



JÓZEF TISCHNER

LA CONTROVERSIA
SULL'ESISTENZA
DELL'UOMO

LA CONTROVERSIA
SULL'ESISTENZA
DELL'UOMO

JÓZEF TISCHNER

LA CONTROVERSIA
SULL'ESISTENZA
DELL'UOMO

Edizione scientifica
Jarosław Jagiełło

Traduzione e note
Tadeusz Sierotowicz

Redazione filosofico-linguistica
Aneta E. Adamczyk

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2022

Titolo originale: *Spór o istnienie człowieka*
Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011
Copyright © by the Estate of Józef Tischner

Copyright for the Italian translation
© 2022 by Tadeusz Sierotowicz

Revisione linguistica e stilistica
Simonetta Giovannini
Antonella Mimmo

Progetto di copertina
Marta Jaszczuk

Rielaborazione grafica, composizione tipografica e impaginazione
Piotr Pielach

In copertina foto di
Christophe Dutour (Licenza Unsplash)

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
Pubblicazione realizzata grazie ai fondi dell'Università Pontificia di Giovanni Paolo II di Cracovia

ISBN 978-83-63241-62-9 (druk)
ISBN 978-83-63241-63-6 (online)
DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241636>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>



Prefazione del traduttore

La Controversia sull'esistenza dell'uomo
come prolegomeni alla *Filosofia del dramma*
ovvero le Due domande al Maestro e le loro premesse

La presente traduzione si basa su due assiomi o premesse, che dir si voglia. Il primo è che la traduzione di un'opera è una modalità di lettura che permette di «penetrare in essa più profondamente»¹. Il secondo invece presume un significativo parallelismo, o addirittura un'ispirazione del pensiero tischeriano da parte delle opere di Hans Urs von Balthasar. Ciò vale in modo particolare per la *TeoDrammatica*².

Quella della traduzione è una necessità almeno dai tempi della torre di Babele. Non è pertanto strano che l'interpretazione del brano sulla torre di Babele getti luce sul significato, sull'inevitabilità e anche sulla benedizione della traduzione³. Ma forse vale anche il contrario: la riflessione sulla traduzione permette di comprendere meglio quell'episodio della Bibbia che racconta la

1 V. Larbaud, *Un vizio impunito, la lettura e altri scritti*, Alinea Editrice, Firenze 1999, pp. 92–93.
2 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1: Introduzione al dramma, Jaca Book, Milano 2012; *TeoDrammatica*, vol. 2: Le persone del dramma: l'uomo in Dio, Jaca Book, Milano 2012; *TeoDrammatica*, vol. 3: Le persone del dramma: l'uomo in Cristo, Jaca Book, Milano 2012; *TeoDrammatica*, vol. 4: L'azione, Jaca Book, Milano 2017; *TeoDrammatica*, vol. 5: L'ultimo atto, Jaca Book, Milano 2012.
3 G. Steiner, *Dopo Babele*, Milano, Garzanti 1995.

nascita di una moltitudine di lingue. Tale riflessione porta alla conclusione che la vera patria dell'uomo è la parola⁴.

Sia quel che sia, la prima premessa può essere sintetizzata con le parole di Italo Calvino, che disse «tradurre è il vero modo di leggere un testo»; al che vorrei aggiungere, ispirandomi sempre alle parole di Calvino e cambiandole lievemente, che la traduzione è altresì un modo per discutere coll'autore e per guardare se stessi alla luce dell'opera tradotta⁵.

Per mancanza di spazio, la questione di un'eventuale dipendenza del pensiero di Józef Tischner dalle opere di Hans Urs von Balthasar non potrà essere qui approfondita e motivata. Pertanto, ritengo giusto considerarla proprio come una premessa di questa traduzione, un'ipotesi promettente che varrebbe la pena sondare. A dire il vero, nelle note alla presente traduzione ho cercato di inserire un qualche spunto che cogliesse le eventuali convergenze, ma è doveroso segnalare un'indagine seria e approfondita svolta in questa direzione e presentata nella tesi dottorale di Lech Wołowski, attualmente professore di teologia dogmatica all'Università Pontificia Giovanni Paolo II a Cracovia. Le sue ricerche, particolarmente per quanto concerne la dimensione drammatica dell'esistenza umana, mostrano infatti una sorta di contemporaneità del pensiero tra J. Tischner e Hans Urs von Balthasar⁶.

