



Ribellione a Dio in nome del dolore?

Correzioni necessarie della "teodicea" convenzionale.

MONZA 1 marzo 2005

1. Prima determinazione della questione	1
2. Estenuazione della questione del male nel pensiero moderno	3
3. Una distinzione pregiudicata: male fisico e male morale	4
4. Nuova determinazione della figura del male	5
4.1. L'esperienza del male come prova delle intenzioni	5
4.2. Un'illustrazione: l'esperienza della malattia	6
4.3. La mediazione pratica della coscienza (e della conoscenza)	8
4.4. Forma morale dell'agire e forme illusorie della sua identificazione	8
4.5. La conoscenza del bene e del male	10

La ribellione a Dio nel nome del dolore è una costante nella tradizione cristiana, già in quella biblica, e anche nella tradizione religiosa universale. Nei tempi moderni tale ribellione pare assumere però consistenza soltanto retorica; meno *reale* infatti è pare l'immagine di Dio, alla quale fa riferimento l'uomo dell'età della ragione, della tecnica; questo uomo appare post-religioso, e anche post-morale; postumo sotto tutti i profili. Ai suoi occhi "Dio" appare soprattutto come un *nome*, fastidioso, che non si riesce ad espungere dal vocabolario. La ribellione assume toni più facili e clamorosi, ma anche meno veri. Non ha più il sapore di ribellione vera e propria, ma quelli di un'imprecazione. Bene la sintetizza la tripla maledizione di Faust: «Maledetta la speranza! maledetta la fede! e soprattutto maledetta la pazienza».

1. Prima determinazione della questione

La difesa di Dio nei confronti dell'obiezione che il dolore eleverebbe nei suoi confronti prende forma tecnica soltanto in epoca moderna. Al discorso Leibniz ha dato un nome, *teodicea*, e cioè "[discorso] sulla giustizia di Dio"¹. Il male patito è inteso come obiezione nei confronti della giustizia di Dio, più precisamente nei confronti della provvidenza del Creatore, e alla fine della stessa affermazione della sua esistenza.

Quando la questione sia osta in questi termini, pare a priori non preveda altra risposta che questa, la negazione del cosiddetto male, dunque l'affermazione che questo sarebbe *il migliore dei mondi possibili*. Tale tesi, di fatto enunciata da Leibniz, a procedere da Voltaire suscita nei filosofi illuministi ilarità facile e am-

¹ Il termine *teodicea*, coniato appunto da Leibniz (*Saggio sulla Teodicea, sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, del 1710), è entrato nell'uso corrente soprattutto nel pensiero del Novecento; occorre però riconoscere che il modo di prospettare la questione del male sotteso a tale categoria (il male dunque come obiezione alla giustizia di Dio) bene interpreta tutta la tradizione cristiana, e già alla tradizione biblica; in questi termini è istruita la questione del male soprattutto in Gen 2-3; il testo più frequentemente citato a questo riguardo, quello di Giobbe, è certo pertinente, anche se la questione radicale da esso affrontata non è quella della giustizia di Dio, ma quella della possibilità della fede dell'uomo; per essere vera la fede esige d'essere tenuta ferma anche *per nulla*, anche quando sia tolta all'uomo la *siepe* che ordinariamente difende e supporta la fede stessa (cfr. Gb 1, 9s.).

miccante. Il progetto della *teodicea* è in fretta messo da parte. Con quel progetto minaccia di essere messo da parte in genere il compito di dare una precisa enunciazione alla questione del male.

Invece che in questi termini, se cioè quello presente sia il migliore dei mondi possibili, la questione del male dovrebbe essere affrontata in questi altri termini: i criteri del bene e del male, ai quali i figli di Adamo affidano la loro vita, sono quelli pertinenti? Il dolore, e tutte le forme dell'esperienza del male, paiono mettere in crisi quei criteri; si pone dunque inevitabilmente la questione se quei criteri siano quelli giusti, se gli umani siano all'altezza del loro destino obiettivo.

Più radicalmente, la questione dev'essere posta per riferimento alla vita del singolo; a fronte dell'esperienza del male il progetto di vita, al quale il singolo si era affidato, magari senza precisa consapevolezza, entra in crisi. Occorre ritrattarlo. Quale è quel progetto? Che cosa lo autorizzava? Come era stato scelto? Era davvero stato scelto? A procedere da quale evidenza? Andando poi alla radice, la domanda di fondo è: chi sono io davvero, e che speranza ha la mia vita? In tal modo si giunge in fretta alla questione della libertà, intesa non come possibilità di fare e non fare, ma come possibilità e insieme necessità per me di decidere a proposito di me stesso.

