

IL MALE

Introduzione

- 1) Il male esiste; sembra una ovvietà, ma non è detto.
- 2) Si mimetizza sempre, perché non può apparire immediatamente come male. Si diffonde in forme sempre nuove (di qui la difficoltà di controllarlo) e tende a diventare sistema.
- 3) È sempre eccessivo, almeno quando capita a noi.
 - ♦ Perché tanto male? perché tanta sofferenza?
 - ♦ e ancora perché il giusto sofferente? e più originariamente perché la sofferenza degli innocenti?
- 4) *Unde malum?* Da dove viene il male?
 - ♦ Dobbiamo rassegnarci all'imperscrutabile disegno di Dio? «Molte teodicee, con poche variazioni, danno a questa domanda risposte che non soddisfano se non i loro autori (ma li soddisferanno veramente?) e gli amanti di letture amene. Quanto agli altri, le teodicee causano fastidio, e quest'irritazione è direttamente proporzionale all'insistenza con la quale il problema del male assilla ogni individuo. E quando questo problema assume per noi l'importanza che ebbe, ad esempio, per Giobbe, qualunque teodicea apparirà sacrilega. Agli occhi di Giobbe, ogni tentativo per "spiegare" le proprie sventure non faceva che aggravarle; egli non sapeva che farsene delle spiegazioni, delle risposte e delle consolazioni ... Ci sono domande il cui significato risiede precisamente nel fatto che rifiutano risposta, perché le risposte uccidono le domande...»¹.
 - ♦ Possiamo accontentarci, come spiegazione,
 - della malvagità dell'uomo, della sua libertà cattiva per cui il male ci sarà sempre?
 - della sua finitezza (omnis determinatio est negatio)?
 - dell'assolutizzazione del suo istinto di sopravvivenza?
 - ♦ Dobbiamo ricorrere a una spiegazione politica? Il potere come fondato sul dolore che causa?
 - ♦ Oppure dobbiamo prendere atto dell'incomprensibilità di questo dato misterioso; e se incomprendibile anche in aggirabile? Quindi abbandonarci alla rassegnazione, al cinismo, all'astio nei confronti di chi illusoriamente vorrebbe cambiare?
 - ♦ O dobbiamo accontentarci del moralismo per cui il male non è che il castigo per una colpa per cui a noi resta l'impegno alla purificazione, alla penitenza? cadendo in questo modo nel più piatto individualismo.
- 5) Di che male parliamo? Tendenzialmente parliamo del male che ha a che fare con l'uomo, con la sua libertà... Non prendiamo in considerazione l'enigma della negatività presente nelle forze della natura. Anche se abbiamo presente Rom. 8, 22 «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» e la consapevolezza della responsabilità dell'uomo e che l'uomo deve assumersi nei confronti del creato.
- 6) Quando parliamo di male è ovvio che immediatamente pensiamo anche al bene. Come quando pensiamo al male pensiamo per un verso alla morte e per un altro alla vita. Esiste una correlazione tra i quattro termini? possiamo far corrispondere vita e bene da una parte e morte e male dall'altra?
 - ♦ Vita e morte dipendono dalla adesione al bene; per cui sembra essere questo determinante (una vita senza bene è di fatto morte; come si può accettare la morte per la vita).
 - ♦ Le realtà a cui i quattro termini fanno riferimento sono sempre interconnesse e sono sempre coinvolte per cui è impossibile separarle nettamente.

Pensabile? Dicibile?

- 1) Perché parlarne?
 - ♦ Per pessimismo? Per gusto necrofilo, per gusto delle tinte forti? Per esorcizzarlo? Perché ormai si chiacchiera di tutto (cfr. Heidegger)?

¹ L. ŠESTOV, *Atene e Gerusalemme. Saggio di filosofia religiosa*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005 p. 1049

- ◆ Perché è in gioco il senso della vita; forse il senso di tutta la realtà. Diventa un problema metafisico: il problema del confronto essere e non essere, del senso, della possibilità del non essere.
- ◆ È un problema etico. È in gioco il nostro fare il bene. Ha senso impegnarsi a fare il bene? Ha possibilità di realizzarsi? Come confrontarsi con il male? Possibile configgerlo?
- ◆ È un problema politico. Che relazione esiste tra potere e male? Ora, se del potere abbiamo bisogno per vivere in società, il male è intrascendibile? Il potere diventa male? Usa il male per il bene? Noi che relazioni dovremmo avere con il potere?
- ◆ È un problema religioso. Noi vi accenneremo solo nella misura in cui potrebbe incontrare la filosofia. È il problema del rapporto Dio – male. È il problema della redenzione che dovrebbe essere redenzione da ogni tipo di male.

2) Dobbiamo, anche se il male sembra irriducibile alle nostre categorie, cercare di formulare quello che in qualche modo riusciamo a cogliere di questo mistero.

a) Incontreremo ancora un primo problema: il male è privazione, è forza di negazione, al limite, nella morte diventa l'affermazione del nulla. Ma noi possiamo pensare il nulla?

- ◆ Il pensiero dà forma, coglie la forma: se il dolore, male è negazione è anche negazione della forma; quindi non è pensabile e quello che pensiamo non è male, dolore; il dolore è smisurato.
- ◆ Parlare è giudicare. Ma, nel caso del male, dove troviamo il metro di giudizio? Del resto, nella nostra epoca di relativismo incondizionato, è possibile trovare un condiviso metro di giudizio, o è solo una illusione consolatoria?

Il metro di giudizio dovrebbe essere assoluto. Quindi, per valutare i singoli mali, ci dovrebbe essere un male assoluto (è la funzione di Satana? Però anche il male assoluto è comprensibile solo in relazione al bene assoluto; e anche viceversa. Allora Dio è comprensibile solo in relazione a Satana?). Solo che noi nella nostra finitezza non possiamo sperimentare il male assoluto.

O dobbiamo accontentarci di giudicare confrontando tra loro mali che sappiamo relativi? Forse escludere il male assoluto potrebbe farci capire che anche Auschwitz è relativo e, quindi, non tranquillizzarci sulle possibilità del male e non rendere irrilevanti altre forme di male.

- ◆ Il male è sempre e solo mio (non posso parlare dell'abisso in cui cadono gli altri: cfr. Primo Levi). Come potrebbe essere universalizzabile (visto che il pensiero procede per universalizzazioni) la morte, il dolore, la sofferenza, la follia? Innanzi tutto essi isolano dalla totalità degli altri uomini. La solitudine assoluta è la condizione dell'uomo nel dolore e questa solitudine non potrà mai essere compresa e universalizzata. Il male è sempre il mio male, il tuo male: ma, allora, è ineffabile?
- ◆ Possiamo parlare solo universalizzando. Tant'è vero che noi parliamo di male e questa parola racchiude in sé tutti i possibili e diversi mali. Non si rischia in questo modo di appiattire tutti i mali e, quindi, di contribuire al male?
- ◆ Del resto universalizzare il dolore significa di fatto renderlo necessario e, quindi, è giustificarlo. Parlare del male ad e di Auschwitz, non significa già la pretesa di comprenderlo, di 'normalizzarlo', di trovarne le giustificazioni?

Il fatto che il dolore non sia giustificabile, comprensibile, non significa che non abbia una sua verità; ma è una verità non categorizzabile. Šestov afferma: «La verità non solo esiste, ma vive, e non è mai uguale a se stessa, e non è neppure simile a se stessa»

«Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri... Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgona, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i 'musulmani', i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione... Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi, appunto; ma è stato un discorso per "conto di terzi", il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate in proprio. La demolizione condotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte. I sommersi anche se avessero avuto carta e penna, non avrebbero testimoniato, perché la loro morte era cominciata prima di quella corporale. Settimane e mesi prima di spegnersi, avevano già perduto le virtù di osservare, ricordare, commisurare ed esprimersi. *Parliamo noi in vece loro, per delega*»².

b) Pensare il male – questa è l'opinione della mistica del lontano Oriente, in particolare di quella induista – significa pensar male: l'uomo dovrebbe rivolgere il suo pensiero al divino e al divino soltanto, cioè unicamente al bene. La contemplazione del bene renderebbe non più percepibile e nemmeno

² P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1991, p. 64. Corsivo mio.

meritevole di tematizzazione il male e, assieme al male, le sue manifestazioni più evidenti, la debolezza, la fragilità, la caducità, la malattia, la sofferenza e la cifra riassuntiva di tutte queste dimensioni, quella che Paolo ha chiamato l'ultimo nemico, cioè la stessa morte. L'Oriente interpreta questa ferita negandola, valutando cioè il dolore alla stregua di un'illusione, funzionale alla costruzione di quell'ulteriore illusione che è la soggettività personale; un'illusione che riuscirebbe ad ingannare solo le anime più semplici, ma non quelle sapienti, che saprebbero e dovrebbero elaborare tecniche idonee a sconfiggere l'illusione e a trascendere per ciò stesso l'individualità.

- c) Per noi però, che non siamo orientali, non pensare al male è impossibile. La rivelazione ebraico-cristiana ha impresso un segno indelebile sulla cultura occidentale, che va ben al di là del suo portato confessionale; l'Occidente non crede nel divino (ma tutt'al più in un ventaglio di "valori"), ma crede in Dio, come Logos, cioè come supremo principio di intelligibilità del reale. E crede in Gesù Cristo, che è Dio: crede cioè (anche in questo caso al di là della valenza confessionale che ha questa "fede") nella croce, nella tragica realtà del male, una realtà che non può essere rimossa da ontologie parmenidee, ma esige – come ha perfettamente compreso Kant nella Religione nei limiti della mera ragione – di essere interpretata.

Inoltre, l'Occidente, proprio perché ha sempre creduto nell'irriducibile realtà della persona individuale, ha sempre voluto prendere il male sul serio.

- d) Potrebbe anche essere che pensiero e dolore nascano assieme; che nasca dal dolore la propria coscienza. Il sapere (cfr. Platone e Aristotele) nasce dallo stupore che, a sua volta, provoca anche dolore e nasce dal dolore. È proprio di fronte a questo dolore che prendiamo coscienza di noi stessi e che ci poniamo le domande di senso per poter in qualche modo distanziarci da questo stesso dolore. Come nel Prometeo incatenato il vero dono di Prometeo ai mortali non è tanto il fuoco quanto la possibilità del pensiero: li fa padroni della loro mente (phrenòn epebolous): "Dapprima essi vedevano, ed era un vano guardare; ascoltavano ma senza udire; simili alle forme dei sogni trascorrevano la loro lunga esistenza confusi e senza meta". Prima un'esistenza gravata dal dolore, ma come puro peso, come un'inesplicabile oppressione (pèmata) quale può gravare sulla mente di infanti, poi un dolore con-saputo e in questo con-sapere, nella coscienza, la possibilità di dargli una misura. In questo spazio che si è liberato, in questa semplificazione del pensiero non più in balia di una moltitudine di voci in quanto capace di piegarsi in se stesso (di riflettere), nasce ogni tecnica, come arte di rimediare al dolore. Se Techne è sempre più debole di Ananke, non lo è forse quella potenza che, come per dono, emerge nel gesto del syn-noein.

Eppure qui, nella rocciosa ostinatezza prometeica, si può intendere il gesto unico e irripetibile, il gesto che può essere soltanto reiterato, nel quale il pensiero affronta la smisuratezza del dolore. E' appunto nella reiterazione di questo gesto che sta la comunità dell'umano, come comunità di coloro che sono in attesa e in ricerca di una misura. Alla luce di una tale ricerca la natura stessa del dolore non appare più necessariamente come pura tirannia; nel nascere del dolore si intravede la possibilità stessa del bene, il senso della sua nascita paradossale: "Dolor autem – scrive Agostino - [...] sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis" [De Natura Boni, 20]. Parafrasando lo Hölderlin di Patmos (e qui la parafrasi non è certo innocente), potremmo concludere dicendo che là, nel difficile luogo (apora porimos) nel quale il dolore ha principio, a noi è dato scorgere in necessaria modestia - nella ricerca di un modus e dunque di una misura - la radice stessa del bene. Quanto si mostra in questo luogo è il gesto stesso della comprensione: quel puro afferrare il senso che precede ogni atto interpretativo e nel quale ogni interpretare ha termine.

