita; perdiamo la possibilità non solo di comprenderla ma anche di viverla. Di qui l'inevitabilità della incomprendimento, della presenza dell'assurdo quando la vita non è più ovvia, non è più proprietà. Quindi la protesta; una protesta che rischia di cadere nel vuoto proprio perché prima non siamo mai stati interlocutori di chi in qualche modo ci chiamava e ci parlava dalla promessa che ci aveva fatto.

È solo uscendo dalla immediatezza che possiamo cercare di rispondere e, quindi, di comprendere la nostra vita. Uscire dalla immediatezza è possibile solo grazie allo stupore che genera riflessione (stupore che nasce da qualcosa o da qualcuno che mi si presenta in modo inatteso, impreveduto; per cui se non riusciamo a stupirci potrebbe anche essere che sia responsabilità anche di chi dovendoci rivolgere delle parole, delle promesse, non le fa più, non le dice più), o alla paura generata dall'improvviso limite che si impone e si evidenzia contro ogni nostra disponibilità.

Se la vita è realizzazione di una promessa: allora la vita si presenta come un cammino. È un cammino che può procedere automaticamente, nella totale indifferenza di quello che ci circonda, un cammino che è abitudine. Però di qui potremmo essere destati o da un panorama assolutamente impreveduto (ma allora questo tipo di novità ci fa intravedere la verità della promessa compresa nel cammino; quindi siamo sollecitati a rispondere con ulteriore slancio a procedere non più nell'abitudine, ma nella consapevolezza attenta e critica); o da un ostacolo odioso che ci impedisce di continuare. Allora abbiamo la sospensione della immediatezza; allora siamo interpellati direttamente. Allora dobbiamo noi, nella nostra verità più profonda, rispondere. Allora dobbiamo scegliere se accettare la sfida della promessa (e prima ancora se credere alla realtà della promessa), la sfida della nostra identità e del nostro futuro, o se immobilizzarci di fronte all'ostacolo.

E qui ritorna il discorso sulla relazione verità e prassi. È solo la risposta concreta alla promessa della vita che mi permette di raggiungere la verità della vita; come la raggiunta verità della vita mi permette una risposta più consapevole, critica e, quindi, libera. E questa è la vera conversione che ci viene richiesta anche dalla fede e che ci permette di conoscere quella verità che è condizione anche della libertà. Tutto questo qualora sia in ballo la nostra esistenza. Potremmo anche pretendere di attingere astrattamente, teoreticamente alla verità dell'esistenza; ma, come afferma Kierkegaard, ci troveremo solo di fronte alla verità di una esistenza semplicemente possibile e non alla verità della nostra esistenza. Ma in ballo è la nostra verità di esistenti, non la verità di un generico o possibile esistente. Quindi la verità va sempre assieme alla libertà; e non è assolutamente possibile scindere le due.

Accogliere la vita come grazia significa rispondere, voler rispondere alla promessa che ci viene sempre di nuovo fatta. Significa decidersi per la vita come grazia e come promessa. In questa acquisizione della nostra verità noi ci relazioniamo correttamente anche alla realtà; che acquista senso, valore, quindi noi conosciamo, proprio perché è la possibilità della mia risposta responsabile alla promessa. È solo dall'apprezzamento e dalla scelta della mia vita che acquista senso la realtà stessa. Per cui anche la verità della realtà è in relazione alla mia scelta, alla mia decisione; quindi anche qui la verità ha un fondamento pratico.

Nella scelta, nella decisione per la promessa, si realizza la libertà.

Libertà non come possibilità indifferenziata di fronte al proprio contenuto; ma come scelta fondamentale di se stessi e della propria determinazione (cfr. il livello etico di Kierkegaard). In questo senso noi siamo posti di fronte a una necessità, non a una facoltà che possiamo o no mettere in atto: è la necessità della scelta di noi stessi, della nostra identità e, quindi, della nostra possibile storia. È su questa scelta di noi stessi che acquistano significato e importanza tutte le singole scelte che possono, così, contribuire alla realizzazione o meno della nostra identità. In qualche modo siamo 'condannati' alla libertà (Sartre), solo che più che una condanna si tratta di una promessa di futuro di speranza, di amore, di gratuità. Proprio perché nelle singole scelte va della nostra identità, noi siamo impegnati da queste scelte; queste scelte, anche minime sono, in qualche modo, riflesso e concretizzazione di quello che siamo; non ci sono estranee e noi non possiamo non identificarci con esse, anche fossero scelte errate. Una libertà che sia assoluta indifferenza di fronte alle scelte è solo arbitrio in balia del caso; quindi diventa negazione della propria identità; quindi negazione della possibilità di ogni libertà.