A queste domande non è possibile dare risposta, certo, se non ponendo interrogativi a proposito del mondo intero; la mia identità infatti non può essere detta che per rapporto al mondo da me abitato, e per rapporto a Dio stesso. Gli interrogativi cosmici tuttavia sono però enunciati con verità solo se enunciati a procedere dalla questione radicale, che io sono per me stesso, per dirla alla maniera di Agostino. La rimozione di tale questione radicale pregiudica la verità della stessa questione del male. Quando la questione sia formulata a procedere da nessun luogo, sullo sfondo dell'irreale immaginazione che io possa farmi giudice di tutte le cose senza dover essere a mia volta giudicato, è posta in partenza in termini falsi. Così appunto la poneva Giobbe, fino a che Dio lo rimise in ginocchio:

*Io ti conoscevo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti vedono.*

Perciò mi ricredo

e ne provo pentimento sopra polvere e cenere. (Gb 42, 5-6)

La letteratura sulla questione del male è abbondante fino ad oggi. Essa appare però sterile. Appare, secondo i casi, patetica, oppure declamatoria, o francamente cinica.

a) La forma patetica è rappresentata dall'abbondante letteratura sul dolore innocente: eccitando sempre da capo la pietà per i sofferenti, essa insinua ossessivamente la tesi che parlare di Dio sarebbe divenuta ormai cosa indecente. Di chiedere fede e coraggio a chi soffre, poi, non è proprio il caso. Amare potrebbe ormai significare soltanto una cosa, esonerare chi muore dal compito crudele di vivere consapevolmente quel destino. «Un po' di veleno di tanto in tanto: procura sogni piacevoli. E molto veleno alla fine, perché piacevole sia anche la morte»: così sentenzia l'ultimo uomo, quello che saltella piccolo come pulce sulla terra, e rende piccolo tutto quello che tocca; la filosofia di questo uomo, così come denunciata dal *Zara-*

thustra di Nietzsche², bene riassume la forma cinica che oggi spesso assume la letteratura sul male.

b) La forma declamatoria è bene illustrata dai comizi che sempre da capo ci tocca ascoltare a proposito della morte di Dio dopo Auschwitz; oppure, per citare un caso letterario più illustre, dalla filippica contro la teodicea convenzionale che Ivan Dostoevski rovescia sul piccolo fratello inerme, appellandosi all'argomento del dolore innocente dei bambini.

Che davvero sussista una *questione* del male, nelle forme del pensiero corrente è semplicemente supposto; alla questione non è data formulazione precisa; è un luogo comune, assai più che una evidenza argomentata. Il *pathos* sembra sostituirsi all'argomentazione. La sola pretesa di sottoporre il male al lavoro del concetto appare come un crimine nei confronti dei sofferenti agli occhi di molti. Contro quelli che tentano di articolare parole a proposito del male, scatta in fretta l'obiezione infamante: siete come gli amici di Giobbe! La mozione degli affetti si sostituisce al lavoro della intelligenza; chi obietta, appare crudele oltre che stupido.

2. Estenuazione della questione del male nel pensiero moderno

L'impossibilità di dare parola al male è spesso riferita al mistero, e dunque all'originaria ineffabilità della condizione umana. La scelta è troppo sbrigativa. E tuttavia è cara alla coscienza religiosa. L'impossibilità di dare parola al male oggi ha, in certo senso, ragioni obiettive; essa è da riferire all'afasia di cui soffre l'uomo moderno per tutto ciò che si riferisce alle questioni ultime della vita.

Nella stagione antica, la vita comune aveva un orizzonte fermo; esso aveva appunto un nome preciso, quello di Dio stesso. L'orizzonte consentiva di dare parola alla stessa questione del male: essa era la questione della giustizia di Dio, la teodicea appunto. Un orizzonte fermo permane anche nella successiva stagione moderna, inaugurata dall'avvento pensiero critico, illustrata dal pensiero illuminista; esso è ora interpretato in termini secolari e non religiosi; le troppo evidenti complicità tra religione e potere suggeriscono al pensiero di procedere *etsi deus non daretur*. Permane tuttavia, sottratta al dubbio, la visione morale del mondo. Il male appare in tal senso come la questione posta dalle smentite che l'esperienza oppone a tale visione. La questione del male è interpretata nei termini già suggeriti dalla tragedia classica: essa è la questione posta da «quella sventura, che è conseguenza di un'azione a cui ci abbia spinto una necessità etica» (SCHELLING SW XI, 485). Il male non ha consistenza di *questione* finché sia inteso banalmente come sofferenza; è questione soltanto se inteso come smentita opposta dal destino alle attese del giusto. Il presupposto è che alla giustizia sia promessa un successo, o addirittura una salvezza. Il presupposto però non è approfondito dai filosofi. Anzi, esso è in molti modi smentito. La concezione doveristica della morale, propria di Kant, comporta la pregiudiziale separazione tra questione del dovere e questione della felicità, tra etica e dottrina della speranza. La seconda è considerata come una questione religiosa; finché si rimanga "nei limiti della sola ragione", della spe-

² Il passo è nel "Prologo di Zarathustra", § 5, in F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Colli - Montinari, Adelphi, Milano 1968, Vol. VI*, pp.

ranza non si potrebbe dire proprio nulla.

Con l'avvento del pensiero dialettico della storia (Hegel) si produce un risultato sorprendente, quasi *magico*: è affermata la possibilità di dare parola al male, di portarlo dunque a coscienza; ma mediante un tale gesto il male trova subito una giustificazione, dunque è negato che il male sia questione. Il cosiddetto male è inteso come la necessaria contraddizione tra punti di vista particolari; merita dunque un altro nome, meno patetico; esso è la forma nella quale lo spirito si realizza nella storia, secondo necessità.