Analogia

Se assumiamo che il male sia negazione, il male si dice in relazione a quello che esiste: vita, salute, benessere, relazioni....

Tutto quello che esiste si dice in molti modi; questo già per Aristotele. L'Essere è analogo. Si dice in molti modi anche se sempre in relazione a un principio fondamentale che per Aristotele è la sostanza.

Questa analogia è ulteriormente 'approfondita' da Tommaso con l'actus essendi.

Se il male è negazione dell'essere e il significato fondamentale dell'essere è la sostanza o l'actus essendi, allora il male radicale dovrebbe essere la morte come negazione dell'actus essendi o della sostanza, ma altrettanto radicale della morte è il privare di dinamismo la sostanza in quanto entelechia.

Allora il male radicale è l'immobilismo e la morte (e non è detto che coincidano). E tutti gli altri mali non sono tali che in riferimento a questo male radicale.

Se Dio è essere per essenza non potrà essere legato alla negazione dell'essere; quindi il male non dovrebbe toccare Dio. Dovrebbe riguardare tutto ciò che ha l'essere pur non essendo essere. Quindi le creature. E queste le dovrebbe intaccare in tanti modi in quanti si dice di esse l'essere. Per questo bisognerebbe specifi-

care di quale male si tratti. Ma questo è abbastanza ovvio in teoria, anche se in pratica è difficile riuscire a distinguere.

Allora, si tratta di comprendere la serietà di qualunque male (perché è sempre in relazione al male radicale, sempre porta morte); ma insieme di distinguere i diversi mali per non far confusione e, quindi, fare il male.

Allora dovremmo essere in grado di tener distinti: male ontologico o male cosmico, male fisico (e anche questo dovrebbe essere specificato) e male esistenziale; male morale, male intellettuale.....

Un discorso a parte meriterebbe il problema in Heidegger. L'Essere si ri-vela. E si ri-vela storicamente. Se quello che si mostra è il bene, allora il bene è sempre accompagnato da un qualche male; e tutto dovrebbe variare storicamente. Potrebbe essere vero; però in tutti i tempi la morte resta morte.....

Vita è dolore

- ◆ Poche righe da "Il Profeta" di Gibran SU GIOIA E DOLORE: «Allora una donna domandò: parlatemi della gioia e del dolore; ed egli rispose: la vostra gioia è il vostro dolore senza maschera, e il pozzo da cui scaturì il vostro riso sovente fu colmo di lacrime. Come può essere diverso? Quanto più in fondo vi scava il dolore, tanta più gioia voi potrete contenere. La coppa che contiene il vostro vino non è la stessa bruciata al forno dal vasaio? E non è forse il liuto che accarezza il vostro spirito il legno svuotato dal coltello? Quando siete contenti guardate in fondo al cuore e saprete che ieri avrete sofferto per quello che oggi vi rende felici. Tra voi alcuni dicono: la gioia è più grande del dolore, e dicono altri: il dolore è più grande, ma io vi dico che sono inseparabili. E una donna domandò: parlatemi del dolore; ed egli disse: il dolore è il rompersi del guscio che racchiude la vostra intelligenza. Come il nocciolo del frutto deve rompersi per esporsi al sole, così dovrete conoscere il dolore...Questo dolore è retto da una mano tenera e invisibile, la coppa che vi porge, sebbene bruci il vostro labbro, è stata fatta con la creta che il vasaio ha inumidito con le sue lacrime sante».
- ◆ In un'ottica di fede potremmo anche citare la lettera agli Ebrei (12, 5-7.11-13): «Fratelli, avete dimenticato l'esortazione a voi rivolta come a figli: "Figlio mio, non disprezzare la correzione del Signore e non ti perdere d'animo quando sei ripreso da lui; perché il Signore corregge colui che egli ama e sferza chiunque riconosce come figlio". È per la vostra correzione che voi soffrite! Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non è corretto dal padre? Certo, ogni correzione, sul momento, non sembra causa di gioia, ma di tristezza; dopo però arreca un frutto di pace e di giustizia a quelli che per suo mezzo sono stati addestrati. Perciò rinfrancate le mani cadenti e le ginocchia infiacchite e raddrizzate le vie storte per i vostri passi, perché il piede zoppicante non abbia a storpiarsi, ma piuttosto a guarire».
- ◆ Sono tentativi di comprensione, di giustificazione. Ma pare che non siano soddisfacenti proprio perché se è vero che a volte il dolore è via alla gioia, questa non è una necessità; il dolore spesso si esaurisce in se stesso e non produce niente se non negazione, annullamento. Anche la finale del libro di Giobbe è solo una apparente consolazione; i figli morti restano morti; e perché?

Esiste

Il male, lo sappiamo, è una realtà di cui tutti facciamo esperienza prima o poi, prima piuttosto che poi. Ma anche se tutti ne facciamo esperienza questa realtà appare misteriosa, inafferrabile, difficile da definire, incombe su di noi, non si lascia catturare.

- ◆ E' vero che il male può, deve essere eliminato. Se non si potesse, il male non toccherebbe la nostra coscienza morale. Il male è un "no", che noi sentiamo nel profondo di noi stessi, è un "no" che è quasi il riflesso di una voce che ci trascende, come se fosse il principio stesso della vita o Dio, se vogliamo chiamarlo così, a dire questo "no, non deve essere". Dunque, se questo "no" ha un senso, il male deve poter essere eliminabile. Ciò non toglie che noi la potenza del male l'avvertiamo come qualche cosa che sempre, comunque, incombe, incombe sull'uomo, qualunque cosa faccia, qualunque sia la sua capacità di eliminarlo.
- ◆ Ma è proprio così semplice? Il male è sempre in relazione a un bene di cui sarebbe negazione. Ma Nietzsche ci rende avvertiti sul fatto che non è poi così scontato che il bene sia bene e il male male. Potrebbero essere solo frutti di un nostro modo di interpretare la realtà, potrebbero avere una genesi caratteriale, o culturale.... Ed è su questa posizione che sembra attestarsi il pensiero debole e il nihilismo. Tutto è interpretazione e ciò che noi consideriamo male è solo frutto di un nostro pregiudizio; per cui basterebbe cambiare punto di vista, oppure basterebbe assumere una posizione dionisiaca e porsi "al di là del bene e del male".

Proprio da qui potrebbe partire la convinzione che il male non esiste.

a) Ed è l'atteggiamento tipicamente moderno di chi rifiuta, per l'appunto, e con delle buone ragioni, la dimensione religiosa del male, attitudine che, a ben vedere, se si volesse analizzare a fondo, porterebbe a non fare nemmeno più uso del termine "male"! Perché svolgendo questo tipo di argomentazione fino in fondo sarebbe più giusto arrivare a parlare di *limiti della condizione umana*. La condizione umana è, infatti, limitata. Siamo destinati a morire. Il male è una figura, così come la malattia, appartenente alla morte, e la morte fa parte della vita! Come è pensabile la vita senza la morte? Dunque il male è parte integrante di un processo che vive dell'importanza del male stesso, che si basa anche strutturalmente sul male. E quindi il male non potendo essere *abolito* e anzi essendo necessario, come possiamo dire che ci scandalizza? Ma non ci scandalizza affatto! Potremmo addirittura porre la domanda: ma chi è l'uomo per lamentarsi per il fatto di soffrire, per il fatto di avere una vita non soddisfacente, e così via? Viva e sia contento della luce e del sole, sia contento di ciò che ha avuto!

- ♦ Ecco, questa è una concezione tipicamente moderna, irreligiosa, ma che, forse, possiamo ritrovare anche nel mondo antico confrontando paganesimo e cattolicesimo. Il paganesimo appunto non avrebbe potuto mai concepire lo "scandalo del male". Lo scandalo del male è un concetto, una nozione, tipicamente cristiana. Perché per il cristiano l'uomo non è un essere naturale, un'ombra sulla scena della vita che traccia una breve parabola ed è destinata, a scomparire, a dileguarsi. L'uomo per il cristiano è figlio di Dio per mezzo del battesimo, e in quanto tale chiede ragione a Dio di tutto quello che gli accade, così come Dio chiede ragione all'uomo di tutto quello che l'uomo compie sotto il sole. Questo rapporto, che scavalca la Natura, e che mette l'uomo e Dio direttamente in contatto tra loro autorizza a vedere nel male qualche cosa di scandaloso, perché, per l'appunto, agli occhi di Dio il male è scandaloso, mentre a quelli della Natura esso è semplicemente il verificarsi di una circostanza materiale. Tolto di mezzo Dio anche lo "scandalo" è eliminato. E allora a quel punto non resta che dire: il male fa parte della vita cerchiamo di limitarne i danni.
- ♦ Quella greca o neopagana assomiglia tanto a una soluzione di tipo stoico. Potrebbe anche essere affascinante, però rischia d'essere disumana. Nel momento in cui il male, il dolore, la morte ci toccano da vicino o nella nostra stessa persona è difficile fare ricorso alla natura. Resta, anche se inespresso, il chiedersi il perché? E la naturalità sembra non essere soddisfacente come risposta.
- ♦ Decisivo in questo passaggio è che il dolore giunge a pesare, a farsi globale pervadendo il soggetto, nel momento stesso in cui afferra la facoltà rappresentativa. Il dolore non è, allora, solo un accidente della nostra esistenza, ma diventa la nostra esistenza; il dolore ha la forza di devastare tutta l'esistenza al di là degli sforzi della ragione di relativizzarlo. E nel momento in cui il dolore si fa pervasivo in virtù della circolarità inflattiva che si è innescata tra la sua origine (il suo carattere di ferita) e la sua rappresentazione, proprio allora appare difficile prendere distanza da esso. Difficile appare insomma la possibilità di rappresentarlo, di metterlo nella giusta prospettiva. Si potrebbe anche dire che nel dolore giunge a manifestarsi con una buona dose di naturale ironia la potenza dell'oggettività su ogni illusione pan-prospettivistica. Ed il colmo dell'ironia sta nel fatto che ciò avviene proprio nel corpo del soggetto (e, dunque, se seguissimo lo *Zarathustra* di Nietzsche nella sua grande ragione).
- ♦ Messo a distanza come oggetto di una qualche *theoria* il dolore forse non è più tale, è il ricordo di esso.
- ♦ Rispetto al neo – paganesimo per il quale il male è solo un fatto naturale, il cristianesimo è un'altra cosa. Il cristianesimo "scavalca" la Natura e mette l'uomo in rapporto diretto con Dio. Siamo ancora in grado di farlo? Lo vogliamo fare? Ebbene, questo dipenderà dalla fede dell'uomo. Qualcuno deciderà se credere o meno. Vogliamo, o non vogliamo chiamare in causa Dio e chiedere a Dio ragione del male? Questo significa andare al di là della dimensione puramente naturale del problema. Tutto questo potrebbe essere (ed è l'accusa fatta dal neo paganesimo) per orgoglio: l'uomo non si rassegna ad essere ente tra gli enti, naturale come essi e pretende chissà quale spiegazione perché non sa rassegnarsi a quello che effettivamente è. Potrà anche essere. Ma, forse, questo orgoglio sarebbe più giusto chiamarlo la nostra dignità, la dignità dell'uomo che è consapevole di essere un essere naturale ma di essere anche qualche cosa di infinitamente "speciale", qualche cosa di "diverso", comunque, dalla Natura.

b) Il problema è che alla negazione del male potrebbe portare, anche se indirettamente, pure una certa teologia o filosofia. Qui l'esempio massimo potrebbe essere Hegel con la forza e la necessità del negativo come momento dialettico per la realizzazione del bene. Ma ogni teologia (o filosofia) che vede il male come momento per l'affermazione del bene cade nello stesso errore di rendere solo apparenza il male, di vanificarlo. Ma a questo punto anche la croce del Cristo viene annullata.