La libertà è tale in linea con la propria realizzazione; quindi con la realizzazione del proprio desiderio che ha apertura infinita. Ecco perché, in ultima analisi, solo un qualcosa di infinito potrebbe presentarsi come realizzazione della nostra libertà. Solo che nel nostro ambito non possiamo pretendere di infinitizzare o di assoltizzare nulla; sarebbe la nostra alienazione e la perdita di noi stessi in una illusione magari consolatoria, ma di fatto frustrante. Per questo, allora, la libertà potrebbe rinviare, come possibilità di realizzazione ultima solo all'Assoluto, solo a Dio (di nuovo Kierkegaard). In questo senso, allora, visto che all'Assoluto possiamo rapportarci solo se esso stesso si relaziona a noi come dono, la realizzazione della libertà e della nostra esistenza si ha nella linea della 'salvezza'. Quindi solo a partire da questa dimensione l'uomo può effettivamente realizzare la propria identità, soddisfare il proprio desiderio, affermare la propria libertà e, di conseguenza, avere una corretta visione delle proprie scelte; può effettivamente volere con tutto se stesso quello che fa. Quindi solo a partire da una prospettiva escatologica noi possiamo giustificare il nostro imperativo morale.

La libertà come scelta di se stessi che si determina nella concretezza delle scelte e si apre a una prospettiva di realizzazione futura, necessariamente è una libertà che si determina come storia. Quindi ci sono tempi diversi per la libertà, maturazioni e decisioni diverse. È nella concretezza del mio tempo che devo operare nella libertà e per la mia realizzazione.

Qui sta anche il senso della 'prova', nella vita come nella fede. La vita vissuta immediatamente non è vissuta come risposta alla promessa; è vissuta come cosa 'ovvia', come la fede senza prova corre il pericolo di decadere nella immediatezza della abitudine. Ma tutto questo non ha niente a che fare con la possibile nostra libertà, con la nostra responsabilità; quindi non ci troviamo di fronte a una vita o a una fede realmente e 'soggettivamente' vissute.

Per tutti questi aspetti diventa emblematico il caso di Israele (cfr. ANGELINI G., La malattia, un tempo per volere, Vita e Pensiero 2000, 222 ss.).

1) La vicenda di Israele

- a) Il popolo viene liberato. È libero il popolo, però non pienamente; è potenzialmente libero e non è detto che non rimpianga e possa ritornare in Egitto.
- b) Una volta liberato è posto di fronte alla necessità della scelta, quindi alla necessaria determinazione della propria volontà. E questo si realizza nella prova della fame, della sete...
- c) Questo è reso possibile solo se precedentemente il popolo aderisce alla fede. Quindi la fede pone le condizioni per l'affermazione effettiva della libertà.

2) La nostra vicenda

- a) La libertà piena, allora, non è a monte, ma a valle dell'agire concreto. È nell'azione decisa, scelta che io sono libero. Libero è chi nell'agire concreto consente alla sua possibilità di libertà, alla sua realizzazione. E questo è possibile solo nella fede in Dio, nel caso del credente, o nel consenso alla promessa di vita che sta all'origine della nostra vita (origine che potrebbe essere Dio, ma che noi potremmo arrestarci a vedere anche solo nei genitori). È possibile solo se riusciamo ad accogliere la vita come espressione di un dono originario che ci viene fatto e che è offerta di un futuro, di una promessa di gioia; quindi come senso della vita. Per il credente questo 'bene' originario che da sempre ci precede diventa segno del bene escatologico, della salvezza che ci viene promessa dal Dio del Bene.