Dal quando Dio è stato cancellato, e la visione morale del mondo ha cominciato ad apparire agli uomini ormai "adulti" come una risibile favola per bambini, la *questione* del male si scontra con l'impossibilità di dare ad essa parola. Certo l'*esperienza* del male sussiste ancora nella vicenda dei singoli; ad essa però non corrisponde più una lingua. L'*esperienza* del male minaccia di apparire al singolo come un relitto infantile.

Interpreta con grande precisione, così mi sembra, la nuova situazione dello spirito moderno il pensiero di Kierkegaard. Mi riferisco, in particolare, alla formula sintetica e perentoria, che egli propone per dire della differenza tra *tragedia antica* e *tragedia moderna*. Appunto la *tragedia antica* era stata la prima forma, e per molto tempo quella determinante, nella quale era articolata la questione del male all'interno del pensiero occidentale. Anche il pensiero moderno, come sopra ricordavamo, ha fatto insistente ricorso a tale tradizione della tragedia, per dare nome al male quale questione. La forma della tragedia antica è il confronto del giusto con il destino avverso; di contro a quel destino, il giusto continua ad appellarsi alla propria giustizia; tale appello gli consente di rimanere fermo nella sua risoluzione; il male che lo opprime non può in alcun modo valere ai suoi occhi come una sentenza sul valore del suo agire. La morte è patita, ma non vince. Il rimedio al male è solo la pietà. La condizione per questa resistenza al potere della morte è appunto la visione morale del mondo. Nella *tragedia moderna* invece viene a mancare per il soggetto la possibilità di riferirsi alla figura di ciò che è giusto; l'eroe moderno sta o cade unicamente in forza delle sue azioni³; prevedibilmente cade. Si tratta ancora di tragedia? Oppure ormai soltanto di una farsa? Sussiste ancora la possibilità di pronunciare questa grandiosa parola, male, oppure si deve confessare francamente che ormai dobbiamo arrenderci alla necessità di vivere *al di là del bene e del male*?

Il male non scompare dalla vita effettiva. Non si spegne la questione. Manca però ormai la lingua per dare parola alla questione; il male diventa oggetto di mero lamento, di elegia; non trova risorse per diventare protesta, o rispettivamente invocazione. La felicità è solo una nostalgia. Il rimando ad essa è sostenuto soltanto dalla malinconia, da un umore nero.

3. Una distinzione pregiudicata: male fisico e male morale

Perché alla questione del male si possa dare da capo parola occorre tornare a dire della forma morale della vita umana, e della sua stessa coscienza, come anche della sua visione del mondo; di contro a Nietzsche, che proclamava la fine

³ S. KIRKEGAARD, *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, vol. II, Adelphi, Milano 1977, p. 24

della visione morale del mondo. Le categorie, che danno espressione alla forma morale del vivere, paiono cancellate dalla lingua corrente; non si parla più di virtù, di peccato; poco si parla anche di colpa. Meglio, di colpa si parla ormai soltanto per dire di un *sentimento* (il *sensu di colpa*), a cui non corrisponde alcun giudizio sull'agire.

Non possiamo però fare a meno della coppia *bene* e di *male*, un tempo ritenuta la più qualificante per definire la regione della morale. Proprio perché qualificante, anche la più ambigua. L'ambiguità è segnalata in diverse lingue già dal lessico. Il tedesco distingue la coppia *Wohl/Gut* dalla coppia *Übel/Böse*; bene e male in senso fisico sono altra cosa da bene e male in senso morale. Sullo sfondo della distinzione, la questione del male è riferita al male fisico, non a quello morale. Ma si può risolvere la questione, senza fare riferimento al male morale? Più radicalmente, senso fisico e senso morale sono davvero distinti e definiti in maniera indipendente l'uno dall'altro?

Riflesso di tale dissociazione è la concezione idealistica del bene morale nel pensiero dominante. La misura del bene e del male in senso morale, la norma dunque, è ritenuta nota alla ragione a prescindere da ogni riferimento all'agire, e in genere alle forme dell'*esperienza* nel loro complesso intreccio di patire e agire. La norma morale è rappresentata quale *legge della ragione*, oggetto dunque di una conoscenza universale, senza debito nei confronti delle forme sensibili del vivere; così pensata, essa è senza relazione all'identità concreta del singolo. Tale immagine della legge e dell'obbligo morale alimenta in epoca tardo moderna prima il disprezzo sentenzioso, poi la rimozione pura e semplice della morale.

L'immagine intellettualistica del dovere alimenta anzi tutto il disprezzo sentenzioso delle formule del discorso sul male che si riferiscono al principio di *retribuzione*. Tale disprezzo sembra diventato oggi ormai un luogo comune; è citato perentoriamente dalla letteratura filosofica recente, e anche da quella teologica. Ha la consistenza di un pregiudizio vero e proprio. La morale kantiana del dovere, che separa il discorso sul dovere da quello sulla speranza, pregiudica in radice la possibilità di istruire filosoficamente la questione del male. Di essa dovrà occuparsi la religione, ricorrendo ai suoi miti.

L'itinerario da percorrere è decisamente un altro. La pretesa della ragione di sapere che cosa è giustizia, e anche che cos'è dolore innocente e che cosa invece dolore connesso alla colpa (al male fatto, e al ricordo di esso), appare ingiustificata. La giustizia infatti non può essere conosciuta a monte della determinazione libera del soggetto. E la determinazione libera del soggetto si colloca appunto nella prospettiva dell'alternativa tra fede e incredulità.