- c) Come si diceva prima, ogni giustificazione del male rischia di annullarlo. Trovare la giustificazione significa trovare la ragion d'essere; ma non è possibile trovare una ragion d'essere per qualcosa che è nulla, forza nullificante, forza di negazione. Sostanzialmente ateismo (il male nega Dio) e teodicea (elemento consolatorio) hanno una comune radice gnostica: dare una giustificazione, ridurre il male entro le nostre categorie.
- d) Il male esiste e non è nostra interpretazione. È un dato oggettivo. È un male che non esiste in vista di nessun fine e non è assolutamente pura interpretazione: e a dirci che c'è
- ♦ È il corpo
 - ♦ Il disagio o il dolore psichico

Estetica

Il male sembrerebbe che non si lasci catturare dalle nostre categorie. Sembra essere un mistero (e questo potrebbe in qualche modo aver a che fare con il mistero fontale di Dio? O dell'Essere?).

Però noi non possiamo accontentarci di questa affermazione. Proprio perché la nostra dignità sta nel pensiero non possiamo non cercare di pensare ciò che, eventualmente e di fatto, potrebbe essere un attentato alla nostra dignità, alla nostra capacità di pensare.

E allora che cosa se non l'arte, dove se non nell'arte, cercare una qualche luce? Chi, se non gli artisti, i grandi artisti, ma anche i piccoli artisti, hanno saputo dare figura, dare voce a questa manifestazione di una forza, di una potenza così inquietante come la potenza del male?

Non solo letteratura; pittura, musica....

Dio e il male.

Boezio nel suo *De consolatione philosophiae* (I, v): *Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*

- 1) Questa domanda non fa altro che rendere comprensibile il paradosso di Epicuro. Il paradosso si basa su alcune domande (anche rese affermazioni), attraverso le quali Epicuro procede per gradi fino a rendere, appunto, paradossale il concetto di Dio.

Le domande sono le seguenti;

- ♦ Dio vuole impedire il male, ma non può? (Dio non risulterebbe onnipotente, e ciò non è possibile).
- ♦ Dio può evitare il male, ma non vuole? (Dio risulterebbe cattivo, e ciò non è possibile).
- ♦ Dio non può e non vuole evitare il male? (Dio risulterebbe cattivo e impotente, e ciò non è possibile).

« La divinità o vuol togliere i mali e non può o può e non vuole o non vuole né può o vuole e può. Se vuole e non può, è impotente; e la divinità non può esserlo. Se può e non vuole è invidiosa, e la divinità non può esserlo. Se non vuole e non può, è invidiosa e impotente, quindi non è la divinità. Se vuole e può (che è la sola cosa che le è conforme), donde viene l'esistenza dei mali e perché non li toglie? »
([Epicuro](#) - frammento 374). Dio può e vuole; ma poiché il male esiste allora Dio esiste ma non si interessa dell'uomo. Questa è la conclusione alla quale giunge Epicuro al termine di queste ipotesi.

- 2) Che rapporto Dio – male?

- ♦ C'è un modo "banale" di impostare il problema del rapporto male – Dio. È il modo ovvio, più immediato. Quello che tende a mettere un *aut aut* tra Dio e il male. "O c'è Dio - si dice - o c'è il male". Se c'è Dio non ci può essere il male, se c'è il male è la prova che Dio non esiste, perché se Dio esistesse come potrebbe tollerarlo il male. Se c'è il male non c'è Dio e viceversa....
- ♦ Però potrebbe essere proprio il contrario: perché il male è un problema? Perché c'è Dio. Salvare la serietà del male è anche salvare Dio. Il male si pone come problema di fronte a chi e a che cosa? Per chi appare come uno scandalo assoluto? Di fronte a chi e a che cosa se non di fronte a Dio, ed al problema stesso della sua esistenza? Allora il male e Dio sussistono e cadono, come dilemmi, insieme. Tanto è vero che, tolto di mezzo il problema di Dio, il male stesso perde di forza, e, al massimo, si impone alla visione dell'uomo nel senso di una *fatalità*. La vita mortale è quella che è, e porta con sé non tanto il "male", (infatti non si parla più del male), quanto la sofferenza, il dolore, la morte. E si dice: tutto questo fa parte della vita! Dunque non resta che accettare questa negatività. Si parla di *negatività* piuttosto che del male. Si parla di negatività e attraverso il concetto di "negatività" si negano insieme il male e Dio.

Perché ci sia il male, ci deve essere il bene. E' di fronte al bene e di fronte a qualche cosa come un assoluto dover essere che il male appare scandaloso. Se questo assoluto dover essere non fosse neppure pensabile, non ci fosse, abitasse in un suo cielo remoto, al di là della nostra esistenza, allo-

ra il male non sarebbe così scandaloso. Il male è scandaloso, il male fa male, potremmo dire, proprio di fronte a questo assoluto paradigma, a questa misura. Da questo punto di vista dovremmo dire che il male e Dio stanno e cadono insieme. C'è Dio e dunque c'è il male, c'è il male e dunque siamo costretti a pensare a qualche cosa come a un Dio a cui chiediamo una risposta. Viceversa non c'è Dio e non dico che non ci sia il male, ma il male finisce col perdere la sua virulenza, la sua scandalosità.

"Come può entrare la filosofia in questo circolo chiuso di Dio e male? Poiché non vi è altro accesso se non attraverso un salto, essa non può, ancora una volta, provare nulla né convincere di nulla, e tuttavia può, mostrando il circolo, far vedere qual è la posta in gioco: nella negazione di Dio sono messi in gioco il riconoscimento del male e la resistenza ad esso, nella negazione del male sono messi in gioco il riconoscimento di Dio e la fede in lui"³. Negare e affermare Dio e il male vanno insieme.

- ♦ La prima risposta, che porta all'ateismo, non è del tutto banale e non è possibile sottovalutarla, non è possibile non passare per la sua esperienza. Diceva appunto Dostoevskij che l'ateismo è il penultimo gradino prima della fede. L'ateo sta sul primo gradino della *kenosis*, ossia dello svuotamento dall'uomo "vecchio", che corrisponde al primo gradino verso la salvezza. E chi non ha fatto esperienza dell'ateismo, cioè del rifiuto di Dio, del rifiuto di credere che Dio sia colui che dà la risposta a tutte le domande dell'uomo, e che sia colui che risolve tutte le questioni, si priverà di una tappa fondamentale per poter riacquistare in pieno la propria fede, e ottenere in questo modo, la salvezza. Solo colui che ha rifiutato il suo sì, il suo assenso a questo Dio "tappabuchi", è in grado di capire qualche cosa in più su Dio stesso. E certo è in grado di capire qualcosa in più anche sul male.

- 3) Una via, problematica ma interessante, per cercare di capire, senza sottovalutarlo, il male e il suo rapporto con Dio potrebbe essere quella intrapresa da Schelling e, più recentemente, da Pareyson e dai suoi discepoli⁴. Questa porterebbe a una concezione in un certo senso *ontologica* e avrebbe il vantaggio di superare la concezione del male come privazione, concezione che non sembrerebbe in grado di salvaguardare tutta la drammaticità del male stesso.

Il male non è semplicemente il risultato di un "errore", non è neppure soltanto il risultato di una scelta dell'uomo, è qualcosa di ben più originario. "Ontologico" in fondo è sinonimo di *originario*. È così originario il male che quando ci interroghiamo su quale sia la sua origine, da dove venga, ci ritroviamo innanzi a tutta la drammaticità della domanda che ha posto, in tutta la sua forza, Agostino di Ippona. Quando ci chiediamo "da dove viene il male" non riusciamo a trovare in realtà un'altra risposta che sia Dio. Da Dio non come *autore* del male, ma come colui che lo pone sia pure escludendolo.

- ♦ Nel male noi avvertiamo qualche cosa come un grande *no*, un grande rifiuto. Questo perché noi non pensiamo solamente al male che noi uomini patiamo, soffriamo, ma alziamo pure il nostro sguardo a una dimensione più ampia. Il male che noi patiamo è qualche cosa di cui chiediamo ragione; e a chi se non a Dio? Ma questo chiedere ragione a Dio del male che vediamo, soffriamo, o che facciamo, è soltanto il segno di una limitatezza dell'uomo, di un bisogno di trovarne una causa esterna, di mettersi l'animo in pace, o è qualche cosa di più?
- ♦ E allora esaminiamo il senso di questo *no*, di questo "non deve essere". Questo grande "no" sembra davvero attraversare terra e cielo, sembra essere non soltanto qualche cosa che guarda il mio interesse, il mio essere-nel-mondo così e non in nessun altro modo, ma sembra riguardare l'*essere stesso*. Infatti diciamo: no, non deve essere. Avvertiamo nell'essere qualcosa come una radicale imperfezione, come se l'essere non fosse quello che dovrebbe e come se nell'essere ci fossero delle cose che non dovrebbero essere e non ci fossero quelle che invece dovrebbero essere. Questo è il "no", il "no metafisico", il "no" che sentiamo presumere quando poniamo la domanda a Dio: perché? Perché c'è questo? Perché questo succede? Come è potuta avvenire una cosa del genere? Come è potuta avvenire? Ma questa domanda la poniamo sullo sfondo di quel: *no, non deve esserci*. Chi l'ha detto che il mondo, originariamente, non doveva essere fatto così, ma in un altro modo? Chi se non un principio metafisico? Chi se non Dio stesso? Dio dice *no* e dicendo *no esclude*, e quindi "pone - escludendo" qualche cosa come il male. Dio dice no al male. Dio non è cultore del male anzi, è colui che lo esclude. Egli dice "no non deve essere così" ma escludendolo lo *pone* come un'ombra che c'è a partire dall'originario *no* detto da Dio. Questa è la *originarietà* del male, il suo carattere ontologico, il suo carattere metafisico.

³ CIANCIO, *Del Male e di Dio*, Morcelliana 2006 p. 131

⁴ SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, ed. it., Bompiani, Milano 1996; PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi; PAREYSON, Dostoevskij, Einaudi; C. CIANCIO, *Del male e di Dio*, Morcelliana 2006

- ♦ Questo, assolutamente, non significa trovare un capro espiatorio, trovare un principio a cui attribuire la causa del male: questo è il concetto del *Dio che è morto*. Certo un tempo si pensava a Dio precisamente come a quell'Essere o a quel Principio nel quale era possibile riconoscere la ragione di tutte le cose e quindi anche la ragione del male. Il male in realtà, in quella prospettiva, non aveva veramente alcuna ragione logica alle sue basi. Era soltanto un modo di vedere dell'uomo. Era l'uomo che credeva male ciò che in realtà era soltanto un'ombra o qualche cosa destinato poi a produrre un bene maggiore e così via. E' proprio vero che questo Dio è morto. E tuttavia il Dio che è morto, il Dio come ragione di tutte le cose, non ha lasciato dietro di sé un cielo vuoto, non ci costringe a volgere gli occhi in terra e a ragionare soltanto in termini terreni, perché in termini terreni se portiamo a fondo il nostro ragionamento, alla fine dovremmo dire che del male, classicamente inteso, non ne resta più nulla. Certamente noi soffriamo, peniamo, moriamo. E tuttavia questo non è il male, questa è la naturale condizione umana. Ma se questa è la condizione umana, allora lasciamo stare quello sfondo metafisico, e non parliamo più del Male, con la "m" maiuscola. Il male è un'altra cosa. È il tentativo di tenere testa alla coscienza su quel "no" di cui si parlava prima. Che è tutto imperniato su un rifiuto radicale, trascendentale: *No, non deve essere*. Non deve essere che cosa? Non tanto il mio male, il tuo male, ma il male - in - sé. Osiamo tenere desta la coscienza sulla necessità di dire "no". Abbiamo memoria di questo "no" detto una volta per tutte all'origine del tempo, all'origine della storia, da qualcuno? Se perdessimo questa memoria non perderemmo qualche cosa di assolutamente prezioso, qualche cosa che ci permette di vedere nel male ciò che eccede l'esperienza dell'uomo e quindi ciò che è alla base del suo interesse, della sua limitatezza, del suo essere qui in un certo modo piuttosto che in un altro e così via? Davvero possiamo rinunciare al riferimento a quel "no" originario? Questa è la domanda decisiva.