- b) Per tutti il pericolo è di abituarci a questi beni, di ritenerli naturali, diritti nostri, nostra proprietà. Quindi di usare questi beni solo come beni da consumare immediatamente e non come rinvio a un bene ulteriore e realmente pieno. Quindi di ridurre il bene al finito da usare e consumare. Solo che in questo modo l'infinità del desiderio che ci caratterizza si stempera e denatura in una infinità di atti materiali e insignificanti, la libertà diventa dispersione e disperazione e la nostra identità si disperde in una molteplicità di istanti irrelati.
- La nostra vita non sarebbe più, allora, relazione con altre persone che ci hanno preceduto nel farci il dono, non potrebbe mai essere relazione con il Dio della Salvezza, ma si ridurrebbe a relazione superficiale con la stessa realtà; la nostra vita si ridurrebbe a consumo di cose finite.
- c) Nella realizzazione della libertà diventa, allora, decisiva la prova. Ai tempi della grazia seguono i tempi della miseria, i tempi della prova; all'epopea del passaggio del Mar Rosso segue subito la mormorazione per la sete. È in questi tempi di prova che si manifesta "quello che l'uomo ha nel cuore" (Deut. 8,2), quello che effettivamente noi vogliamo. Nel tempo della normalità, nel tempo della *grazia*, quando la vita ci viene incontro nella sua immediatezza, nella sua gratuità noi possiamo anche veramente volere e agire in ordine alla libertà; però non siamo mai sicuri; resta sempre l'incertezza di cosa effettivamente sia decisivo per il nostro cuore. È nella prova che l'oscuro diventa evidente e che il nostro cuore mostra a cosa effettivamente sia radicato e che cosa effettivamente creda e spera. Quando non è più possibile il tempo della dispersione, della propria immersione nella fruizione immediata della realtà e della stessa vita, allora si evidenzia la nostra verità.
- d) Nella prova immediatamente si presenta l'alternativa tra fede (nella promessa) e incredulità. Tra l'apertura del desiderio infinito alla promessa e, quindi, al futuro di vita che racchiude, o la soddisfazione immediata del desiderio a livello finito e quindi, in ultima analisi, al tradimento del suo essere infinito. Nella prova appare chiaro il cuore dell'uomo.
- e) Il dolore, il male è per eccellenza il tempo della prova. È il tempo in cui il desiderio si trova bloccato, dove la sua apertura all'infinito viene negata, impossibilitata, ed è la nostra vita. Tempo in cui la promessa sembra essere negata, non aver senso, o essere semplice illusione.
- i) Il dolore, la malattia sono passione; quindi sembra essere il tempo della negazione della volontà e della libertà; tutto quello che il soggetto voleva e sperava è ridotto a nulla.
 - ii) È questo il tempo in cui deve realizzarsi la mia libertà
 - iii) Nella adesione alla fede, al valore del desiderio e della promessa, alla vita o a Dio
 - iv) È il tempo della mia decisione, della mia responsabilità. Quindi il tempo del dolore, della malattia, che di norma viene vissuto come tempo di passività, potrebbe rientrare, nei limiti delle possibilità che ci sono offerte in queste situazioni, nel tempo dell'azione, nel tempo della libertà.
 - (1) In questo tempo posso comprendere tutta la precarietà della mia vita, quando si pretenda fondata su se stessa. Posso comprendere tutta la fragilità della mia speranza e come la mia speranza sia spesso limitata ad ambiti estremamente ristretti. Quindi potrebbe essere il tempo della riscoperta della centralità della relazione con gli altri e con l'Altro per i quali sono nella promessa e nel desiderio di vita.
 - (2) Nel dolore e nella malattia comprendo come l'ovvietà della vita, del bene della vita non sia propria una realtà ovvia, ma sia sempre un dono, una promessa che ci viene fatta anche se da noi poco apprezzata. È il tempo in cui si può apprezzare giustamente il valore di ciò che nella normalità non è valorizzato. È il tempo in cui ci si chiede cosa effettivamente sia la vita; è il tempo in cui si può davvero riflettere e in modo estremamente personale visto che nel dolore siamo soli con la nostra vita, con il suo possibile senso; e in questa riflessione veniamo coinvolti in tutta la nostra integralità e il pensiero non è solo un fatto teoretico, ma 'interessato'.
 - (3) Nell'esperienza della precarietà posso capire anche quanto sia stato il tempo non vissuto in questa dimensione; come l'ovvietà della vita mi abbia messo nella condizione di ritenerla definitiva e quindi di perdere tempo, di vivere il desiderio nella sua povertà e non nella sua verità. È il tempo della 'confessione' della mancanza di fede nella promessa implicita nella nostra vita.
 - (4) Quindi potrebbe essere il tempo della 'conversione', del rinnovamento della propria esistenza. E il tempo della conversione (proprio perché sempre in vista del futuro) potrebbe anche essere il tempo in cui si ricomprende il valore della promessa e si accetta la sua sfida.
 - (5) Comprendendo la precarietà della mia esistenza in modo assolutamente nuovo e personale posso decidermi per questa precarietà nella apertura a Dio, posso sceglierla questa precarietà non come insensatezza ma come apertura alla ulteriorità di una promessa non a dimensione di finito.