4. Nuova determinazione della figura del male

Che la pretesa umana di sapere bene che cosa sia bene e rispettivamente male a monte rispetto alla disposizione di sé sia illusoria viene alla luce esattamente attraverso l'esperienza del male.

4.1. L'esperienza del male come prova delle intenzioni

In prima battuta, la figura di tale esperienza dev'essere descritta così: male è ogni esperienza che frustra le attese iscritte nel nostro modo spontaneo di vivere. In tal senso il male è esperienza del *patire*. Il patire non può essere descritto però nei termini troppo generici del malessere o della sofferenza; esso ha la figura più determinata di una smentita opposta alle nostre *intenzioni*, di quelle intenzioni di fondo che danno figura alla nostra vita. In tal senso, l'esperienza del male ha consistenza *spirituale*, e non invece soltanto *psicologica* e *patetica*, riducibile cioè alla figura del *pathos*.

Qualificando tale esperienza come *spirituale*, la riferiamo al profilo umano per eccellenza del vivere; al profilo per il quale la vita umana è posta fin dall'inizio nel segno della libertà. *Spirituale* è la verità che sola autorizza la libertà e consente all'uomo di davvero *volere*, di legarsi alle proprie azioni, di riconoscere in esse la forma necessaria del proprio essere. *Spirituale* è la verità della speranza. Ora tale verità non può essere pensata a monte rispetto alle evidenze dischiuse dall'esperienza del male.

Tale esperienza assume, in tal senso, la figura di *prova* della nostra libertà. In termini biblici, la prova porta alla luce quello che l'uomo ha *nel cuore*. Mi riferisco in particolare all'efficace formula di Dt 8,2:

Ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere in questi quarant'anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi.

Soltanto attraverso la prova si rende manifesto che cosa sia libertà; l'esperienza del *male* concorre in tal senso a istituire quella distinzione tra morale e fisico, o meglio tra morale e psichico. Solo arbitrariamente la tradizione metafisica suppone che quella distinzione sia nota alla ragione. Il senso della distinzione tra i due generi di male, e rispettivamente tra i due generi di bene, può prodursi soltanto a procedere da una rinnovata descrizione *fenomenologica* dell'esperienza del male.

4.2. Un'illustrazione: l'esperienza della malattia

Abbozzo una descrizione fenomenologica dell'esperienza del male riferendomi al caso dell'esperienza di malattia. Essa interessa diffusamente la persona del nostro tempo; essa è in tal senso facilmente accessibile alla considerazione di tutti.

L'effetto facile della malattia sulla coscienza è di far apparire la vita "normale" all'improvviso come lontana e irreali. L'impressione è obiettivamente gravida di sentimenti confusi e contrastanti. In primissima approssimazione, possiamo distinguere questi due sentimenti: la protesta e il pentimento.

a) La protesta corrisponde al sentimento d'essere vittime di un tradimento; la vita normale riposava su un ordine che appariva affidabile; la salute disponeva alla fiducia nel carattere promettente della vita. Quella fiducia appare ora invece come un inganno. Appunto questo sentimento è all'origine della tentazione di ribellarsi a Dio. Lui stesso infatti è inteso come Colui che ha disposto quell'ordine affidabile della vita, che la salute raccomandava.

Troviamo un'espressione suggestiva e discreta della protesta nelle parole che il ricco epulone nella parabola di Gesù rivolge ad Abramo, dopo che questi ha proclamato l'impossibilità di provvedere alla sete che lo tormenta: *Allora, padre,*

ti prego di mandarlo (Lazzaro) a casa di mio padre, perché ho cinque fratelli. Li ammonisca, perché non vengano anch'essi in questo luogo di tormento; la richiesta corrisponde appunto a questa valutazione di quell'uomo: se avessi saputo, mi sarei regolato altrimenti; non è giusto che Dio ci tenga all'oscuro delle leggi vere della vita e ci lasci sbagliare in maniera tanto tragica. Abramo la pensa diversamente; *Hanno Mosè e i Profeti; ascoltino loro*. Il ricco protesta che no, Mosè e i profeti sono troppo poca cosa; *ma se qualcuno dai morti andrà da loro, si convertiranno*. La sentenza finale di Abramo è ricca di allusioni: *Se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi* (cfr. Lc 16, 27-31). Anche la malattia, e quella specie di inferno nel quale essa getta l'uomo, dispone ad una protesta come quella del ricco epulone. La protesta secondo Abramo è sbagliata.

b) L'altro sentimento, che l'esperienza di malattia suscita, è il rimpianto, o addirittura il pentimento, per non aver apprezzato come conveniva il tempo di salute. Lo stato di salute, osservato nel tempo della malattia, appare come un sogno quasi irreali. Il rammarico assume appunto la connotazione di un *sensu di colpa*. Esso non corrisponde alla consapevolezza di colpe precise; ha tuttavia sullo sfondo la percezione della vita precedente come dubbia. Soltanto ora si vedono in quella vita possibilità, che di fatto non sono state realizzate, che invece avrebbero dovuto essere apprezzate e perseguite come degne.