4) Altra via 'suggestiva', per quanto problematica potrebbe essere quella di Philippe Nemo⁵.

- ♦ Il male è sempre eccessivo. Proprio perché eccessivo va oltre le nostre dimensioni. Quindi sembra aprire necessariamente a qualcosa di ulteriore, alla trascendenza e a un Tu. Apertura a una trascendenza che non è pensata e non è pensabile. Se fosse pensata sarebbe a nostra dimensione e si ridurrebbe a immanenza. Con il male ci troviamo di fronte a una trascendenza "subita", una trascendenza "patita" dall'eccesso del male; una trascendenza in qualche modo "oggettiva". Il male, allora, porta con sé un'apertura che non è del pensiero e non è riducibile a pensiero. Il pensiero, nel libro di Giobbe, arriva solo alle formulazioni ingiuste dei tre amici. Il dolore, tra l'altro, isola e in questo modo rende impossibile il discorso; toglie senso alle parole, le rende insignificanti, e rende insignificante qualunque discorso⁶.
- ♦ Ci troviamo di fronte a una trascendenza che si impone nella concretezza del male. Una trascendenza che urla nel dolore del corpo e dell'anima. È qui che nasce la prima domanda della filosofia che non è quella di Leibniz (perché l'essere e non piuttosto il nulla) ma: perché il male e non piuttosto il bene? È questa domanda che ci pone immediatamente al di là dell'essere. Quindi la differenza ontologica è preceduta da quella tra bene e male.
- ♦ Il pericolo da cui non si salvano gli amici di Giobbe è quello di voler trovare una spiegazione, una giustificazione che in quanto tali non possono non essere a nostra dimensione, a dimensione di immanenza, quindi togliendo la dimensione trascendente al dolore. È la soluzione della tecnica (es. psicanalisi): il male sarebbe causato da un disordine che il soggetto non sa riconoscere; disordine che però gli amici e la psicanalisi sarebbero in grado di riconoscere e quindi di togliere ristabilendo l'ordine. Solo che quello che sanno gli amici e la tecnica, lo sa e lo vede anche Giobbe; non esiste contrapposizione tra di loro. E proprio perché lo sa, per lui il male è incomprendibile: esiste anche senza disordine.⁷
- ♦ A Giobbe il male sembra essere una situazione imprescindibile. Ci precede da sempre e proprio per questo non possiamo non peccare. Il nostro sembra essere un mondo alla rovescia; solo che Dio non interviene a raddrizzarlo⁸.
- ♦ Il male non proviene dal mondo; rinvia a Dio. Un Dio che non è una neutrale legge della natura, ma un Tu, uno che è interessato a me perché mi ha fatto esistere e mi fa soffrire anche senza perché proprio perché è libero e potrebbe anche fare altrimenti; non è un destino neutro. È Intenzione. Ma perché l'uomo, Giobbe, è oggetto di questa intenzione? È per questa Intenzione che esiste la mia anima e non si perde come cosa qualunque nel e del mondo. L'Intenzione ci cerca; questo è il moti-

⁵ *Giobbe e l'eccesso del male*, Città nuova 2009

⁶ Id. 44 – 45

⁷ Id. cap. 2

⁸ Id. cap. 3; cfr, pagg. 84 - 87

vo per cui il mondo per noi diventa relativo e non cerchiamo risposte a livello del mondo e delle sue leggi. Allora, è la lotta con l'Angelo la verità dell'essere. Dio è troppo contraddittorio per essere compreso. Possiamo solo arrivare a dire che l'Intenzione ci cerca, cerca Giobbe, perché Giobbe le si unisca nella lotta contro il male. Qui Dio si rivela come vero Dio e come amico dell'uomo⁹.

5) Chi ci libererà dal male?

- ♦ Se il male ha un carattere di infinità solo Dio può redimere da esso, pur mettendo in conto che il male lascia una traccia indelebile nell'essere e quindi non ci sarà mai una redenzione compiuta: "Solo un intervento di Dio, del bene assoluto, sembra poter fermare la catena del male; ma è importante sottolineare che questo rovesciamento non ne è una pura e semplice cancellazione: il male non è infatti un episodio trascurabile o un errore rimediabile che non lascia tracce, esso è un evento decisivo della storia dell'essere, che ne determina una profonda trasformazione, le cui tracce sono incancellabili"¹⁰.
- ♦ La 'liberazione' dal male comporta però che Dio assuma in se stesso la sofferenza (in alcuni passaggi è questo il termine che Ciancio utilizza), come appare nella croce di Cristo. Vale la visione biblica secondo la quale chi assume la sofferenza "arresta il processo di diffusione del male, perché ne scarica su di sé le conseguenze e impedisce che si trasmetta ad altri"¹¹. Ma se il male ha la sua radice nella colpa, l'assunzione della sofferenza da parte di Dio implica che Dio si renda colpevole del male¹². Audace affermazione che Ciancio giustifica ricorrendo a 2Cor 5,21, e a un passo di Pareyson: "Perciò Dio stesso può riparare il male solo facendosene responsabile: senza questa assunzione di responsabilità la sofferenza divina sarebbe gratuita, del tutto ingiustificata, incapace di redimere. La sofferenza vicaria di Cristo non è soltanto sostituzione nella sofferenza, ma anzitutto sostituzione nella responsabilità per il male". Solo la sofferenza divina può essere efficace, fino a rendere efficace ogni sofferenza vicaria¹³.
- ♦ Come ricorda Kierkegaard, la sofferenza di Dio è uno scandalo ulteriore. Come se non ci fosse già abbastanza male, si aggiunge anche quest'altro male, che per un verso è redentivo ma per un altro verso ancora è appunto un male che si aggiunge al male che c'è già nel mondo: la sofferenza del figlio di Dio è assolutamente scandalosa.
- ♦ E inoltre, come pensare una redenzione che sia cancellazione anche della memoria, che sia cancellazione della traccia del male? E qui viene in mente la conclusione del libro di Giobbe, una conclusione che appare francamente inaccettabile: Giobbe ritorna ad avere figli, casa, beni, ma i figli che sono morti? La redenzione va pensata su questo modello, come semplice cancellazione del male fatto e subito? E la sofferenza patita, che ne è della sofferenza patita? Se scompare, con essa non dilegua anche la nostra identità?

Libertà

- 1) Dio è l'originario no detto al male, al nulla¹⁴. Dio è scelta, libertà della libertà: è bene. Se è scelta, in lui c'è la possibilità del male. Il male è in Dio come possibilità: Dio è dialettico, non la dialettica della necessità che rende positivo il negativo ma dialettica della libertà, della scelta. E questo è l'aspetto oscuro dell'esistenza di Dio: la positività di Dio che racchiude la negatività negata; è una provocazione, è una sfida per l'uomo. Dio è la possibilità, resa reale dall'uomo, che il male esista.
- 2) Noi siamo posti nella drammatica possibilità di riaffermare il nulla. E qui sta il male. E qui sta anche tutta la tragica serietà della nostra libertà.
 - ♦ Il primo problema che si pone: siamo davvero liberi o non esiste una contraddizione tra la nostra libertà e la possibile esistenza di Dio? È un assunto che appartiene a un'intera tradizione, la quale ci ha insegnato che se c'è Dio non c'è libertà, se c'è la libertà non c'è Dio
 - ♦ E qui è il paradosso della libertà: dobbiamo agire come se fossimo liberi, dovremmo agire come se Dio stesso ci rendesse liberi.

⁹ Id. cap. 4

¹⁰ CIANCIO, *Del male e di Dio*, 43

¹¹ Id. 72

¹² Id. 73

¹³ Id. 74-75

¹⁴ PAREYSON L., *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995

- ♦ Se il male è il nulla sembrerebbe che la libertà sia strutturalmente legata al male. Questo perché la libertà presuppone il nulla per nascere, per affermarsi (altrimenti sarebbe determinata da ciò che la precede) e il nulla come condizione di possibilità di scelta.
 - ♦ La libertà non può mai essere neutra. Non è un dato (neutro) che poi si attua. La libertà è sempre e solo scelta o della libertà o della non libertà e quindi del nulla. Per questa possibilità del nulla, la libertà può essere potenza nientificatrice. Viene, così, introdotto il "nulla positivo e operoso", il "nulla attivo", il male. La libertà è talmente forte che può trasformare il non essere potenziale in nulla attivo.
 - ♦ La libertà è inizio assoluto (lo diceva già Kant), non può essere determinata né dal bene né dal male, ma è possibilità di entrambe. La libertà è indifferenza (= possibilità di una cosa o dell'altra), è inizio, è scelta tra essere e non essere, affermazione e autonegazione; esce dal non essere come possibilità di ritorno al non essere. Per questo il cominciamento assoluto lo stesso inizio diventa scelta e si realizza o come libertà positiva (che si sceglie), o come libertà negativa che sceglie il non essere; però anche nel negarsi la libertà si afferma.
 - ♦ Male: libertà che si afferma nella scelta negativa, la scelta del non essere: è la libertà come tragedia, tragicità.
- 3) La *libertà non è un valore*. Può sembrare una tesi strana, stravagante. Addirittura la libertà è molto di più e molto di meno di un valore.
- ♦ E' qualcosa di meno, perché la libertà ha la capacità di negare se stessa. In nome di che cosa, se non in nome della libertà stessa noi ci possiamo negare la libertà?
 - ♦ Dunque se la libertà può giungere a negare se stessa, e questa forza e questa capacità autodistruttiva non possiamo considerarla un valore ma libertà, allora siamo di fronte a qualcosa di diverso, di superiore ad un valore. Perché essa diviene la condizione stessa a partire dalla quale qualche cosa può davvero *valere* per noi, e quindi senza la quale questo qualcosa non può più nemmeno essere un valore, o avere un valore, per noi. Lo sappiamo bene: senza la libertà nulla vale! Anche l'azione più sublime, più grande, come l'amore per il prossimo, per esempio, laddove sia obbligato, che valore può avere? Non ha più un valore. Non è più un valore.
- 4) Significa, per l'appunto, che si ha un "valore" soltanto laddove si ha contemporaneamente piena libertà. La libertà è la condizione perché qualche cosa valga davvero. La libertà dunque è qualche cosa di assolutamente originario. Io potrei chiamare "Dio" per dire questa origine assoluta, per indicare questa origine a partire dalla quale qualche cosa davvero può valere per noi. Se Dio è questo Dio non è nient'altro che la libertà.

Religione - espiazione

La religione, per esempio la religione cristiana, ma non soltanto la religione cristiana, parla di espiazione. Che cos'è l'espiazione? Questa è una cosa che davvero faticiamo a capire in un'epoca come la nostra, un'epoca, si dice, "secolarizzata", "laicizzata", in cui le figure religiose non hanno più presa. E tuttavia possiamo davvero fare a meno di questa categoria, la categoria della espiazione? Dostoevskij ha toccato questo punto, questo punto nevralgico. L'espiazione è un perno, è un asse, intorno a cui ruota quasi la realtà tutta intera, è l'asse in forza del quale il male si converte nel suo contrario. Non che il male diventi il bene. Il male resta il male e deve essere ricordato per quello che è. E tuttavia, grazie all'espiazione, cioè grazie a questa accettazione, questo riconoscimento di colpa, il male può diventare un'occasione di bene, può volgersi nel suo contrario.