- (6) "... nel tempo della malattia la fede può e deve riconoscere la differenza tra salute e salvezza, dunque tra il combattimento incondizionato autorizzato dalla speranza nella salvezza e il combattimento assai condizionato che può essere condotto contro la malattia" (ANGELINI cit. 233). Nel tempo della malattia il credente dovrebbe comprendere la differenza tra beni penultimi (dati) e beni ultimi (promessi), dove i penultimi sono dati come segno dei beni ultimi in cui troveranno il loro compimento. E la relazione tra questi beni è resa possibile solo dalla scelta della fede. Il tempo della malattia è il tempo in cui si ricomprende e si riprende la vita passata non però come vita passata soltanto, ma come indicazione di un futuro promesso. E in questa nuova comprensione del passato abbiamo anche la possibilità di fare in modo che il tempo 'perduto' nella ovvietà della vita riacquisti un nuovo significato e non sia più tempo perduto, ma tempo salvato. La ripresa del passato è insieme riconoscimento della colpa ma anche confessione di lode; quindi diventa occasione per una rinnovata speranza che soprattutto nel dolore e nella malattia diventa indispensabile ed estremamente significativa. Speranza che nel momento in cui la vita sembra in posizione di stallo deve essere assolutamente confermata come conferma ricca di fede nella promessa che da sempre ci accompagna.
- (7) E qui potrei anche recuperare anche un nuovo ruolo con altri; il tempo della mia malattia, del mio dolore potrebbe essere testimonianza per gli altri che sono nel bene immediato della vita e che, quindi, rischiano di disperdersi nella sua apparente ovvietà. Il tempo del dolore potrebbe essere il tempo di una nuova responsabilità nei confronti degli altri.
- (8) Come è anche il tempo della nuova responsabilità degli altri nei confronti di chi è in questa situazione, per evitare che la precedente alleanza di amicizia si trasformi in inimicizia. Si tratta di aiutare alla 'conversione' e alla scelta della libertà.

IPOTESI ETICHE

Reazioni a male, dolore, morte...

1. Rifiuto e isolamento: non posso essere io, non può succedere proprio a me: ognuno sembra aver dei diritti particolari, o di aver diritto a particolari privilegi, anche se tutti sappiamo che in questo campo nessuno può campare nessun diritto o privilegio. Ed è inevitabile il rifiuto di fronte a tutto quello che in qualche modo sembra menomare la nostra esistenza. Il tutto, però, viene vissuto quasi come un senso di colpa; oppure anche come qualcosa di assolutamente esclusivo e incomprensibile ad altri; di qui l'isolamento, la chiusura in se stessi anche se questa chiusura rende ancora più pesante e insuperabile il male.
2. La collera; perché proprio io? E anche questo è immediato per tutti. Tutti, giustamente, ci sentiamo perseguitati 'gratuitamente' anche se non abbiamo la giustizia di Giobbe. Tutti giustamente ci sentiamo offesi proprio perché il male è sempre eccedente tutte le nostre aspettative. Solo che la collera non lascia spazio a risposte significative e operative in quanto tutti ci si vede vittime di un destino imponderabile; quindi spinge alla passività.
3. Venire a patti: sperare in una qualche sospensione o dilazione... o attenuazione; e qui è facile che il "venire a patti" investa anche l'ambito religioso con voti, promesse di vario tipo; oppure è anche possibile che il venire a patti venga a coincidere con una delega totale della responsabilità e della lotta contro il male agli esperti, ai tecnici.
4. Depressione: quando dal venire a patti non derivano tutti i cambiamenti che ci si aspettava; in questa situazione diventa abbastanza facile il rifiuto immediato di ogni discorso religioso, oppure il rifiuto della scienza, e il ricorso ad altre forme 'alternative' o magiche di speranze; ma quanto si può andare avanti nella rincorsa? Di qui la depressione, lo scoraggiamento, la coscienza di essere senza via d'uscita, la rassegnazione. Però, in questa situazione ci troviamo di fronte alla vittoria del male, una vittoria che rischia d'essere definitiva.
5. Accettazione: che potrebbe derivare sia da una visione di fede (il male come espiazione, come cooperazione alla passione di Cristo; un male, quindi, che ha una valenza positiva, anche se non siamo condannati al male, ma dobbiamo lottare contro il male proprio perché Dio è Dio della vita), sia anche da una realistica presa di coscienza del proprio limite insuperabile nella sua radicalità; un limite che però da nessuna parte è scritto che mi debba schiacciare proprio adesso. Per cui alla accettazione potrebbe corrispondere anche una attiva, realistica e responsabile opposizione, lotta al male che ci sta assediando.