Comunque debba essere interpretato questo sentimento di colpa, esso di fatto alimenta la percezione della malattia come una punizione. Appare fino ad oggi ricorrente questo modo di dire: "Che cosa ho fatto di male, perché mi capitasse questo?". La diffusione di tale lessico attesta la persistenza ostinata che ha la percezione retributiva della malattia, e del male in genere. Non ci si può sbarazzare di questi sentimenti con gesto troppo sbrigativo, dicendo cioè che su tratterebbe semplicemente di residui arcaici e superstiziosi. La lingua comune, plasmata dalla visione medica della malattia, suggerisce certo un apprezzamento come questo; e tuttavia quella lingua non ha la forza di azzerare i sentimenti in questione; semplicemente, li condanna alla clandestinità.

L'esperienza del male assume la consistenza dunque di una prova. La prova non può essere intesa in termini meramente atletici, come suggerisce la tradizione stoica; non può essere intesa cioè quasi si trattasse semplicemente di resistere a quella depressione della volontà, che la sofferenza per sua natura induce. Un'interpretazione come questa è suggerita dall'indebita rappresentazione della volontà quale *appetitus rationis*; che troverebbe cioè autorizzazione in un *logos* in nessun modo dipendente dal *pathos*. La sfida che l'esperienza del male eleva nei confronti del soggetto si riferisce invece al senso stesso della vita ordinaria, e rispettivamente alla sua verità. La distinzione tra senso e verità, l'originario riferimento della verità al senso, sono evidenze che si impongono alla coscienza esattamente a procedere dalla prova del male

L'esperienza del male pare smentire la verità delle attese, alle quali il soggetto affidava il proprio agire, e addirittura il proprio volere nei tempi precedenti. Che l'agire supponesse un affidamento, il soggetto non vedeva con precisione. Se ne accorge nel momento in cui la loro smentita determina una sorta di sospensione della sua volontà. Tale sospensione pare addirittura azzerare il suo consenso all'intera vita precedente. Minaccia in tal senso di produrre addirittura lo smarrimento di ogni identità. Proprio a fronte della prova l'uomo è costretto a riconoscere il nesso stretto che lega la sua identità, e dunque il suo stesso essere, alle forme

del suo volere. Appunto per riferimento a tale nesso occorre intendere la qualità peculiare del modo di essere dell'uomo; la qualità che oggi viene spesso espressa attraverso la categoria di *esistenza*. Per essere, egli ha bisogno di volere, e volendo insieme volersi.

4.3. *La mediazione pratica della coscienza (e della conoscenza)*

La prova del male manifesta la distanza che separa il soggetto da se stesso. Separa, più precisamente, la sua identità (per così dire) *naturale* dalla sua identità *voluta*. *Naturale* appare la prima identità, nel senso che si realizza a monte rispetto ad ogni deliberazione; e si realizza col sostegno di esperienze *sensibili*, che hanno la forma dell'*affetto*; lì per lì esse paiono attestare un'identità in maniera indubitabile. Questa prima identità *psicologica* deve essere apprezzata come promessa di un'identità possibile; soltanto come una promessa; per diventare reale essa deve essere riconosciuta e voluta. La distanza tra la prima identità e la seconda può essere superata unicamente attraverso le forme dell'agire deliberato.

La figura dei rapporti che legano le due figure di identità esige di essere chiarita. Occorre riconoscere, in tal senso, come già l'identità psicologica sia legata alle forme dell'agire. È legata, più precisamente, alle forme dell'agire spontaneo, non preceduto da un'intenzione riflessa; appunto tali forme dell'agire dispongono le condizioni che rendono possibile e necessaria un'intenzione. Il processo attraverso il quale si manifesta alla coscienza quell'identità psicologica ha infatti la forma di una vicenda, o di un dramma. E il dramma ha sempre la forma della rete di rapporti personali. Le prime forme di agire sono rese possibili dall'attesa preveniente e benevola di altri; esse trovano poi in questi altri riconoscimento, e in tal modo definiscono la mia figura ai miei stessi occhi. Attraverso le forme del dramma sono a me offerte le figure della mia identità possibile, e promettente; dunque della mia stessa vita. Appunto queste forme spontanee dell'agire sono quelle messe in crisi dalla esperienza del male.

La crisi suscita interrogativi a proposito degli altri e insieme a proposito di me stesso. È affidabile la promessa di altri? Ho io davvero corrisposto alla loro attesa, e quindi anche alla promessa che quell'attesa manifestava? Che promessa mai era quella? Proprio attraverso l'esperienza del male diventa evidente la *mediazione pratica* del soggetto, e insieme suggeriscono in che consista una tale mediazione.

4.4. *Forma morale dell'agire e sue identificazioni mancanti*

Appunto sullo sfondo di questa determinazione pratica, in ogni caso necessaria all'identità del soggetto, deve essere compreso il senso della originaria connotazione morale dell'agire. Di essa offrono immediato documento le forme della lingua e del costume. Il senso del bene e del male, originariamente attestato dalla cultura, non può essere determinato nella forma di una rilevazione oggettiva, quale quella che potrebbe produrre in ipotesi la ragione universale, che giudica da nessun luogo, e in maniera impersonale. Mentre proprio un assunto di questo genere sembra inficiare le forme dominanti del pensiero morale dell'Occidente.