Conclusioni

In conclusione cosa dovremmo ancora dire? Che davvero il male non cessa di sconcertare, di stupire. E' una realtà che va al di là. E' una realtà che incontriamo nel nostro cuore, che non vive se non nel nostro cuore e tuttavia va al di là, infinitamente al di là di noi. Questo significa che il problema filosofico del male non può trovare una soluzione. Può, deve sempre di nuovo essere posto, perché almeno questo, dobbiamo riconoscerlo, è essenziale: avere consapevolezza della problematicità di ciò di cui qui stiamo parlando, di ciò di cui abbiamo cercato di parlare.

Questo mi importava anzitutto mettere in luce, come sia sospetta ogni via che magari partendo da un iniziale riconoscimento dell'irriducibilità del male viene poi a concludere a una qualche soluzione del problema. Per

quello che è dato a noi di comprendere e nei limiti in cui possiamo comprendere, non è possibile giungere a configurare una soluzione del problema del male. Si pensi ad esempio a come la rappresentazione del regno di Dio nel Nuovo Testamento sia una rappresentazione assolutamente paradossale, una rappresentazione che possiamo sostenere, che ci offre una speranza, ma sapendo che non possiamo dirla se non in forma di paradosso: così in particolare il regno di Dio è il luogo in cui la libertà si compie ma anche è il luogo in cui la libertà sembra finire, perché è possibile soltanto più il bene; e anche è il luogo in cui da un lato dobbiamo pensare il male come redento, ma dall'altro questa redenzione sembra mettere in gioco l'identità personale. In che modo infatti ci possiamo raffigurare, se ci è lecito raffigurarla, questa redenzione dal male, se essa significa che anche la sofferenza è dimenticata e cancellata? Non possiamo dire questo se non pensando che l'uomo redento è un altro uomo, ha un'altra identità assolutamente discontinua rispetto alla sua identità precedente.

Alcune letture del male

Greci

- 1) Naturalità del male: ma è proprio semplice accettare la sua naturalità? Possiamo constatare il male; però noi, diversamente dalla natura, ci interroghiamo sul perché e non ci rassegniamo alla sua presenza. Il pensiero parte sì dall'esperienza, parte dalla natura; ma non si limita ad essa, a constatarne le caratteristiche. Il pensiero trascende sempre il dato verso il perché, il senso.
- 2) Orfismo: l'anima (e siamo in una dimensione spirituale) commette una colpa (ma nessuno sa che colpa sia) e per questo è costretta a incarnarsi (la materia sarebbe la negatività). Per cui abbiamo una doppia dimensione
 - ♦ Spirituale, in cui siamo responsabili;
 - ♦ Materiale in cui siamo imprigionati; la materia è un male esistente che si oppone allo spirito, a noi come anima. Il male è un fatto anche ontologico.
 - ♦ È da questa impostazione che deriva
 - a) Il dualismo platonico
 - b) Lo gnosticismo e il manicheismo.
- 3) L'antica sapienza greca aveva affermato che il male è nell'essere, tanto che il semplice fatto di nascere deve essere espiato con la morte.
 - ♦ **Anassimandro**: *Ciò da cui proviene la generazione delle cose che sono, peraltro, è ciò verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l'una all'altra la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo.* La medesima esistenza delle cose che sono è ingiusta, colpevole, e perciò destinata alla rovina e al male, alla sciagura di vivere espiando la colpa di essere. Qui la risonanza tragica del frammento: il male è l'esistenza di per se stessa colpevole, la quale non può consistere in altro che nella pena di una morte vivente e di una vita morente.
 - ♦ **Eraclito**: Nei frammenti di Eraclito emerge, al di là della lotta perenne, l'unità dei contrari (male-bene) che è espressione dell'armonia e della razionalità del logos.
- 4) **Plotino** aveva definito il male proprio mediante il concetto logico-ontologico di **στέρησις**, di "privazione": quindi, se il male è assenza d'ogni bene, viene stabilita l'originaria positività del bene stesso (o, su altro piano, dell'essere).
 - ♦ La materia (non è la chora di Platone): è il polo opposto dell'Uno; solo in questo senso possiamo interpretarla come male, ma in sé non sarebbe male proprio perché deriva dall'Uno.
 - ♦ L'anima 'commette' due colpe:
 - a) Una colpa ontologica: ed è la necessità di legarsi alla materia per permettere alla materia di sussistere;
 - b) Una colpa morale: ed è il disperdersi dell'anima a livello della materia. È questa colpa che impone la necessità della purificazione e del ritorno all'Uno

Agostino si pone su una linea molto vicina al neoplatonismo: male come privazione. Ed è la lettura dominante fino all'epoca moderna.

Agostino

È il problema centrale della riflessione di Agostino (del resto proprio per dare una risposta plausibile a questo problema si era fatto per un certo periodo manicheo).

- 1) Il male da dove viene se Dio è bene? *Così consideravo la creazione tua finita piena di te, che sei infinito, e dicevo: "Ecco Dio, ed ecco le cose che Dio ha creato; un Dio buono, e a queste cose saldamente e di gran lunga superiore; però Egli, buono com'è, le ha create soltanto buone: ed ecco come Egli le circonda e le riempie di sé. Ma allora il male dov'è, e donde e per qual via qui è riuscito a insinuarsi? Qual è la sua radice, quale il suo seme?*
- 2) Il male non è sostanza né corruttibile, né incorruttibile. *Per conseguenza, tutte le cose che sono, sono buone; e quanto al male di cui io cercavo donde provenisse, non è una sostanza, perché se fosse sostanza sarebbe un bene. Infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, come a dire una grande bene, o sarebbe una sostanza corruttibile, la quale, se non fosse buona, non potrebbe essere corruttibile. Pertanto dovetti riconoscere e mi apparve evidente che tu hai fatto buone tutte le cose e che non vi sono sostanze che tu non abbia creato. Ma poiché tu non hai fatto tutte le cose uguali, pertanto tutte le cose esistono in quanto una per una sono buone e tutte nel loro insieme sono sommamente buone, poiché il Dio nostro "tutte le cose fece sommamente buone" (Gen. I, 31). Le confessioni VII, 12*
- 3) Il male è privazione di essere (cfr. Plotino). Tre sono i tipi del male:
 - ◆ male metafisico-ontologico: il limite, la finitudine; il mondo nel suo complesso è perfetto;
 - ◆ peccato: cattiva volontà: causa 'deficiente' ed è *aversio a Deo et conversio ad creaturam* (non è la creatura ad essere male; è il nostro rapporto alla creatura che è errato). Dio poteva impedirlo? La volontà libera è un gran bene: è l'immagine e somiglianza a Dio;
 - ◆ male fisico: conseguenza del peccato.
 - ◆ L'uomo radicalmente corrotto (polemica con Pelagio e inizio del Medioevo); non può salvarsi, può solo essere salvato. Per fare il bene (che è la vera realizzazione della libertà): due condizioni:
 - i) la grazia di Dio (rende buona la volontà)
 - ii) il libero arbitrio (altrimenti non sussisterebbe il problema)
 - ◆ La grazia non sopprime la volontà, ma la rende buona. Libertà, allora, è usare bene del libero arbitrio.

Di fatto, quella di Agostino è una interpretazione che ha fatto scuola. Ma è sufficiente? Non c'è il pericolo che, se il male è non essere, di fatto poi finisca per non esistere e per essere solo una prospettiva sbagliata da parte nostra? (come di fatto è solo errore di prospettiva il male ontologico).

Il problema è che a noi il male pare essere molto reale e concreto, ci appare come forza 'positiva'

Di fatto la tradizione filosofica sembra oscillare tra due posizioni:

- ◆ L'affermazione del dualismo e, quindi, l'affermazione del male come sostanza;
- ◆ L'affermazione della non realtà del male, come, di fatto, avviene anche in Hegel.

Kant e il male radicale¹⁵

Affronta il problema del rapporto male – libertà in un contesto luterano – agostiniano.

- ◆ Se do una dimensione metafisica al male (male come privazione del bene), corro il pericolo di eliminare la responsabilità personale.
- ◆ Potrebbe accadere la stessa cosa se ricorro alla nozione di peccato originale e, di conseguenza, a una natura umana radicalmente corrotta e incapace di bene (sola fide).
- ◆ Il male radicale deve conciliarsi con la libertà umana in modo che l'uomo, come può fare il male, così possa da solo elevarsi al bene.
- ◆ Il male radicale consiste, allora, nel fatto che la ragione sottomette all'amore per sé la legge morale invece di fare l'inverso.
- ◆ Quindi la sorgente del male è l'amore di sé assolutizzato. Il male, allora, non è una sostanza, né un non essere; è un agire. E l'uomo ha una innata tendenza al male, tendenza che fa parte della sua natura.

Limiti di questa impostazione:

¹⁵ Cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Bompiani 2001

- ◆ L'origine del male resta imperscrutabile;
- ◆ Inoltre non prevede la possibilità di qualcuno che possa volere esplicitamente il male; e qui potrebbe essere un residuo agostiniano (il male non è altro che un falso bene)

Schelling¹⁶

- 1) Schelling si pone il perché del male, la sua origine indicibile
 - ◆ Deve conciliare male libertà e Dio
 - ◆ Per farlo passa a un nuovo modo di pensare Dio

- 2) Dio: persona-che-si-fa (escluso da Fichte e Spinoza)
 - ◆ nella lotta tra i due opposti che lo costituiscono (volontà irrazionale e ragione)
 - quindi Dio non è puro spirito ma anche natura
 - opposti non più unificati ma in antitesi nell'Assoluto
 - ◆ Dio si esplica come vittoria del positivo sul negativo
 - bene e male sono in Dio e per questo sono anche nel mondo
 - la nostra vita rispecchia la lotta esistente in Dio tra bene e male, libertà e necessità
 - in Dio si realizza la vittoria del bene eternamente (cfr. Eckart e Böhme)

- 3) Dio fa se stesso: quindi è identità assoluta *in sé* ma non *per sé*
 - ◆ diventa identità *per sé* attraverso questa lotta
 - lotta tra conscio e inconscio: l'oscurità lo precede, la chiarezza si origina dalla notte della sua essenza
 - lotta tra soggettivo e oggettivo
 - e lotta tra ideale e reale: creazione = processo della piena coscienza, della personalizzazione di Dio
 - ◆ Dio oppone sé a se stesso: si oggettiva (finito); nasce l'opposizione, la differenziazione, la molteplicità
 - in questo distacco diviene cosciente
 - non differenza ontologica tra finito e infinito
 - dal distacco deriva la temporalità che è l'andare verso il nulla di ciò che si è staccato; la realtà è irreali, negativa, nulla, ombra, tenebra;
 - la storia è la ricostruzione dell'unità attraverso la ragione umana
 - ◆ distacco provocato dall'Uomo originario (= Dio divenuto, non necessario per essenza perché divenuto)
 - caduta può essere spiegata dalla filosofia, non dedotta perché frutto di libertà e non necessaria (e la libertà è colta solo dall'esperienza)
 - caduta = affermazione della egoità (cfr. Fichte), l'io non esiste nell'Assoluto = nichilismo. L'io non si ritrova nell'Assoluto, quindi diventa il principio del non essere.
 - io = "massimo allontanamento da Dio":
 - io, però, può essere punto di partenza per il ritorno a Dio: ottimismo
 - il male è necessario per la redenzione: "colpa felice", necessità del male per la redenzione
 - storia: tentativo di ricostruzione dell'unità, dell'ordine dell'origine attraverso la ragione umana che vede l'infinito nell'uomo.