Basti ciò per quanto riguarda le premesse — adesso le domande.

In un favoloso e sfavillante testo intitolato *Historia filozofii po góralsku* (*Storia della filosofia nella lingua dei montanari*), Józef Tischner racconta la storia della prima scuola nella storia del mondo:

“ Jędrus Waksmundzki di Ostrowsko [...] creò una scuola. La prima al mondo, vale a dire nel Podhale. La scuola si trovava a Wyżni Zarębek, tra Łopuszna e Turbacz. Ehi, ragazzi! Entrare in questa scuola non era per niente facile. E restarci, ancor meno! Durante il primo anno vi erano due materie: ascolto e danza dei montanari. Perché ascolto? Perché danza dei montanari? Ascol-

4 Cfr. ad es.: A. Oz, F. Oz-Salzberger, *Gli ebrei e le parole: alle radici dell'identità ebraica*, Milano, Feltrinelli 2013, ma anzitutto, considerato il già segnalato invio a Balthasar, non si può non inviare alle illuminanti parole di Adrienne von Speyr, S. Giovanni. *Esposizione contemplativa del suo Vangelo*, vol. 1: Il Verbo si fa carne, Jaca Book, Milano 2016, pp. 27–32.

5 I. Calvino, “Tradurre è il vero modo di leggere un testo”, in I. Calvino, *Saggi. 1945–1985*, vol. 2, Mondadori, Milano 1982, pp. 1825–1831.

6 L. Wołowski, *La grazia e la libertà nel dramma dell'uomo bisognoso della salvezza in H. U. Von Balthasar e J. Tischner*, Estratto della dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017 e L. Wołowski, “L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner”, in *Polonia Sacra*, 23, 2019, pp. 31–51.

to, affinché nessuno facesse delle domande stupide. La gente fa domande, ma le fa stupide. Ad esempio cammini per strada e la gente ti chiede: “Vai da qualche parte?”. E allora perché chiedi, se vedi che lo sto facendo? Jędrus Waksmundzki camminò una volta verso il fiume con una lenza. Qualche stupidone gli chiese: “Dove andate?”. E lui: “E forse mi chiedi anche a far cosa?”. Per questo nella scuola di Zarębek uno studente poteva fare delle domande soltanto dopo un anno di studio: se faceva una domanda giusta, allora restava; se sbagliava, invece andava a ramengo. La danza dei montanari era invece importante, perché essa si svolge a ritmo binario, quaternario e anche in sedicesimi. Ed è una danza così bella che non ha prezzo, ma la cifra c’è... anzi, cifra segue cifra. Questo si chiama “cifatura” e sulla cifatura si fonda la danza. Jędrus Waksmundzki dedusse che non soltanto la danza, bensì tutto il mondo non era altro che una grande cifatura⁷.

Tralasciando la questione della danza (che Tischner affronta a un certo punto della *Controversia sull’esistenza dell’uomo*), vorrei dedicare un po’ di attenzione alla materia chiamata “ascolto”.

La presente traduzione della *Controversia* continua il lavoro intrapreso qualche anno fa, che portò alla pubblicazione della versione italiana del *magnum opus* di J. Tischner: *Filosofia del dramma* (Lecce 2019). Mentre quest’ultima fu per me una sorta di esercizio spirituale, quella attuale mi ha offerto l’inaspettata possibilità di seguire il pensiero sia di Tischner sia di Balthasar. Infatti, mentre traducevo *La Controversia*, ho letto la trilogia di Balthasar, e in modo particolare la sua parte centrale, la *TeoDrammatica*. Per me è stato come frequentare la scuola di Wyzni Zarębek. Giunto alla fine del primo anno, mi sento autorizzato (o chiamato) a porre due domande, anche perché in fin dei conti i maestri erano due.

Ed ecco le domande: (1) Qual è il rapporto tra *Filosofia del dramma* e *La Controversia*? e (2) Qual è il ruolo, o la ricaduta, delle opere in oggetto sul programma della “prima scuola al mondo”, e dunque, per augurabile emulazione, di tutte le scuole?

(1)

Considerando che la scuola di Wyzni Zarębek era una scuola di matematici, cercherò di rispondere alla prima domanda usando il linguaggio settoriale

7 J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, ZNAK, Kraków 2018, pp. 19–20.

dei matematici, oppure dei *cyfrowaki*, come li chiama Tischner⁸ nel dialetto dei montanari del Podhale.