6. Speranza: anche questa potrebbe trovare sia delle motivazioni religiose (Dio è Dio della vita, per questo possiamo sempre sperare che ci aiuti a superare tutto quello che in qualche modo offende la vita; anche non accadesse speriamo e crediamo nella vita oltre la morte, nella morte solo come fase transitoria), sia delle motivazioni più semplicemente umane: siamo condannati alla morte, ma non siamo condannati alla morte adesso e per questo possiamo combattere e sperare sempre in una possibile vittoria.

1. La morte è un fatto quotidiano

E' verissimo, ci passa di fianco, ogni giorno. Ogni week-end il bollettino della strada registra venti, trenta morti, più che altro giovani. La morte è un fatto quotidiano, nessuno lo può negare, nessuno di noi è certo di tornare a casa questa sera. La morte è un fatto quotidiano; e qui tutto il pericolo di 'normalizzare' la morte, di farla rientrare nel quadro della quotidianità, dell'abitudine; il pericolo di una convivenza 'tranquilla', non problematica con la morte. E questo è facile soprattutto finché la morte la vediamo alla televisione, la leggiamo nei giornali; finché la morte non ci tocca da vicino. Solo allora arriviamo a comprendere come la morte, anche se fatto 'normale', quotidiano, conservi qualcosa di assolutamente unico e irripetibile. Comprendiamo come la morte ci porti a contatto con ciò che è definitivo, con ciò che potrebbe anche sembrare imparentato all'eterno. Proprio per questo carattere definitivo, ultimativo, irrevocabile la morte ci appare qualcosa di sacro, quindi inviolabile, quindi non ripetitivo, non suscettibile di abitudine. E qui la necessità di una nostra presa di posizione di fronte a qualcosa che prima ci lasciava indifferenti. La necessità di non rassegnarsi alla morte, a nessuna morte; quindi la necessità di assumere le proprie responsabilità innanzitutto di fronte al male, alla morte che potrebbero colpire noi, quelli che potrebbero colpire i nostri cari...

2. Cultura di morte

La normalizzazione della morte non può che portare a una cultura di morte. Questa cultura di morte dove a morire sulle strade sono degli impasticcati, dove ad impiccarsi sono i drogati, non poteva non dirci che a voler morire di eutanasia sono dei malati terminali, a morire di aborto sono degli embrioni, a morire di eugenetica sono degli handicappati ed a morire per l'espianto degli organi sono dei malati in fin di vita. Non ci meravigliamo che la nostra amica si sottopone all'amniocentesi per vedere se il suo feto è sano oppure handicappato ed in questo caso ricorrere all'aborto: tendenza alla razza pura, senza mali e senza deformazioni fisiche... ma molte deformazioni mentali. Non ci meravigliamo di questo anche se ci sembra di avere fatto un balzo indietro di 50 anni perché i primi a pianificare l'eutanasia e l'eugenetica furono i nazisti condannati perennemente dagli stessi che oggi vogliono l'eutanasia e l'eugenetica come scelta di libertà e come diritto. Si eliminavano gli ebrei? Elimineremo i malati terminali perché peso sociale, perché indiscutibilmente un costo per la società, perché materiale di ricambio per gli organi, possibili costretti donatori in questa cultura del consumismo, dell'usa e getta o della rottamazione dove ci conviene avere in casa un nonno in caso ci serva un suo pezzo ed allora via alla clonazione così faremo come la pubblicità della doppia macchina... È una cultura della morte in nome di una presunta cultura della vita. Ma una vita che non sa accogliere in se stessa una sua parziale negazione è già una vita negata.

Forse si tratta di cambiare radicalmente cultura; e qui la fede cristiana potrebbe essere d'aiuto. La cultura di morte si basa sul mito della salute, della bellezza, della efficienza, della produttività. E se invece la storia, la vera storia, quella storia che potrebbe anche diventare storia di salvezza, fosse dalla parte degli sconfitti: se fosse vero che il giudice della storia è il crocifisso? Se, quindi, il senso della storia andasse cercato in questa direzione?

3. Dalla personalizzazione della morte alla personalizzazione della morte, dalla cultura di morte alla cultura della morte.