Alimentano tale illusione diversi fattori. In forma assai schematica, possiamo distinguere due generi di fattori: quelli legati all'ingenuità del pensiero naturalista, e quelli legati invece alla qualità propriamente morale delle scelte.

a) Per il primo lato alimenta l'illusione il fenomeno del costume, e della *cultura* in genere. Mediante la cultura i significati del vivere trovano oggettivazione sociale; essa ha di che illudere il soggetto a proposito di una disponibilità ovvia e scontata del bene e del male, a monte rispetto ad ogni determinazione pratica del soggetto. Espressione sintetica di questo inganno è la lingua. Il sapere teorico, e dunque per eccellenza quello della filosofia, assume facilmente la forma di una *grammatica*, la forma cioè del discorso sui discorsi, volto all'obiettivo di rendere rigorosi i discorsi da tutti fatti, verificandone la coerenza logica. Il programma perseguito dalla filosofia è stato, in prima battuta (sofistica ateniese), di realizzare una critica del pregiudizio corrente; di cercare in tal senso la verità del giusto per natura, di contro al giusto *per legge*, al giusto dunque che sarebbe definito dalla statuizione convenzionale degli uomini. L'esecuzione del programma si affidava appunto all'individuazione delle leggi del discorso, e dunque alla denuncia delle contraddizioni che avrebbero afflitto i discorsi correnti.

Occorre invece riconoscere che la verità è un'altra. L'appropriazione dei significati elementari della cultura non può realizzarsi altro che attraverso le forme dell'esperienza pratica personale; anzi tutto, attraverso le forme della relazione tra figli e genitori. Tali forme, d'altra parte, per loro natura rimandano la coscienza del singolo al di là della legge. Il rimando appare assai evidente nell'età precoce della infanzia. A fronte delle smentite frequenti e violente che la prima esperienza della vita gli procura, di quelle smentite che suscitano spavento e minacciano di arrestare il suo primo cammino fiducioso incontro alla realtà, il bambino non cerca sicurezza in un supplemento di conoscenza delle leggi del vivere, ma guardando alla mamma. Alla sua rinnovata attestazione chiede conferma del carattere benevolo del mondo nei suoi confronti. La prima figura della visione morale del mondo è appunto quella garantita dalla percezione della madre quale *simbolo* cosmico, quale simbolo dunque capace di mettere insieme una realtà, la quale, quando sia affrontata senza la risorsa di quel simbolo, si manifesta invece come contraddittoria e tale da falsificare ogni progetto di sé da parte del bambino. Soltanto sullo sfondo di questa figura sintetica, della quale è possibile sempre da capo verificare la benevola disposizione nei propri confronti, diventa possibile lo stesso apprendimento dei codici culturali del vivere. La madre, e rispettivamente il padre, meglio ancora la coppia dei genitori, ha un obiettivo senso religioso. E d'altra parte, proprio attraverso la relazione con loro il bambino apprende la correlazione che lega l'ordine cosmico alla qualità dei suoi stessi comportamenti.

b) Veniamo in tal modo al secondo ordine di fattori, che alimentano la superstiziosa fiducia in una disponibilità immediata del senso della differenza tra bene e male; mi riferisco ai fattori di carattere morale. Le immagini di innocenza e di colpa raccomandate alla coscienza del singolo dai discorsi che tutti fanno, dai comportamenti buoni da tutti lodati o da quelli cattivi da tutti biasimati, promettono la possibilità di trovare giustificazione per la propria vita senza necessità di riferirsi a verità trascendenti, in ipotesi accessibili unicamente a prezzo di fede, dunque della disposizione pratica di sé per rapporto ad un'istanza trascendente. E tuttavia l'esperienza della *coscienza morale*, dunque di quel sentimento di colpa che ne costituisce l'iniziale nocciolo psicologico, da sempre segnala la necessità di questo rimando trascendente. Le immagini del bene e del male raccomandate dal consenso sociale non hanno adatto quella univocità che si crede. La verità di quel-

le immagini è sospesa ad una determinazione libera del soggetto; ed essa sfugge ad ogni verifica sociale; di più, almeno in prima battuta appare lontana dalla stessa consapevolezza del soggetto.

Non è possibile giudicare l'agire in termini comportamentali. Nel mio atto buono, poniamo un'elemosina, ho cercato davvero il bene del povero, oppure ho cercato più semplicemente di liberarmi di una presenza fastidiosa, o ancora ho cercato il suo favore, al quale ero interessato per altri motivi? Non si può decidere, se non guardando al cuore. Il criterio, per rapporto al quale debbono essere giudicate innocenza e colpa, originariamente istituito attraverso le forme dell'agire, trascende quelle forme. In ragione di questa trascendenza, il soggetto non può mai brandire la certezza della propria giustizia. Nei confronti di quel criterio, egli rimane sempre in difetto. Più precisamente, rimane in difetto della decisione che oggi ancora deve essere presa. Con Dio effettivamente è impossibile ragionare, come lamenta Giobbe: *Se avessi anche ragione, non risponderei, al mio giudice dovrei domandare pietà* (Gb 9, 15); nei suoi confronti occorre sempre invocare pietà. Non a motivo di nostre presunte colpe passate, delle quali i mali presenti sarebbe la punizione; ma a motivo della permanente trascendenza della sua giustizia rispetto ad ogni ragione dell'uomo.