Nella *Filosofia del dramma*, J. Tischner sviluppa ciò che a buon diritto potrebbe essere chiamato un'antropologia drammatica dell'uomo. A proposito di ciò Tischner scrive: «l'uomo non sarebbe un essere drammatico senza questi tre elementi: apertura all'altro uomo, apertura alla scena del dramma e al tempo che scorre» e, in un altro punto del testo, «la sua natura [dell'uomo come essere drammatico] sono il tempo drammatico e le due aperture – l'apertura intenzionale alla scena e l'apertura dialogica all'altro uomo»⁹. In questo, Tischner sarebbe d'accordo con Balthasar, che insiste sul fatto che «non esiste altra antropologia fuori di quella drammatica»¹⁰. Tuttavia, il nocciolo della questione, vale a dire il fatto della drammaticità dell'esistenza, affiora soltanto nel contesto del discorso sulla libertà. Basta sfogliare i volumi di Tischner e di Balthasar appena citati per convincersene. Anzi, da una scorsa veloce dei volumi in oggetto è facile notare come la drammaticità dell'essere umano si radica nella libertà finita dell'uomo. Di conseguenza, la libertà appartiene alle categorie drammatiche sorgive non soltanto per la teologia cristiana, come nell'opera di Balthasar¹¹, ma naturalmente anche per il progetto antropologico di Tischner.

Tuttavia, nella *Filosofia del dramma* l'accento cade sul dramma e sulla questione del male. I termini “dramma/drammatico” appaiono 215 volte, “male/cattivo” 534 volte, “bene/bontà/buono” 332 volte, mentre “libertà/libero” 102 volte. Nella *Controversia*, invece, le rispettive frequenze sono le seguenti: “dramma/drammatico” 260 volte, “male/cattivo” 516 volte, “bene/bontà/buono” 593 volte, “libertà/libero” 730 volte. In base a questi dati statistici, appare chiara la diversa distribuzione degli accenti e dell'attenzione che l'Autore dedica alla libertà nella *Controversia* rispetto alla *Filosofia del dramma*. Questa situazione non dovrebbe per niente stupire. Infatti, dopo aver descritto l'essere dell'uomo come drammatico, l'Autore procede esplorando ciò che può essere considerato la condizione della drammaticità stessa, vale a dire la libertà (finita, direbbe Balthasar). Ma se è così, forse la *Controversia* dovrebbe essere letta prima della *Filosofia del dramma*, rappresentando una sorta di prolegomeni al discorso della drammaticità dell'essere umano, in

8 J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, cit., p. 21.

9 J. Tischner *Filosofia del dramma*, Pensa Multimedia, Lecce 2019, pp. 26 e 28.

10 H. Urs von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 317.

11 H. Urs von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., pp. 27–50.

quanto, per così dire, prepara la condizione per il discorso della drammaticità esplorandone le condizioni di possibilità?

(2)

Come si sa, la scuola di Wyzni Zarębek era “la prima nel Podhale, cioè al mondo”. L’insegnamento impartito in questa scuola rappresentava un particolare miscuglio tra l’abilità di ascoltare e la conoscenza della danza dei montanari motivata e sostenuta dalla matematica. Pertanto, si trattava di una scuola il cui insegnamento si basava sia sulle conoscenze sia sulle competenze, per usare una terminologia oggi in voga. Se è vero che parlando della scuola non si deve mai dimenticare la dimensione delle competenze, delle abilità (forse un po’ all’antica, si potrebbe dire *delle virtù*, come quella dell’ascolto!), è altrettanto vero che ciò vale anche per le conoscenze. E questo per un motivo essenziale, così efficacemente espresso da Dante: «fatti non foste a viver come bruti/ma per seguir virtute e canoscenza»¹².

Tuttavia, una lettura attenta delle recenti raccomandazioni del Consiglio dell’Unione Europea del 22 maggio 2018 sembra contraddire quanto appena scritto¹³. Infatti, il documento del Consiglio in oggetto, dedicato all’apprendimento permanente, definisce un quadro generale dell’“economia della conoscenza”, attribuendo il ruolo centrale e pressoché esclusivo alle cosiddette “competenze chiave”. Di questa “economia” dunque, che sull’esempio di Balthasar mi piacerebbe chiamare piuttosto “l’organizzazione del conoscere umano”¹⁴, il documento definisce otto pilastri portanti, denominati “competenze chiave”, e ne propone un quadro di riferimento. Si tratta delle competenze seguenti:

- competenza alfabetica funzionale,
- competenza multilinguistica,
- competenza matematica e competenza in scienze, tecnologie e ingegneria,
- competenza digitale,
- competenza personale, sociale e capacità di imparare a imparare,
- competenza in materia di cittadinanza,
- competenza imprenditoriale,
- competenza in materia di consapevolezza ed espressione culturali.