Quello morto davanti a me non era un motociclista insensato che ha fatto una manovra errata...era Marco, un nome, una persona, una storia, una ricchezza inesauribile di affetti distrutti. La madre morta sul letto dopo anni di sofferenza passati a combattere il cancro non era una malata terminale, era mia madre ed era la mia vita. Il neonato morto nella traversata in gommone dall'Albania all'Italia non era un figlio di profughi Kosovari, era un bambino con un futuro davanti, un futuro che abbiamo negato tutti. I centocinquantamila bambini uccisi dalla legge 194 all'anno in Italia non sono un numero, sono essere umani, sono Marco, Matteo, Andrea, Carla, Chiara, Cecilia, Rita, Giuseppe...

La morte, quando ci tocca da vicino, non è più un fatto di cronaca, non è più un fatto lontano e casuale, non è più questione di sfortuna ma è un fatto reale, presente, eterno, personale... s a c r o. dobbiamo cercare di ridare alla morte, al dolore il proprio nome, la propria storia; dobbiamo inserire la morte nella vita di cui è morte e la vita è sempre personale, è sempre una storia unica e irripetibile. La morte è la fine di questa vita,

di questa avventura che era speranza che era amore che era la nostra storia. La morte è sempre la morte unica e irripetibile di una persona con un nome, una vicenda, tante relazioni...

Chi muore è uno di noi. Uno che potremmo essere noi. Per questo non possiamo condannarlo all'insignificanza e all'anonimato, proprio perché non possiamo accettare di essere ridotti a tale situazione. Dobbiamo assumerci la fatica di rivendicare l'identità di ogni morto; potrebbe anche essere un modo per affrontare più serenamente la nostra morte. Un modo per rendere la nostra morte effettivamente nostra e non una delle tante e piuttosto normale come tutto è normale.

4. Sofferenza

Della sofferenza possiamo parlare soltanto partendo da noi stessi, soprattutto dal significato che noi stessi le diamo. Ognuno ne parla come la vive, o come la rifiuta o come la nasconde. Nessuna risposta quindi, anche la più competente, ammesso che ce ne siano, può spiegare tutto. Nessuna risposta può essere significativa se non è una risposta che passa attraverso la nostra vita; se non accade questo, qualunque risposta resta solo un gioco linguistico che inevitabilmente apparirà insignificante nel momento in cui dovrebbe portarci significato e prospettiva.

Le sofferenze possiamo definirle come piccole morti quotidiane. È l'irruzione del nulla nella nostra vita.

- i. Il male, il dolore, la sofferenza e, tanto più la morte, si impongono a noi. E si impongono come assurdo, crudeltà... È vero che il male inevitabilmente si impone anche come limitazione della libertà. Però è anche vero che la libertà mantiene sempre una forza, una capacità di trascendenza su tutto quello che sembra imporsi a noi. Quindi anche nel dolore è in gioco la nostra libertà con la possibilità che ha, a partire da una situazione apparentemente insensata, di dare un significato a quell'assurdo che comunque deve subire e vivere. Ed è proprio in questa sfida che la libertà potrebbe trovare la via della propria riaffermazione proprio quando sembrerebbe menomata nelle sue possibilità. È quindi essenziale che l'uomo non rinunci mai, in nessuna situazione alla propria dignità che è la libertà, in grado di 'inventare' un senso anche nella apparente assenza di senso perché assenza di vita. E allora anche quella che potrebbe sembrare, ed effettivamente è, una assurdità, diventa portatrice di senso, di valore. È in questa donazione di senso a ciò che sembra insensato che io affermo la mia irriducibile peculiarità, il mio essere persona portatrice e creatrice di senso e di valori.
- ii. La sofferenza, il dolore è il limite contro il quale sempre ci imbattiamo. Il limite è qualcosa che si impone e che trascende la nostra coscienza. Ed è proprio questo limite che costituisce per ciascuno un invito alla trascendenza, o, almeno, alla propria trascendenza. E allora, dal dolore dovrebbe derivare la coscienza della necessità della lotta ad esso. Noi possiamo e dobbiamo lottare, anche se sappiamo, dato il nostro limite, che questo dolore, questo male non potrà mai essere del tutto superato od eliminato. Possiamo lottare contro il male, contro il dolore; di fatto però ci appartengono, sono parte costitutiva della nostra esistenza.
- iii. La sofferenza è una irruzione del reale nei nostri desideri e nelle nostre illusioni: la sofferenza demolisce la convinzione che la salute, la riuscita, l'amore, la felicità e tutte le cose buone sono acquisite definitivamente. La sofferenza ci mette di fronte al nostro limite, ci libera dalla presunzione dell'identità e della centralità nostra. La sofferenza ci mette di fronte alla creaturalità o, più laicamente, alla nostra radicale contingenza. La sofferenza, allora, potrebbe diventare occasione di assunzione libera, responsabile, attiva di questa limitatezza, di questa radicale contingenza. Potrebbe davvero essere occasione di liberazione, anche se liberazione per la povertà riconosciuta.
- iv. La sofferenza, quando è meditata a fondo, può anche poi diventare occasione di speranza e di conversione: speranza di liberazione dal male, dalla sconfitta, dall'incertezza e conversione reale verso qualcosa di altro, di non limitato, di non finito, di inaspettato. Grazie alla sofferenza, fatto quotidiano, sacro, fortunatamente non eterno, noi siamo messi continuamente di fronte alla vita ed alla morte, per chi vuole di fronte a Dio. La sofferenza ci pone di fronte alla due strade del Deuteronomio e ci impone di scegliere; e potrebbe, davvero, essere che solo grazie alla sofferenza noi riusciamo a scegliere effettivamente la vita (altrimenti data per scontata e mai realmente scelta con tutte le conseguenze della scelta).
- v. La sofferenza scalfisce direttamente il nostro innato desiderio di onnipotenza, di controllo su tutto, sui vari momenti e stadi della vita umana: per questo la sofferenza o è ignorata, o presentata solo per vantare soluzioni miracolose, oppure provoca allontanamento dai malati, dagli handicappati. Non possiamo quindi fare altro che liberarci dal sogno di onnipotenza per acconsentire a vivere con la sofferenza non per trovarvi un compiacimento, non per subirla ma per integrarla in un significato che è quello che vogliamo dare alla nostra vita, alla nostra felicità, alla morte. Parlare della propria sofferenza vuol dire cominciare ad accettare la realtà stessa della sofferenza. Conoscere questa realtà vuol dire cominciare a sperare e quindi tendere verso l'altro. Dare parola alla sofferenza del cuore, del corpo, dello spirito è un imperativo di vita che non è rassegnazione ma parlare della sofferenza vuol