Schopenhauer

Tutto è male. E la responsabilità del soggetto? Il soggetto non esiste è solo una marionetta in mano alla volontà. Resta il problema della possibilità della liberazione dalla volontà attraverso l'arte e l'ascesi.

Nietzsche

Il male non esiste; esistono solo i nostri pregiudizi. Bisognerebbe essere sempre uomini del tramonto, oppure fanciulli eraclei che giocano sulle rive del mare.

¹⁶ SCHELLING, *Sull'essenza della libertà*, Rusconi 1996

Dostoevskij.

1) "Se Dio non esiste tutto è possibile".

- ♦ Il problema del male, come si diceva, sta o cade con Dio. Solo Dio è in grado di conservare tutta la scandalosità del male.
- ♦ Questa frase, inoltre, rinvia a quel 'no' originario di cui si parlava prima. "No, non deve essere". Noi in astratto non sappiamo che cosa sia il male, non lo possiamo definire. Ma di fronte alle diverse situazioni in cui il male si manifesta, ecco che anzi tutto ascoltiamo questo "no", questo "no, non deve essere". "Non deve essere" anche se la cosa non mi tocca, anche se avviene a diecimila chilometri di lontananza, anche se io non ci posso fare niente. Tuttavia il fatto che quella cosa succeda suscita un "no" profondo, dal cuore stesso della terra, dalle profondità del cielo. Ecco perché questo "no" ha a che fare con Dio, ha a che fare con un principio che, se vogliamo, lo possiamo chiamare Dio.
- ♦ E solo per questo il male è scandalo. Sembra ovvio, scontato rispondere che sì, certo, il male è scandaloso! Ma siamo davvero sicuri che questo sia *ovvio* e scontato? In una prospettiva dove il mondo sia dominato dal puro caso, dove la vita dell'uomo sia dominata da una forza cieca come la natura, dove Dio sia totalmente assente, potremmo ancora parlare di scandalo? Che cosa ci scandalizzerebbe di fronte al fatto che noi siamo mortali, dobbiamo morire, dobbiamo patire, siamo destinati al niente, e che tutto questo è nell'ordine delle cose? Se è nell'ordine delle cose dov'è lo scandalo? E invece c'è il male. Ed è scandaloso; ecco il problema. E Ivan Karamazov nello stesso tempo mette in evidenza tutto lo scandalo del male, e mostra quanto intollerabile sia questa realtà terribile che è il male stesso giungendo a far valere l'importanza di questo scandalo come Dio stesso. Chiama in causa Dio. Perché lo abbiamo visto: solo se c'è Dio il male è davvero scandaloso! Solo se c'è qualcuno che ne deve rispondere il male è davvero scandaloso, solo se la natura non è la Natura e la vita di un uomo sulla terra non è forza cieca e insensata il male è scandaloso!
 - a) Ma se il male è scandaloso dovrebbe essere intollerabile agli occhi stessi di Dio. Se Dio lo tollera allora dobbiamo ipotizzare che Dio non ci sia o sia un Dio impotente. Ivan Karamazov in nome di Dio fa avanzare il peso dello scandalo del male e lo fa valere contro Dio. Se l'unico modo per giustificare Dio, per il male innocente, fosse quello di vedere in Dio colui che risponde a tutte le domande, anche al punto di arrivare a giustificare la sofferenza dell'innocente come finalizzata ed inseribile in un'armonia futura, e se quindi, in quel caso, Dio potesse dire: "Io sono garante di questa armonia futura, abbiate fiducia in me: le cose andranno esattamente come vi dirò. L'innocente, ossia la vittima sarà alla fine abbracciato dal suo carnefice"; ebbene, di fronte a questo Dio dovremmo comportarci esattamente come Ivan Karamazov: restituire il biglietto. Questo è il primo momento tematico del romanzo filosofico di Dostoevskij.
 - b) La leggenda dà la risposta che sappiamo: l'uomo è troppo debole per farsi carico di quello che Ivan ha dimostrato essere lo scandalo del male, e questa risposta costituisce il secondo momento. La Leggenda del Grande Inquisitore, che tutti ricordiamo è il racconto di come Cristo tornato sulla terra venga imprigionato da un "grande inquisitore" il quale ritiene di doverlo imprigionare, perché la libertà, che Cristo viene a portare agli uomini, è un peso troppo grande per l'uomo. Cristo viene a portare la libertà, libertà significa *responsabilità*, responsabilità significa dovere affrontare un problema troppo grande per l'uomo, come quello del male.
 - c) Aliosha, terzo momento, diventa una possibile risposta. E spiega come Dio non sia venuto a *rispondere*, sul piano razionale, ma che sia venuto piuttosto a prendere su di sé il male del mondo, morendo nel suo Figlio Unigenito sulla Croce. Quindi ecco il grande affresco dostoevskijano sul tema di cui stiamo parlando. Il Dio che, ben lungi dal rispondere in un determinato modo, in silenzio, (sì silenziosamente) prende il male su di sé e si fa sofferente afferma con questo suo atteggiamento, che egli può darci una sola risposta, a - razionale, ciò nondimeno rivolta proprio a noi; "Io affronto il male". Dovremmo vedere in Dio il garante assoluto della libertà dell'uomo. Ossia colui che si ritrae, su questo punto, per rispetto incondizionato nei confronti della nostra autonomia dall'agire e, quindi, dal rispondere in modo logicamente chiarificatore sul problema in causa. Dio è Colui che si ritrae per lasciare l'uomo libero. Dio non è impotente, bensì è così potente, così onnipotente, da poter essere in grado di rinunciare alla sua stessa onnipotenza. Perché Dio rinuncia alla sua onnipotenza? O meglio perché Dio si contrae? Perché lascia *essere* l'uomo quello che è? Perché agisce in nome della sua libertà. Questo ha un prezzo: il male. Ma, per l'appunto, il male non è tanto un risultato dell'impotenza di Dio, quanto un effetto della nostra libertà.
 - d) Siamo tutti solidali nella colpa e, quindi, tutti responsabili del male. Proprio perché il male ci rende tutti solidali nella colpa, cioè tutti in qualche modo ne siamo responsabili, tutti sentiamo questa voce, questo "no, non deve essere", quando qualcosa di terribile davanti ai nostri occhi succe-

de, tutti ne portiamo la responsabilità e ne siamo chiamati a liberarne il mondo e a liberare noi stessi.

- 2) Esistono i demoni, i demoni assoluti che partono proprio dalla affermazione della non esistenza di Dio e, quindi, della possibilità di tutto. Si caratterizzano per la volontà di potenza, per la volontà di onnipotenza e pretendono di prendere il posto di Dio. Vorrebbero una volontà creatrice, ma la nostra volontà quando si assolutizza è solo volontà di distruzione: erigendosi a tutto produce il nulla. Il male sarebbe solo la conseguenza della volontà di una creatura che togliendo ogni limite diventa produttrice di nulla.

I luoghi del male. Note su Hannah Arendt

- 1) Esistono i demoni ma sono demoni mediocri, banali. Aspirano a garantire la propria vita e, per questo, diventano strumenti obbedienti di eventuali demoni assoluti. Il problema, allora, sarà di come si diventi soggetti obbedienti.

- 2) In una lettera a Gerschom Scholem del 24 Luglio 1963, all'indomani delle critiche che il suo libro *Eichmann a Gerusalemme. Rapporto sulla banalità del male* aveva suscitato con tutti gli strascichi polemici fra un continente e l'altro, Hannah Arendt scriveva: «Quel che ora penso veramente è che il male non è mai radicale, ma soltanto *estremo*, e che non possedga né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso sfida, come ho detto, il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua banalità. Solo il bene è profondo e può essere radicale»¹⁷.

Si tratta di un passo molto denso concettualmente non tanto perché evoca impegnative declinazioni della nozione di male: *estremo, radicale, banale* quanto perché l'Autrice tende a dare una definizione di *male* che appare sconcertante: il male è il nulla. Il pensiero non trova il male, più scava in profondità e più è bloccato in questa sua vocazione di capire. Probabilmente il male non ha radici, non ha un movimento radicato nell'animo umano, ma germoglia come un fungo, improvvisamente senza radici dopo un temporale, una specie di epidemia da contagio che tocca la vita¹⁸. Solo il bene è profondo e può essere radicale.

Dalle *Le origini del totalitarismo*, la geniale opera del 1951, al resoconto del processo Eichmann del 1963, *Eichmann a Gerusalemme. Rapporto sulla banalità del male*, il percorso interpretativo arendtiano si condensa nel motivo ossessivo della comprensione ossia nel tentativo di comprendere il male come inquietante intreccio di radicalità e banalità.

- 3) Per compiere la traversata del male, occorre lasciarsi alle spalle usuali categorie di pensiero e criteri di giudizio che non possono dare conto dei terribili eventi che hanno funestato il XX secolo. Se è vero che l'orrore totalitario ha polverizzato le nostre categorie abituali di pensiero, non si può eludere l'atto stesso del comprendere, casomai spostarlo in avanti
 - ♦ Comprendere non significa negare l'atroce: dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia¹⁹.

¹⁷ H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, trad.it. di G.Bettini, Feltrinelli, Milano 2001, p.227.

¹⁸ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1993. Il grande pensatore francese che di Arendt fu amico e collega all'Università di Chicago, ritiene sia che sia importante combattere il male, dal momento che tutti i tentativi di comprendere il senso di questo enigma hanno portato solo ad aporie: «Una tra le cause principali di sofferenza è la violenza esercitata dall'uomo sull'uomo [...]. Nella sua struttura relazionale - dialogica - il male commesso dall'uno trova la sua replica nel male subito da un altro; è in questo punto di maggiore intersezione che il grido della lamentazione è più acuto, quando l'uomo si sente vittima della malvagità dell'uomo: lo testimoniano bene sia i Salmi di Davide che l'analisi di Marx dell'alienazione risultante dalla riduzione dell'uomo allo stato di merce» (pp.13-14). Probabilmente il discorso su male scorre sul filo di questa opposizione binaria: è più importante combattere il male da subito o prima comprenderlo?