¹² *Inf.* XXVI 119.

¹³ Cfr. *Gazzetta Ufficiale dell’Unione europea*, 2018/C 189/01.

¹⁴ H. U. von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2: Verità di Dio, Jaca Book, Milano 2002, p. 220.

Sulla scia di lettura di Tischner proporrei, sempre nel rispetto delle raccomandazioni di cui sopra, di introdurre nella scuola di Wyżni Zarębek un'ulteriore competenza: la competenza assiologica. Per progredire nello sviluppo di tale competenza, la *Controversia* potrebbe diventare il libro di testo principale.

La competenza assiologica implica la comprensione del carattere drammatico dell'esistenza umana. Nella fattispecie la comprensione del fatto che in tale dramma ciò che importa è il cambiamento dell'uomo stesso e del mondo in cui vive. Ma questo mutamento «soltanto la libertà può coordinare e valutare», orientandolo verso il futuro e dandogli un significato. In quanto tale, il dramma è un'azione intesa come un «progetto significativo dell'esistenza che cerca di realizzare se stessa»¹⁵.

Le relative abilità comprendono, tra l'altro, la capacità di focalizzare ed esprimere i propri valori e la loro gerarchia, in base ai quali operare libere scelte. Comprendono pure la capacità di sviluppare e realizzare la responsabilità per la propria esistenza e per l'esistenza degli altri, sempre nel contesto della società in cui si vive. A questo proposito, risulta importante un atteggiamento rispettoso nei confronti dei valori diversi, il che significa da una parte un atteggiamento di non imposizione degli stessi, pur tuttavia mantenendo il principio di non negoziabilità dei valori, per lo meno di quelli gerarchicamente più importanti.

Questa competenza richiede anche che il discepolo conosca il radicamento della visione dell'uomo come persona e come essere drammatico e assiologico, nella tradizione giudeo-cristiana e greca. Presuppone la consapevolezza che i valori di questa tradizione hanno plasmato, e stanno plasmando, non solo il piccolo angolo del mondo tra Łopuszna e Turbacz in cui si trova Wyżni Zarębek, ma il mondo occidentale in generale. Si tratta pertanto di valori che hanno contribuito alla formazione dell'identità personale con precise radici culturali, religiose e storiche di tante generazioni. Ciò naturalmente non implica la condivisione di tali valori, ma una profonda conoscenza delle fonti scritte e della storia di questa tradizione.

È ben nota la discussione sulla non-presenza di un riferimento esplicito alle radici cristiane che ha preceduto l'approvazione del *Trattato di Lisbona* in vigore dal primo dicembre 2000¹⁶. Forse i padri fondatori del *Trattato*

15 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., pp. 403 e 402.

16 Cfr. ad es.: R. De Mattei, *De Europa. Tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Le lettere, Firenze 2006, E. Rozo Acuña, *La Costituzione per l'Europa. Dalla Carta Costituzionale europea al trattato di Lisbona*, Aras Edizioni, Fano 2011.

sono pervasi dall'atmosfera crepuscolare dei nostri tempi, cioè di quello che George Steiner descrive come l'epilogo, l'ultimo «stadio dell'avventura occidentale»¹⁷. Tuttavia, anche se fosse così, forse sarebbe giusto che gli studenti di Wyżni Zarębek, e di conseguenza di tutto il mondo, sappiano almeno che mondo sta per tramontare.

A prescindere dalle considerazioni sulle radici dell'Europa, la competenza assiologica potrebbe svolgere un ruolo critico estremamente importante per quanto concerne "l'organizzazione del conoscere umano". Il documento del Consiglio europeo identifica nel pensiero critico ispirato al metodo delle scienze sperimentali un ruolo pressoché centrale nell'economia del sapere. Infatti, tale pensiero potrebbe sembrare sufficiente per "spiegare il mondo che ci circonda", portare alla "comprensione dei cambiamenti determinati dall'attività umana e della responsabilità individuale del cittadino", anche "in relazione alla presa di decisione, ai valori, alle questioni morali, alla cultura". Di conseguenza, sempre stando al documento in oggetto, l'atteggiamento ispirato al pensiero critico/scientifico porterebbe a "un atteggiamento di valutazione critica e curiosità" e all'interesse "per le questioni etiche"¹⁸.