dire guarirne. Non nel senso che non ci saranno più prove, dolori, separazioni o lutti ma nel senso che per lo meno non ci saranno più illusioni, sogni utopici, negazioni glaciali della sofferenza e quindi isolamento. La sofferenza, quando non si chiude su se stessa, apre le porte del significato della vita e della morte.

- vi. Ma contro la sofferenza si deve e si può lottare assieme alla sua accettazione. L'accettazione della sofferenza fa parte della lotta contro la sofferenza.
 1. La rassegnazione invece è una menzogna che comporta il deprezzamento di sé e dell'altro. "Cosa volete, alla mia età..." è svilimento di sé, è perdita di ogni rapporto con l'altro che non sembra meritare il mio impegno, la mia vita. La rassegnazione porta a fallimenti di ogni tipo, a rapporti sbagliati, a disturbi psichici, fisici, mentali e ci mette fuori dal mondo.
 2. Anche la ribellione, che è l'opposto della rassegnazione, è un'altra menzogna e spinge alla disperazione coloro che non hanno la fortuna di essere felici. Anche la ribellione non tiene conto dell'altro: "Non c'è proprio niente da fare!". L'altro è solo una presenza accidentale non una presenza significativa, non uno che potrebbe aiutare, non uno che ha fiducia in noi e che continua a sperare in un futuro per noi; siamo semplicemente e radicalmente soli e vogliamo la nostra solitudine e la nostra deresponsabilizzazione.
Che cosa vuol dire guarire da una sofferenza? Non vuol dire non soffrire più ma accettare di rinunciare a se stesso, significa permettere che cominci una vita diversa da quello che si era creduto: passare dalla cultura del dovuto a quella del dono, della responsabilità, della gratuità, della bellezza. Tutto ciò che crediamo essere dovuto (la salute, il denaro, l'amore, la bellezza, la riuscita) nasconde il rischio di esserci tolto e ci fa "possessori". Tutto ciò che crediamo di aver ricevuto in dono dalla vita (la salute, il denaro, l'amore, la bellezza) ci apre al senso di meraviglia e ci fa donatori. Tutta la nostra vita ci è indisponibile. Nulla ci è dovuto. Nulla è programmabile.
- vii. Fondamentale in questo lavoro attorno alla sofferenza è il rapporto con l'altro, soprattutto quando l'altro è il dono della persona amata, della persona con cui si è condiviso e si continua e si potrebbe continuare a condividere qualcosa che è significativo, anche la sofferenza stessa.