4.5. *La conoscenza del bene e del male*

L'illusione a proposito di una giustizia che sarebbe evidente a tutti prima di ogni determinazione libera, alimentata dall'apparente ovvietà del costume, trova poi più radicale spiegazione nel rifiuto del carattere promettente, che assume ogni esperienza sensibile di bene: *addirittura* promettente è tale esperienza, ma per altro lato *soltanto* promettente. Proprio perché essa promette, della sua verità si può venire a capo unicamente mediante una risposta; e la risposta ha i tratti della fede e della promessa di sé. Agire giusto e innocente è appunto quello e solo quello che assume la figura di promessa; tale agire suppone per sua natura l'abdicazione del soggetto ad ogni pretesa di farsi arbitro della corrispondenza o meno dell'agire di Dio alle sue promesse.

Soltanto sullo sfondo di questa determinazione libera tra fede e incredulità può essere descritta in maniera pertinente la figura del male. La distinzione corrente, tra bene/male in senso morale e bene/male in senso fisico, o meglio psichico, tra bene/male che si riferisce all'agire e bene/male che si riferisce al patire, non può essere supposta come nota a monte rispetto all'esperienza effettiva del male. Il cosiddetto *male*, segnalato da un'esperienza sensibile e passiva, propone alla libertà dell'uomo il compito di rinnovare la propria fede; insieme, dispone le condizioni che rendono possibile la tentazione. Questa consiste nell'attrattiva di una scelta: sospendere la fede e affidarsi alla prova per trovare la via della vita, e dunque la differenza tra bene e male.

A prima vista, l'esperienza del male sembra avere evidenza più immediata e chiara di quella del bene. La verità è quella opposta. Vale a tale proposito un aforisma attribuito a Confucio e spesso citato: «Fa più rumore un albero che cade rispetto ad una foresta che cresce». Esso suggerisce la ragione probabile del fatto che la questione del male è assai più discussa di quella a proposito del bene. Le cose più antiche della vita, le più originarie, sono anche quelle che fanno meno rumore.

Appunto all'origine sta l'esperienza del bene; essa rende possibili le prime forme del volere, e quindi il consenso del soggetto alla fatto di vivere. L'esperienza del bene non può però essere descritta quasi garantisca per se stessa la conoscenza del desiderio. Quando l'esperienza del bene sia ridotta alla figura di saturazione di un desiderio, se ne dovrebbe concludere che l'unico modo di conoscere il bene sarebbe appunto la soddisfazione, o il piacere. In tal senso, il soggetto stesso sarebbe giudice del bene e del male.

L'esperienza del bene deve essere descritta invece come esperienza di un *appello*; il soggetto scopre d'essere conosciuto e atteso da altri; appunto questa esperienza rende a lui possibile realizzare un'incoativa identità. La determinazione ulteriore di tale identità si produce mediante la sua risposta alle attese espresse nei suoi confronti. Soltanto sullo sfondo di tale descrizione dell'esperienza originaria del bene è possibile comprendere come la successiva esperienza del male assuma la forma non di semplice interruzione di un cammino che appariva grato, ma di smentita di quella speranza che aveva reso possibile l'inizio del cammino. La smentita ha mette in questione l'effettiva corrispondenza dell'agire precedente alla promessa che pareva autorizzarlo.

La figura della giustizia dell'agire deve essere precisata appunto per riferimento alla figura della promessa, e dunque della correlativa speranza. Il bene esperito non è saturazione del desiderio; rivela invece una promessa. In tal modo rende possibile la decisione, e insieme la rende necessaria, moralmente necessaria. L'alternativa morale è appunto quella tra credere alla promessa e invece sospettare di essa. In questa luce appunto occorre intendere la figura della legge. Essa prescrive la fedeltà alla promessa originaria: alla promessa di Dio istituita attraverso le originarie esperienze di bene, e alla nostra stessa promessa iscritta nell'originario consenso a quei benefici.

La mia promessa è già da sempre iscritta nelle prime forme del mio consenso alla vita. Essa assume per altro inizialmente forma *infantile*, sostenuta soltanto dalla *meraviglia* accesa dal beneficio. Per diventare *adulta* e responsabile, e dunque vera, è indispensabile che la meraviglia sia interpretata dalla *parola*; che alla domanda accesa dalla meraviglia sia data risposta. *Che cos'è? (man hu)*, si chiese il popolo nel deserto; l'episodio della manna illustra efficacemente questa legge; alla domanda risponde Mosè stesso: *È il pane che il Signore vi ha dato in cibo* (Es 16, 15). Soltanto a condizione di riconoscere nella manna una parola di Dio, essa potrà anche saziare. Alla parola, e dunque alla memoria dei suoi benefici che si configura come memoria di una promessa, corrisponde la fede e rispettivamente l'obbedienza pratica.

Il senso del nesso stretto tra fede nella promessa e obbedienza alla legge è sinteticamente suggerito dal decimo comandamento, *non desiderare*. Esso non fa numero con gli altri precedenti; esprime invece in forma concisa la verità di fondo di tutti. Questo valore sintetico del decimo comandamento trova attestazione esplicita in un'affermazione di Paolo: «io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*» (Rm 7,7).