In questa prospettiva, la competenza assiologica avrebbe da svolgere un ruolo di estrema importanza, che sarebbe quello di indicare il limite del pensiero critico/scientifico. Infatti, come scrive Steiner, «non esiste elaborazione, non esiste raffigurazione intuitiva della nostra identità nell'essere, delle nostre relazioni con il mondo, che non includa almeno uno iato nella catena della definizione e della dimostrazione. Non esiste disposizione mentale rispetto alla consapevolezza e alla 'realtà' che non faccia almeno un salto nel buio (nell'*a priori*) dell'indimostrabile»¹⁹. La chiara consapevolezza dell'esistenza di tale limite, di tale iato, appare fondamentale per una comprensione, e un'auto-comprensione, della drammaticità dell'esistenza umana e pertanto è un elemento indispensabile nella formazione di ogni uomo, di ogni studente. Ed è conseguentemente il compito di ogni scuola, di ogni insegnamento.

Tadeusz Sierotowicz

17 G. Steiner, *Nel castello di Barbablù*, SE Editore, Milano 2002, p. 126.

18 Cfr. *Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea*, 2018/C 189/01, cit., appendice; per il pensiero critico cfr. ad esempio F. Piro, *Manuale di educazione al pensiero critico. Comprendere e argomentare*, Editoriale Scientifica, Napoli 2015.

19 G. Steiner, *Vere presenza*, Garzanti, Milano 1999, pp. 202–203.

Ringraziamenti

Il nostro ringraziamento va a tutte le persone e le istituzioni, che hanno contribuito alla realizzazione del progetto, sostenendolo in diversi modi: Dagmara Batko, David M. Bellos, Henryk Benisz, Ryan Bloom, Wojciech Bonowicz, Oliviero Ferrari, Simonetta Giovannini, Marian Gromada, Nina Günster, Steffen Huber, Bogdan Lisiak, Valentino Maraldi, Marcello Paradiso, Henryk Pietras, Fabio Polidori, Paolo Renner, Dorota Rybarkiewicz, Rocco Ronchi, Adriano Russo, Mariusz Salamon, Antonio Signorile, Guido Somnavilla (†), Federica Sossi, Kazimierz Tischner, Łukasz Tischner, Marian Tischner, Stefano Tomasino, Agnieszka Wesołowska, Lech Wołowski, Barbara Zini, la Casa Editrice dell'Università Pontificia di Giovanni Paolo II a Cracovia (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) e il Direttore della Casa Editrice Sebastian Wojnowski per aver inserito la presente traduzione nella programmazione editoriale.

Un ringraziamento particolarmente sentito alla Ph. D. Aneta E. Adamczyk. Senza la sua generosa collaborazione questa traduzione non sarebbe mai stata portata a termine.

Infine un ringraziamento all'Istituto del Libro Polacco (Instytut Książki) per il finanziamento della traduzione ai fini promozionali delle prime pagine dell'introduzione al presente libro di Józef Tischner nell'ambito del programma SAMPLE TRANSLATIONS © POLAND (translation partially funded as a part of the SAMPLE TRANSLATIONS © POLAND; przekład dofinansowany w ramach Programu SAMPLE TRANSLATIONS © POLAND).

Jarosław Jagiełło

Tadeusz Sierotowicz



Introduzione

Ci sono voluti più di dieci anni per ultimare questo libro. La prima parte della *Filosofia del dramma*¹ fu pubblicata nel 1990 a Parigi, dalla nota e molto benemerita Casa Editrice dei Padri Pallottini, diretta allora dal compianto don Zenon Modzelewski. Lavorando sulle successive parti della “filosofia del dramma”, sono riuscito a pubblicare alcuni altri libri. Oggi vedo che la “filosofia del dramma” esprime e rispecchia un qualche mio dramma personale. Da una parte, rispondevo alle “esigenze contingenti”, prendendo la parola in merito alle questioni, per così dire, relative alla trasformazione del nostro sistema politico², che si configuravano nelle pubblicazioni che uscivano quasi ogni mese³. Dall'altra, cercavo di fuggire dalle esigenze temporanee, intraprendendo le “eterne” domande della filosofia. Spesso ero come un giardiniere che scavava nella terra con la consapevolezza di scavare a qualche metro dal posto dove si trovava la sua “vena d'oro”. Ovviamente, “la vena d'oro” sarebbe poi diventata la filosofia del dramma.