5. **Compatire,**

dal latino patire con, quindi il massimo della relazione contro il massimo della solitudine. Per guarire dalla sofferenza ci vuole l'altro. La compassione è quella che anzitutto chiama l'altro col suo nome e non col suo male. La compassione non si deve servire della sofferenza dell'altro per dimostrare la propria validità, vuol dire che non deve nascere dalla soddisfazione del nostro desiderio di curare. Anche perché non sarebbe un vero rapporto perché la compassione vive del rapporto che ognuno vi mette che è sia un rischio, sia una grazia. La compassione è ciò che rende all'altro accettabili e non prive di valore sia l'essenza della sua sofferenza sia l'idea della sua mortalità.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice 1999
- AA.VV., *Il dolore innocente*, Ancora 1999
- AA.VV., *Il male*, Raffaello Cortina editore 2000
- AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri 1998
- ANGELINI G., *La malattia, un tempo per volere*, Vita e Pensiero 2000
- ARENDT H., *La banalità del male*, Feltrinelli 1992
- CARACCILO A., *Nichilismo ed etica*, il Melangolo 2002
- COHEN S., *Stati di negazione*, Carocci 2002
- CONCILIUM, *Dov'è Dio? Un grido nella notte oscura*, Queriniana 4, 1992
- CREDERE OGGI, *Affrontare il dolore*, edizioni Messaggero Padova, n. 113, 5, 1999
- CURI U. (a cura di), *Il volto della Gorgone* (Bruno Mondadori)
- CURI U., *Endiadi*, Feltrinelli 1995
- DI GIOVANNI A., *Il dolore*, La Scuola 1988
- EMO A., *Il Dio negativo*, Marsilio 1989
- FERRETTI G. (a cura di), *La Ragione e il Male*, Marietti 1988
- B. FORTE – V. VITELLO, *La vita e il suo oltre*, Città Nuova 2001
- GALIMBERTI U., *Orme del sacro*, Feltrinelli 2000
- GUARDINI R., *Dostoevskij*, Morcelliana 1995
- JABÈS E., *Il libro delle interrogazioni*, Marietti 1988
- JANKÉLÉVITCH V., *Pensare la morte?*, R. Cortina Editore 1995
- JANKÉLÉVITCH V., *Il male*, Marietti 1820, 2003
- JASPERS K., *Cifre della trascendenza*, Marietti 1990
- JASPERS K., *Del tragico*, SE 1996
- JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo 1989
- KIERKEGAARD S., *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in Enten-Eller, II tomo, Adelphi 1990
- LANDSBERG P.-L., *Il silenzio infedele*, Vita e Pensiero 1995
- LÉVINAS E., *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Boock 1996
- LEWIS C. S., *Diario di un dolore*, Adelphi 2002
- MARTINI C.M., *Cattedra dei non credenti*, Rusconi 1992
- MELCHIORRE V., *Al di là dell'ultimo*, Vita e Pensiero 1998
- MELCHIORRE V., *Ethica*, Melangolo 2000
- MONTAIGNE, *Saggi*, Adelphi 1992
- NATOLI S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli 1986
- NATOLI S., *I nuovi pagani*, il Saggiatore 1995
- NATOLI S., *Libertà e destino nella tragedia greca*, Morcelliana 2002
- PAREYSON L., *Dostoevskij*, Einaudi 1993
- PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995
- PER LA FILOSOFIA, Anno XIII n. 36, 1996 *La sofferenza e la morte*
- PER LA FILOSOFIA, Anno XVII n. 48, 2000 *Dio e il male*
- PORTINAI P. P. (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi 2002
- REALE G., *Corpo, anima e salute*, Raffaello Cortina Editore 1999
- RELLA F., *Figure del male*, Feltrinelli 2002
- RICOEUR P., *Il Male*, Morcelliana 1993
- SCHELER M., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, LDC 1983
- SERTILLANGES A. D., *Il problema del male*, Morcelliana 1951
- SEVERINO E., *Lezioni sulla politica*, Marinotti 2002
- STEFANI P., *Dies irae*, il Mulino 2001
- VENTURINI N., *Perché il male?*, Rubbettino 2000.
- VERNANT J.-P., *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina Editore 2000
- VIGNA C., a cura, *La libertà del bene*, Vita e Pensiero 1998
- VITIELLO V., *Il Dio possibile*, Città Nuova 2002