¹⁹ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, trad.it.di A. Guadagnin. Milano, Edizioni di Comunità, 1996, p. LII. Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1989: «Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo» (p.23). Vedi anche P. AMODIO, *Dire Auschwitz?* in *Diacronie. Arendt, Celan, Lévinas, Bloch*, Giannini Editore, Napoli 2001. Per un'indagine complessiva

- ♦ La difficoltà di comprendere e spiegare l'orrore non può essere elusa, anche dinanzi all'inconcepibile, a ciò che sembra sottrarsi ad ogni schema di concettualizzazione. La comprensione, in quanto distinta dalla conoscenza scientifica e dalla informazione esatta, è un processo complesso che non dà mai risultati inequivocabili; è un'attività senza fine, sempre diversa e mutevole, grazie alla quale accettiamo la realtà, ci riconciliamo con essa, cioè ci sforziamo di essere in armonia col mondo²⁰. Per la pensatrice tedesca non abbiamo, quindi, nulla a cui ricorrere per comprendere un siffatto fenomeno, né possiamo fare riferimento a concetti filosofici e morali tradizionali. La cosa certa è che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui gli uomini sono diventati superflui cioè nel magma del genocidio.
- 4) In Kant il male radicale non designa un tipo di male che fa piazza pulita di tutti i criteri di giudizio precedenti. Il male radicale (*radikale Böse*) indica la tendenza (*Hang*) innata negli esseri umani ad adottare delle massime cattive: quindi male radicale nel senso etimologico di radicato nella natura umana. La strategia adottata da Kant è quella di riconoscere l'esistenza nell'arbitrio (*Willkür*) umano di una tendenza a subordinare i moventi puramente morali (il dovere) all'egoismo e all'amor proprio. La conseguenza più rilevante è il rifiuto kantiano di qualunque teodicea al punto che il problema del male è trattato senza dipendere da affermazioni sugli attributi dell'Essere supremo.²¹ Ora, afferma Kant, se c'è nella natura umana una tendenza che la spinge a far così vuol dire che nell'uomo c'è una tendenza naturale al male che deve essere cercata necessariamente in un libero arbitrio. Questo è il male radicale.²² L'*arbitrium liberum* non è altro che la volontà umana (*Willkür*) che è la capacità di scegliere tra alternative buone o cattive.
- 5) Hannah Arendt resta, comunque, fedele alla nozione kantiana di male radicale perché lo concepisce come lo scarto terrificante tra la motivazione e l'azione che provoca la sua dismisura cioè la riduzione dell'uomo ad essere superfluo. L'argomentazione arendtiana ruota intorno al tema della superfluità cioè "all'orrendo esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa come espressione del comportamento umano e di trasformare l'uomo in oggetto, in qualcosa che neppure gli animali sono[...]"²³. Il tema della superfluità si rivela profondo e scioccante: i campi di sterminio sono stati i terrificanti laboratori dei regimi totalitari. Dove sono stati eseguiti gli esperimenti più radicali di trasformazione del carattere e della natura degli esseri umani. Ecco il male estremo: la manipolazione e la distruzione dell'essere umano. Qui compare il male radicale quando azioni mostruose non richiedono necessariamente motivazioni mostruose. Il male radicale è il prodotto, l'esito di questo scarto. Come afferma in una lettera al suo maestro Karl Jaspers del 4 Marzo 1951, Hannah Arendt provando a dare una definizione del "male radicale" scrive: «Che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale, non lo so, ma mi sembra che esso in un certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini ad essere assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina qualsiasi *unpredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità»²⁴. Il "male radicale" altro non è che la nientificazione dell'uomo quando cioè la natura umana è attaccata, violentata, deformata e convertita in niente, quando si procede ad eliminare la spontaneità come espressione del comportamento umano e di trasformare l'uomo in una cosa.²⁵

sul male nel XX secolo si veda il libro, tra i più importanti degli ultimi anni, di T. TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene*, trad. it. di R. Rossi, Garzanti, Milano 2004.

²⁰ H. ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in S. FORTI (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, p.91.

²¹ Cfr. I. KANT, *Intorno all'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia 1989, pp.53-64..

²² Ivi, p. 91.

²³ H. ARENDT, *Le origini*, p.600.

²⁴ H. ARENDT - K. JASPERS, *Carteggio (1926-1969)*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di Q. Principe, Feltrinelli, Milano 1989, pp.104-105.

²⁵ Rinvio ad un saggio arendtiano del 1950, *Le tecniche della scienza sociale e lo studio dei campi di concentramento*, in Ead, *L'immagine dell'inferno*, a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001. «L'obiettivo ultimo di tutti i governi totalitari non risiede soltanto nell'ambizione ostentata di conquistare a lungo termine un potere globale, ma anche nel tentativo mai dichiarato e immediatamente realizzato di mettere in atto un dominio totale sull'uomo. I campi di concentramento sono i laboratori in cui si sperimenta una dominazione totale sull'uomo e, poiché la natura umana è quella che è, questo scopo può essere solo nelle condizioni estreme di un inferno fabbricato dall'uomo. La dominazione asso-

- 6) *Radicalità e banalità* del male, in realtà, sono due aspetti coestensivi del medesimo problema: il male è sì radicale perché si radica nella costituzione della libertà umana nell'anteporre l'interesse egoistico alla legge morale come ha spiegato Kant ma allo stesso tempo è anche *banale* perché è la manifestazione come vedremo fra poco della mancanza di pensiero e di giudizio. Si può dire allora che alla "radice" della banalità del male vi è un problema di relazione: l'incapacità di interessarsi alla vita ed alla sorte dell'altro quando si è ripiegati su se stessi, per cui privi di quello sguardo che si fa attenzione e cura dell'altro²⁶.
- ♦ Gli interrogativi sul male non hanno esito, non hanno fine perché trascendono la nostra stessa possibilità di apprendere. L'orrore estremo che ha trasformato gli esseri umani in una massa di superflui strappando ad essi la loro propria morte ha respinto il pensiero nel regno dell'impensabile e ha impedito una seria rivisitazione delle nostre categorie giuridiche e morali.
 - ♦ Scrive l'Arendt a proposito della esecuzione di Eichmann: «Ma poi aggiunse: " Tra breve, signori, ci rivedremo. Questo è il destino di tutti gli uomini. Viva la Germania, viva l'Argentina, viva l'Austria. Non le dimenticherò". Di fronte alla morte aveva trovato la bella frase da usare per l'orazione funebre. Sotto la forca la memoria gli giocò l'ultimo scherzo: egli si sentì "esaltato" dimenticando che quello era il suo funerale. Era come se in quegli ultimi minuti egli ricapitolasse la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione della spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male»²⁷.
 - Un elemento decisivo della *banalità del male* è, per l'Autrice che ascolta e fissa lo sguardo di Eichmann, l'assenza di pensiero, una carente facoltà di giudizio. Il male può diventare banale benché non sia privo di senso né comune a tutti. *Banale* non vuol dire comune come se "un Eichmann fosse in ognuno di noi". Di questo la Arendt è fermamente convinta: «Eichmann non era uno stupido era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità) e tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo. E se questo è *banale* e anche grottesco, se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò non vuol dire che la sua situazione e il suo atteggiamento fossero comuni»²⁸.
 - E l'altro aspetto della banalità del male è la sua assenza di radici sia nel senso che non è radicato in alcuna figura tradizionale sia nel senso che è intrinsecamente connessa con l'assenza di pensiero dal momento che il pensare è, per definizione, arrivare alle radici, raggiungere la profondità del reale. Il rimedio alla banalità del male è, quindi, la facoltà del giudicare, di valutare ciò che è giusto e ciò che è sbagliato²⁹.
 - ♦ Arendt evidenzia la discrepanza tra la mostruosità dei crimini e la banale nullità del loro esecutore, l'esistenza di un vuoto tra l'agente e la sua azione, e fornisce una risposta credibile all'immagine usuale del *mostro nazista* che non aveva nulla a che fare con persone come noi; ciò che l'Autrice trasse dalla vicenda di Eichmann fu che i responsabili del *male radicale* potevano essere dei prosaici borghesi incapaci di una riflessione critica o dei buon padri di famiglia abbarbicati ad una piatta quotidianità familiare. Per Arendt l'espressione *banalità del male*, anzi l'impiego dell'espressione *banale* al posto di *radicale* mira proprio a rendere visibile la scelleratezza del crimine e dei suoi misfatti ma soprattutto, il paradosso del darsi di *un male* che nella sua banalità cioè nella sua normalità (che è esemplificata nei comportamenti di Eichmann) è *più radicale del male radicale*. In altri termini, la banalità del male è la vera manifestazione del *male radicale* perché può ripetersi, può ritornare attraverso azioni normali compiute da attori normali. Come a dire, che la *banalità del male* è più radicale del *male radicale* più insidioso e più dilagante. La nozione di *banalità del male*, quindi, non è in contraddizione con quella di *male radicale* di cui costituisce il naturale corollario; casomai Eichmann è l'espressione della *banalità del male radicale*.³⁰

luta viene raggiunta quando la persona umana, che è sempre un miscuglio di spontaneità e di condizionamento, viene trasformata in un essere completamente condizionato, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando viene condotto a una morte certa» (pp.123-124).

²⁶ Cfr. P. COSTA, *La radicale banalità del male. H. Arendt e l'orrore totalitario* in E. DONAGGIO E D. SCALZO (a cura di) *Sul male. A partire da H. Arendt*, Meltemi editore, Roma 2003, pp. 63-76.

²⁷ H. ARENDT, *La banalità del male*, trad. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2001, p.259.

²⁸ Ivi, pp.290-291.

²⁹ Cfr. H. ARENDT, *Pensiero e riflessioni morali*, in *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Giuffrè editore, Milano, 1985.,: «Se la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto non avesse niente a che vedere con la capacità di pensare, allora dovremmo poter pretendere che ogni persona sana, non importa quanto colta o ignorante, intelligente o stupida possa mostrare di essere, ne sia dotata» (p.123).

- ♦ Il non-pensiero di Eichmann (che non si era mai reso conto di ciò che faceva) coincide con la sua normalità e il processo gira attorno al punto cieco della sua vita³¹. La *banalità del male* ha per così dire una natura fisiologica: la normalità è una malattia autoimmunizzante della nostra vita e il suo contagio può diffondersi come un'epidemia nel senso che il pericolo può annidarsi nell'essere gregari, nel dire sempre sì, nell'obbedienza asettica, nella facilità con cui gli uomini scivolano sulla "superficie degli eventi" e si assuefanno alle abitudini condivise. Una sorta di sclerosi della volontà che trasforma l'ubbidienza in disciplina. Come se ad un certo punto nella vita di ciascuno si aprisse una crepa pericolosa che amputa la nostra capacità di giudizio; per Hannah Arendt *banale* non è stato il genocidio, ma la natura dei suoi esecutori e questa è la nuova dimensione dell'orrore, ancora più inquietante e sconcertante. Senza esserne l'ideatore, Eichmann era stato uno dei pianificatori ed esecutori della soluzione finale. La *banalità del male* si alimenta da sé, per brama di servitù, per pochezza d'animo, per le nostre ambiguità, per la nostra cieca riverenza all'autorità. Che tra Eichmann e le squadre speciali vi fosse una fascia amorfa di uomini che collaborarono al male amministrato è fuor di dubbio.
- ♦ Potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe questa attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li "dispongono" contro di esso?³²
- ♦ Il pensiero come rimedio al male? Come opera la facoltà del pensare per evitare il male?
- ♦ Si può resistere al male? C'è una possibilità oppure no? Per Hannah Arendt sì; essa sta nell'assunzione di una responsabilità incondizionata, nell'esercitare la facoltà del giudizio in un'epoca di catastrofe morale. Ella propone semplicemente una strategia tanto classica quanto inefficace: un'etica della responsabilità che muti il male in un fardello di cui l'umanità è chiamata a farsi carico, una sorta di vergogna che ciascuno deve provare all'idea di far parte di quell'umanità che ha commesso quel male.

7) Il male mostruoso e devastante (*radicale*) che si materializza nell'inferno dell'Olocausto si manifesta attraverso azioni normali compiute da persone normali che hanno fatto dell'obbedienza e della norma il loro credo cioè il loro rifiuto di essere persone. La riflessione arendtiana ha avuto l'indubbio merito di aprire una costellazione teorica inedita di pensabilità del male rispetto alla quale vengono meno tutte le riflessioni tradizionali.

Zygmunt Bauman, Modernità e Olocausto. (il Mulino)

1) "Il primo effetto della modernità sulla situazione degli ebrei europei fu la loro selezione come bersaglio principale della resistenza antimodernista". I nemici del capitalismo, della tecnologia e dell'industrializzazione furono avversi agli ebrei proprio perché questi ultimi rappresentavano un ordine sociale ai loro occhi inaccettabile. In verità il mondo andava esattamente in quella direzione e non era possibile arrestare il processo in corso. La borghesia ebraica, industriale e finanziaria, divenne presto una minaccia per le élite che basavano la loro ricchezza sulla proprietà terriera. D'altro canto gli ebrei godevano di extra-territorialità (stranieri in patria e diversi dagli altri stranieri) ed erano quindi percepiti al di fuori o al di sopra

³⁰ Cfr. A. HELLER, *Etica generale*, trad. it. M. Geuna, Il Mulino, Bologna 1994, pp.286-290. La pensatrice ungherese, pur fortemente debitrice delle posizioni arendtiane, contesta la formula della *banalità del male* quando afferma che «il male, lo ripeto, è una pestilenza. Esso è potere ed è contagioso[...]. Il male è lungi dall'essere banale, ma persone banali possono essere possedute dal male, possono compiere atti malvagi ed essere pertanto malvagie. L'Eichmann che parlava di fronte alla Corte di Giustizia a Gerusalemme non era lo stesso Eichmann che dirigeva con ostinazione, astuzia ed abilità la deportazione degli ebrei ungheresi, quando il tempo per lui stava ormai scadendo [...] Eichmann divenne *banale* perché non era più posseduto, perché aveva perso il potere che costituisce il male» pp. 288-289. In altri termini, per la Heller, la maggior parte delle persone malvagie diventano banali, una volta venuto meno il loro potere.