Oggi consegno alla stampa una piccola parte della “vena d'oro”⁴. Il lettore valuterà se ho sbagliato oppure no. Forse non valeva la pena fuggire dalle esigenze del momento? Forse non valeva la pena staccarsi dalla “vena d'oro”? Aggiungo che in qualche senso “colpevole” di tutto ciò è l'Istituto delle Scienze Umane di Vienna⁵. Lì c'erano le condizioni per prendere le distanze dai bisticci nazionali e riflettere sugli argomenti su cui rifletterono Plato-

1 Trad. it. J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit. (NdT).

2 Le trasformazioni avvenute in Polonia a partire dal 1980 (NdT).

3 Pars pro toto J. Tischner, *Etica della solidarietà e del lavoro*, Itaca, Castel Bolognese 2010 (NdT).

4 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011 (la prima edizione polacca è del 1998) (NdT).

5 Institut für die Wissenschaften vom Menschen (Istituto delle Scienze Umane) fondato nel 1982 da Krzysztof Michalski, Józef Tischner e Hans Georg Gadamer (NdT).

ne, San Agostino e Cartesio. È difficile astenersi dal ringraziare il direttore dell'Istituto, prof. Krzysztof Michalski, e l'eccellente gruppo di collaboratori; è anche difficile non provare l'inquietudine che le borse di studio lì ottenute non siano state sprecate.

Guardo tutto il lavoro realizzato. Cerco di fare un'autovalutazione. Sicuramente ho scritto ciò che volevo scrivere. Ho voluto, ancora una volta evidenziare gli spazi del bene in cui mette le sue radici l'umanità dell'uomo che matura nel dramma. Tuttavia, sono contento di come ho svelato questa dimensione? Il mio intento più profondo era l'ideale di sistematicità. Lo paragonerei ad un albero che cresce: tutto inizia dalla radice, poi si tramuta nel tronco e dal tronco iniziano i rami. Volevo mostrare come da un tronco si sviluppano i rami. Oggi vedo che l'immagine è leggermente sfocata: le radici e il tronco scompaiono, e il mio lavoro dà come l'impressione che io salti da un ramo all'altro, rami per di più sospesi nel vuoto. Sorge la domanda: è colpa mia o dei tempi nei quali nasceva questo libro? O forse è colpa del metodo ermeneutico e fenomenologico, per di più intrecciato con gli elementi della storia delle idee? O forse proprio questa è la natura della materia di cui mi sono occupato. Forse la filosofia del dramma deve avere un aspetto drammatico? Non lo so. In ogni caso, si apre l'orizzonte per ulteriori riflessioni.

Il titolo è un riferimento alla *Controversia sull'esistenza del mondo*⁶ di Roman Ingarden. In questo modo vorrei rendere omaggio al mio Maestro e sdebitarmi almeno in parte. Un tale riferimento rivela anche una differenza. Intraprendendo la questione dell'uomo, dobbiamo abbandonare lo spazio dell'ontologia e collocarci nel campo dell'agatologia. L'esito delle nostre analisi è tuttavia simile. Roman Ingarden nella *Controversia...* non va oltre la constatazione che il mondo reale è possibile. Invece la mia tesi dice: anche se "l'uomo è morto", come vogliono alcuni strutturalisti, ciò significa che è esistito, e se è esistito, vuol dire che può nascere. Continuiamo dunque a muoverci in un campo di vaste possibilità. È tanto, soprattutto se si considerano le opinioni di coloro che ritengono che non vi sia più alcuna possibilità.

Łopuszna, agosto, 1998.

L'Autore

6 R. Ingarden, *Spór o istnienie Świata*, vol. I e II, PAU, Kraków 1947–1948 (*Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, II/1, II/2, Max Niemeyer, Tübingen 1964; *Controversy over the Existence of the World*, vol. I and vol. II, Peter Lang, Bern 2013–2016). J. Tischner scrisse la tesi di dottorato sotto la guida di Roman Ingarden: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla (L'io trascendentale nella filosofia di Edmund Husserl)*, Università Jagiellonica, Kraków 1962 (NdT).