A questa identificazione sintetica del senso della legge corrisponde una precisa determinazione del peccato: esso è *desiderio*; s'intende, desiderio concupiscente (επιθυμία). Questo desiderio non conosce la propria meta, e assegna alla realtà stessa la responsabilità di mostrarsi all'altezza delle proprie attese. La con-

cupiscenza è il desiderio prepotente, mediante il quale il soggetto si fa giudice del bene e del male, e sottrae sé stesso ad ogni giudizio.

Espressione sintetica e paradigmatica della concupiscenza è la forma che assume la prova del deserto agli occhi di Israele: «Si chiamò quel luogo Massa e Meriba, a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: “Il Signore è in mezzo a noi sì o no?”» (Es 17, 7). Sottoposto a prova nel deserto sarebbe Dio stesso, e non invece il popolo. Una recensione precisa della successione dei racconti di prova consentirebbe di verificare come soltanto a Massa e Meriba la pretesa del popolo di rinnovate prove da parte del suo Dio sia chiaramente giudicata come documento del peccato; così risulta in particolare dalla recensione parallela di Nm 20, 1-13, che coinvolge nel peccato gli stessi Mosè ed Aronne; e poi dai molti riferimenti all'episodio nei Salmi (78, 15-22; 95, 8-9; 106, 32-33). La mormorazione, e dunque il lamento di fronte all'esperienza del male e la correlativa richiesta di nuove prove della benevolenza di Dio, non è da giudicare subito come segno del peccato. In un primo tempo essa è da interpretare soltanto come segno del persistente infantilismo del popolo. Viene però il tempo nel quale quella pretesa di nuovi segni deve invece essere giudicata come ostinazione, come segno della durezza di cuore.

L'ingiunzione della legge, e dunque il divieto di fare del desiderio il criterio del bene e del male, non si può realizzare attraverso la semplice intimazione verbale. Esige invece un tempo pieno: un tempo nel quale, quando i benefici prevenienti di Dio hanno ormai realizzato la rivelazione compiuta della sua *parola*, l'uomo deve ormai vivere appunto di fede nella parola, e non elevare la pretesa di sempre nuove prove di saturazione del desiderio. Nell'età infantile è vissuta come esperienza di male ogni smentita delle pretese immediate e prepotenti del desiderio. Come prepotenti debbono essere qualificate quelle pretese, appunto perché esse non conoscono legge. La correzione del bambino, per altro, non può prodursi subito invocando la legge. L'evidenza della legge deve essere istituita presso il bambino solo attraverso la reiterazione del beneficio. Viene poi il tempo nel quale alla reiterazione del beneficio deve invece sostituirsi l'imperativo. La figura di questo *tempo pieno* è indispensabile al pensiero della legge. Pieno è il tempo nel quale la promessa può essere giudicata come adeguatamente nota, e dunque la pretesa del bambino di vedere saturato il proprio desiderio deve essere apprezzato soltanto come rifiuto della fede.

Il riferimento della legge ad un tempo pieno consente di comprendere la necessità che la rivelazione della legge si produca in una storia. Appunto la proclamazione di questo tempo pieno costituisce la forma qualificante del vangelo di Gesù. Quella proclamazione può essere intesa unicamente sullo sfondo del precedente giudizio pronunciato dalla predicazione profetica sul peccato dei padri, e rispettivamente dalla riflessione della sapienza credente sul peccato universale. Per riferimento a questo peccato universale, e al pregiudizio che esso comporta nei confronti della libertà individuale, la proclamazione del vangelo di Gesù assume la forma dell'annuncio del perdono di Dio, che pone un termine ai tempi dell'ira. Assume per converso la forma dell'imperativo della conversione rispetto al modello di vita proposto dalla tradizione dei figli di Adamo; quindi anche rispetto alla visione di tutte le cose che corrisponde a quella tradizione.

Tale annuncio e insieme tale imperativo è realizzato attraverso la rinnovata attestazione dei benefici di Dio; mi riferisco alle guarigioni operate da Gesù, e al messaggio che essi esprimono: il cammino della vita è possibile anche là dove i

figli di Adamo sono invece inclini a sentenziare che essa è impossibile. La verità di quel messaggio tuttavia è accessibile soltanto a prezzo di una conversione. Alle forme che assume l'apprezzamento dei suoi miracoli presso le folle Gesù oppone un rifiuto. Conoscere la verità dei suoi miracoli è possibile soltanto a chi da essi è rivolto all'opera futura di Dio; e l'opera futura è la risurrezione del suo Figlio.

Appunto la rivelazione di Dio quale Padre che non dimentica il suo Figlio nella tomba è la risposta cristiana alla questione del male. Quella risposta propone una promessa; ma propone insieme un giudizio sulla storia universale dei figli di Adamo. Di quella promessa è possibile appropriarsi unicamente a prezzo di una conversione. Non siamo noi a giudicare Dio, ma è lui che ci chiama, anche attraverso l'esperienza del male, e confermare la nostra fede in Lui.

Discorso difficile? Sì, certo. Discorso soprattutto troppo concentrato. Molti sono infatti i pregiudizi da rimuovere. Oso chiedervi di riprendere e approfondire il discorso con pazienza, perché in esso troverete - io penso - il necessario rovesciamento della teodicea corrente nella tradizione.