³¹ Cfr. G. AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Nell'*Avvertenza* si legge che «capire la mente di un uomo comune è infinitamente più arduo che comprendere quella di Spinoza o Dante» (p. 9). Rinvio, per afferrare le aporie etiche di Auschwitz, all'ultimo e più prezioso saggio di P. LEVI del 1986, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007 e in particolare al 2° e 3° capitolo, *La zona grigia e la vergogna*. In quest'ultimo confronto di Levi con lo sterminio si può esplorare quello spazio che separa e unisce i persecutori e le vittime cioè quella «zona grigia dai contorni mal definiti, che insieme separa e congiunge i due campi dei padroni e dei servi» (p. 29). Si tratta della leviana versione della banalità del male che imporrebbe un confronto approfondito con quella arendtiana.

³²H. ARENDT, *The Life of the Mind*, ed. by M. Mc Carthy, New York, Harcourt, Brace&Jovanovich, 1978, 2 voll.; *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 85-86.

di certi sistemi politici o statali. La società moderna, formata prevalentemente da giardinieri (definizione cara a Bauman), è basata sul controllo e sulla sicurezza, l'elemento estraneo è visto come pericoloso e molesto. La diversità degli ebrei, fino ad allora semplicemente tollerata, poteva divenire un problema e una minaccia. Da qui la necessità di evidenziare le differenze tra i "nativi" e la "razza" ebraica.

- 2) "Il razzismo è impensabile senza lo sviluppo della scienza, della tecnologia e delle forme moderne di potere statale. In quanto tale, il razzismo è un prodotto specificatamente moderno".
 - ♦ Il razzismo esige che gli elementi avvertiti come avulsi vengano necessariamente allontanati o rimossi dal territorio, se ciò non è possibile, si procede allo sterminio. L'intento è quello di garantire la sopravvivenza e l'affermazione di un gruppo considerato migliore e perfetto. Ed è proprio il progetto di una società perfetta che è stato posto alla base dell'Olocausto: "la rivoluzione nazista fu un esercizio di ingegneria sociale su scala gigantesca". L'obiettivo finale di sanità e perfezione doveva passare attraverso l'eliminazione dell'elemento estraneo e disturbante. Esattamente come veniva spiegato dalle scienze biologiche e mediche che, in epoca moderna, hanno compiuto progressi rapidissimi e rivoluzionari. Il processo è avvenuto attraverso momenti diversi, dalla separazione si è passati all'inevitabile soppressione. Lo sterminio degli ebrei è stato considerato e gestito come una sorta di misura igienica, ed è questo un fenomeno che poteva avvenire solo in età moderna.
 - ♦ Qui non si tratta di quel tipo di razzismo ovunque presente che tende ad escludere il diverso in quanto minaccia, ma di un vero e proprio anelito alla perfezione sotto il dominio della razionalità, di quella tensione dell'Illuminismo al conseguimento di un ordine razionale, attraverso la manipolazione della natura

- 3) Ma perché l'Olocausto attuato dai nazisti è tanto diverso dagli Olocausti che sono avvenuti nel corso della storia? Perché è stata un'operazione organizzata e riuscita in maniera ineccepibile. L'Olocausto moderno è metodico e calcolato, per questo ha fatto più vittime di quante ogni altro genocidio abbia mai generato. E ciò è stato possibile facendo ricorso non alla semplice brutalità o all'odio, ma alla razionalità e all'organizzazione capillare di un sistema burocratico impeccabile. Trasformare l'antisemitismo in politica di governo ha richiesto l'esistenza di un apparato potente e diffuso, oltre alla totale accettazione dei provvedimenti statali da parte della popolazione. Tutto ha seguito una tecnica precisa, anche la violenza. Gli effetti della burocratizzazione hanno portato, in tempi rapidi, alla disumanizzazione degli oggetti dell'attività burocratica stessa: gli esseri umani erano quantità, numeri, cifre. Nulla di più. E per il Nazismo tale meccanismo si è sviluppato in maniera esemplare ed efficace. Nessun burocrate doveva avere la percezione di gestire la deportazione o l'annientamento di un essere umano. E nessun burocrate, in effetti, ha mai avvertito nulla di simile. L'indifferenza etica era indispensabile al regime e profondamente diffusa.
 - ♦ Per questo l'Olocausto non è un bubbone o un errore nel tessuto della modernità cioè del mondo attuale ma un fatto ad esso connaturato, un'espressione della divisione del lavoro e della moderna organizzazione burocratica, che assegna a ciascuno una parte del lavoro producendo una condizione di sostanziale distanza tra ogni singolo atto di partecipazione al risultato finale, e il risultato finale stesso, nel complesso di una organizzazione in cui ognuno è responsabile della propria parte di lavoro, e nessuno è responsabile della totalità, con la responsabilità tecnica che prende il posto della responsabilità morale (vedi la presenza costante, nei mezzi di comunicazione, di ogni genere di cosiddetti esperti).
 - ♦ Così che nel tecnicismo e nello specialismo generalizzati, ogni individuo è spinto a considerare gli altri solo in quanto oggetto di un comportamento efficiente, in cui contano le scelte razionali o irrazionali e ciò che è giusto e ciò che è sbagliato si valutano in termini di razionalità ed efficienza e non in termini di moralità o immoralità. Cioè, in un universo dominato dal denaro, quel che conta è se una cosa rende o non rende, e non se è moralmente giusta o sbagliata (vedi discorsi attuali sull'economia).
 - ♦ Quando l'agire sociale, emancipandosi dagli antichi "valori" e dalle norme di condotta tradizionali, si trasforma in pura razionalità strumentale, non esiste nulla che possa fermare i progetti moderni di "ingegneria sociale", poiché ogni comportamento che si frappone alla realizzazione dello scopo prefissato diventa automaticamente "irrazionale".

- 4) Un'altra caratteristica dell'Olocausto moderno è stata la totale collaborazione da parte delle vittime. Le élite ebraiche vennero trattate da Hitler al pari di tutti gli ebrei. Non vennero decapitate, come sarebbe stato naturale in condizioni simili, ma vennero mantenute in vita perché considerate del tutto irrilevanti. Nei ghetti tutto era gestito dai leader delle comunità ebraiche che, a loro volta, mediavano i rapporti con i nazisti: "gli ebrei fecero il gioco dei loro oppressori, facilitarono il loro compito, avvicinarono la propria

fine". Fu proprio la valutazione della propria condizione in termini di efficienza o di utilitarismo, pur se in un contesto in cui le reali possibilità di scelta erano praticamente inesistenti, che secondo Bauman portò gli Ebrei a collaborare con i Tedeschi, di volta in volta pensando di mettere in atto condotte razionali, nel tentativo di salvare un numero elevato di vite sacrificandone poche.

- 5) Quando iniziarono le deportazioni, i tedeschi avevano già da tempo rimosso gli ebrei dalla loro quotidianità. Attraverso una serie di leggi, infatti, il Terzo Reich aveva separato la società perfetta da quella dei parassiti e reso accettabile il proprio operato. L'indifferenza sociale era stata raggiunta con un po' di tempo, trasformando in normalità una serie di eventi e imposizioni nient'affatto normali. La resa era totale e diffusa in ogni ambito. Pochissimi coloro i quali proclamarono il proprio rifiuto.
- ♦ L'obbedienza ad un certo regime può essere vista, qui ed ora, con infinito disprezzo eppure Bauman, apportando gli esiti degli esperimenti di Milgram, riesce a far intendere come ogni essere umano, in certe condizioni, possa trasformarsi in boia. Il male è intrinseco in ogni società e non è legato ai tratti di un determinato individuo. Le SS non erano soggetti malati o reclutati in maniera particolare, erano, come spiega anche la Arendt, persone normalissime. Non è da escludere che molti fossero inclini alla crudeltà ma, più in generale, agivano all'interno di un sistema che li aveva de-responsabilizzati, che li aveva privati di una morale e che li autorizzava ad agire per un ordine superiore ed indiscutibile.
 - ♦ Ovviamente ciò non basta a giustificare nulla, serve semplicemente a comprendere quali meccanismi scattano nella mente di un individuo nel momento in cui certe barriere morali vengono neutralizzate e certi comportamenti, atti a generare sofferenze atroci ad altre persone, vengono posti in atto. Non esistono sensi di colpa, non esistono preoccupazioni morali semplicemente perché le condizioni lo consentono.
- 6) Le riflessioni di Bauman lasciano sconcertati. Lo studioso, infatti, trasmette una inquietante consapevolezza: il fatto che l'Olocausto ci sia già stato, in quella forma e con quei metodi, non esclude che possa ripetersi nuovamente. Continuiamo a vivere secondo standard di vita "moderni", gli stessi che solo qualche decennio fa portarono all'origine di uno degli stermini più feroci e spietati della storia del genere umano. La combinazione degli elementi sociali, politici, economici e storici che generarono l'Olocausto potrebbe ripresentarsi. Non siamo immuni.

BIBLIOGRAFIA

- BORGNA E., *La dignità ferita*, Feltrinelli 2013
CIANCIO C., *Del male e di Dio*, Morcelliana 2006
CURI U. (a cura), *Il volto della Gorgone*, Bruno Mondadori 2001
CURI U., *Meglio non esser nati*, Bollati Boringhieri, 2008
CURI U., *Passione*, Raffaello Cortina editore, 2013
CURI U., *Via di qua*, Bollati Boringhieri, 2011
FORTI S., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli 2012
GIOVANNI PAOLO II , *Salvifici doloris*
GRESHAK G. E, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana 2012³
JONAS H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo (è un classico)
LANDSBERG P.-L., *Il silenzio infedele*, Vita e pensiero 1995 (è un classico)
LEVI P., *Se questo è un uomo*, Einaudi
LEVI P., *Sommersi e salvati*, Einaudi
MANCINI R., *Le logiche del male*, Rosenberg & Sellier 2012
MELCHIORRE V., *Qohelet o della serenità del vivere*, Morcelliana 2006
NATOLI S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1986
NEIMAN S., *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza 2013
NEMO P., *Giobbe e l'eccesso del male*, Città nuova 2009
RICOEUR P., *Il male*, Morcelliana 1993 (un classico)
SCHELER M., *Morte e sopravvivenza*, Morcelliana 2012
WIESEL E., *La notte*, Giuntina

ALTRA BIBLIOGRAFIA

- ARENDT H., *La banalità del male*, Feltrinelli
BAUMAN Z., *Le sorgenti del male*, Erickson 2013
BAUMAN Z., *Modernità e olocausto*, il Mulino 2010
JANKELEVITCH W., *La morte*, trad. it. di V. Zini, Einaudi, Torino 2009
LÈVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986, vedere il saggio *La Trascendenza e il male*
MANCINI R., *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012
NABERT J., *Saggio sul male*, a cura di Carla Canullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001
NÉHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983
PAREYSON, *Dostoevskij*, Einaudi
PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi
PORTINARO P.P (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi, 2002
QUINZIO S., *Dalla gola del leone*, Adelphi
SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, ed. it., Bompiani, Milano 1996