Capitolo I

Il cammino intorno alla vista del male

Il protagonista del cammino intorno alla vista del male, una vista disegnata dal cristianesimo, è Dante, condotto nel profondo degli inferi da Virgilio¹. Che cosa in particolare attira l'attenzione nell'immagine presentata da Dante? E' il *sistema* ad attirare l'attenzione. Il male è organizzato secondo la regola: minore – maggiore – peggiore. Si divide in nove categorie, i “cerchi”. Il primo cerchio è abitato dai poeti pagani e dagli eroi della virtù pagana, che non sono stati toccati dall'acqua del battesimo. L'ultimo cerchio è abitato dai traditori, con Giuda sul fondo. Tra il primo e l'ultimo cerchio si trovano per primi i lussuriosi, tra questi Cleopatra, Elena di Troia, Francesca da Rimini (nel secondo cerchio); poi i golosi (nel terzo cerchio); gli avari e i prodighi (nel quarto cerchio); gli immersi nell'ira incontenente, ovvero gli iracondi (nel quinto cerchio, ed è lì che si trova la “citta d'inferno detta Dite” dove sono collocati gli altri cerchi). Il sesto cerchio è abitato dagli eretici; il settimo è pieno di omicidi, tiranni, suicidi, bestemmiatori, sodomiti ed usurari; l'ottavo cerchio è il paese dei ruffiani, seduttori, adulatori, lusingatori, simoniaci, maghi, indovini, barattieri, ipocriti, ladri, consiglieri fraudolenti, seminatori

¹ A volte le citazioni sono intrecciate con il pensiero di Tischner e non è possibile confrontarle con la versione italiana delle opere. Dov'era possibile le fonti e le citazioni non segnalate nell'originale polacco sono state aggiunte e indicate con (NdT).

di discordia, falsari e bugiardi di ogni genere. E sul fondo, come già accennato, scontano la loro pena i traditori.

Con la voce di Virgilio, Dante spiega la regola della costruzione dell'inferno. La spiegazione riguarda non tanto il posto nella "gerarchia del male", quanto l'origine dell'atto, la provenienza da una norma che, come una norma del male, anche essa deve essere un male. Tutte le tipologie del male che vengono descritte si possono ricondurre alle tre fondamentali: lussuria (licenziosità), malizia (violenza) e tradimento. La caratteristica della lussuria (incontinenza) si basa sull'etica di Aristotele: «incontinenza men Dio offende e men biasimo accatta»² per cui le sue vittime si trovano ancora prima della "città di Dite". Poi viene la malizia. Dante scrive: «ogne malizia (...) con frode altrui contrista»³, dalla malizia seguono la prepotenza e la violenza. La violenza può essere indirizzata contro: Dio (bestemmiatori), il prossimo (omicidi, predoni) o se stessi (sucidi). Alla fine appare il tradimento che distrugge i legami di fiducia, sia naturali sia acquisiti (ipocriti, lusingatori, bugiardi, maghi, ecc.): «l'altro modo quell'amor s'oblia che fa natura, e quel ch'è poi aggiunto, di che la fede spezial si cria»⁴.

Riflettendo, dopo tutti questi secoli, sul testo della *Cantica dell'Inferno* nella *Divina Commedia* di Dante, troviamo contenuti che ci sono vicini e allo stesso tempo lontani. Un argomento vicino e nel contempo lontano, è l'attribuzione all'uomo di una piena responsabilità per il male che compie. In Dante non vi è una "struttura impersonale" che "costringerebbe" l'uomo a compiere il male. È scomparso da qualche parte il "fato" che svolgeva un ruolo fondamentale nella tragedia greca. Non sono ancora apparsi né gli "idoli" di Bacon, né il genio maligno di Cartesio e nemmeno le trappole del Grande Inquisitore, descritte da Dostoevskij. Gli abitanti del vero inferno "sapevano quel che facevano". Erano liberi. Se provano rancore, allora è solo verso se stessi. Conoscono la propria incontinenza, la malizia, la rabbia e il tradimento e sanno che avrebbero potuto non fare ciò che invece fecero. Una gran parte di loro non può nemmeno giustificarsi con l'eredità del peccato originale. Poiché il vero inferno è abitato da cristiani, ossia da coloro a cui sono stati dati tutti i mezzi della salvezza.

È diversa la sorte dei maestri dell'antichità come Socrate, Platone, Seneca ed altri. Dante li colloca nel primo cerchio dell'inferno, perché sono morti al di fuori della Chiesa: «semo perduti, e sol di tanto offesi che senza speme

2 *Inf.* XI 83–84 (NdT).

3 *Inf.* XI 22–24 (NdT).

4 *Inf.* XI 61–63 (NdT).

vivemo in disio»⁵. Il punto di vista di Dante è legato ad un'interpretazione restrittiva del principio "*extra Ecclesiam nulla salus*".

È significativo soprattutto l'orizzonte generale di tale descrizione. Si tratta dell'orizzonte di un evidente antimanicheismo. Non vi si descrive il male solo per descriverlo, ma con l'obbiettivo di liberarsi dal male. Ciò non è contraddetto nemmeno dall'iscrizione posta sulla porta dell'inferno: «lasciate ogni speranza, voi ch'intrate»⁶. Anch'essa serve alla speranza. Sono i dannati che devono abbandonare la speranza, non coloro che insieme al poeta attraversano l'inferno. Loro conoscendo la regola della costruzione dell'inferno, hanno un giusto diritto alla speranza della salvezza.

Si possono riportare ad un comune denominatore due principi particolarmente rilevanti delle cattive azioni, la rabbia e il tradimento? Sicuramente sì. La rabbia e il tradimento non sono in contraddizione. Entrambi si sviluppano su un suolo comune. Il suolo sono le relazioni di reciprocità tra le persone. La rabbia può rivolgersi contro Dio, contro un altro uomo o contro se stessi. In verità, può rivolgersi anche contro il mondo, ma si tratterà di un mondo descritto attraverso le tracce della persona, contro la quale in primo luogo si dirige l'intenzione della rabbia. È ancora più evidente nel caso del tradimento. Il tradimento, come abbiamo già detto, è una rottura degli originari legami di fiducia, di una fiducia naturale che ha il bambino verso i genitori e di una fiducia scelta che hanno tra loro i coniugi, gli amici, l'allievo e il maestro. Sia la rabbia, sia il tradimento hanno una struttura di "negazione", negano il bene che li precede.

La rabbia e il tradimento esigono una giustificazione. Perché mi tradisci? Di solito la risposta è: "Tradisco, perché sono arrabbiato con te". La rabbia precede il tradimento ed è un suo motivo. Tradire solo per tradire, non avrebbe senso. La presenza della rabbia dimostra che il tradimento è la ritorsione per un torto subito. Non è importante se il torto sia reale o immaginario, importante è la percezione di un torto, la convinzione di averlo subito: "Hai deluso le mie speranze". Questo è il motivo che solitamente giustifica il tradimento. Se sia un motivo sufficiente, è un'altra questione. Esiste pur sempre la fedeltà nonostante il tradimento⁷.

La rabbia vuole distruggere colui che l'ha fomentata. Da questo punto di vista la rabbia è una ritorsione. Da un altro punto di vista, quello dell'ar-

5 *Inf.* IV 41-42 (NdT).

6 *Inf.* III 9 (NdT).

7 Cfr. J. Tischner, "Gabriel Marcel filosofo della fedeltà", in J. Tischner, *I metodi del pensare umano*, CSEO Biblioteca, Bologna 1982, pp. 101-110 (ed. orig. J. Tischner, „Gabriel Marcel”, in J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011, pp. 172-184; NdT).

rabbia, si mostra come un atto di giustizia. Anche il tradimento vorrebbe nascondersi sotto il mantello della giustizia, “Tradisco, perché sono stato tradito”. Nel cristianesimo, che crede nell’assoluta fedeltà di Dio, il tradimento non può trovare una valida giustificazione. Come si può tradire Colui che è assolutamente fedele? Per questo il tradimento è “la colpa di tutte le colpe” e “il peccato di tutti i peccati”⁸.

Sorge ancora un’altra domanda: quale atto esteriore è un atto proprio del tradimento? Gli esempi riportati da Dante (Giuda e gli assassini di Cesare: Bruto e Cassius) indicano un “tradimento attivo”: condannare qualcuno alla morte, oppure assassinare direttamente il benefattore. Dante non chiamerebbe “tradimento” l’abbandono dell’uomo nel momento del pericolo. Gli apostoli dopo l’arresto di Gesù si sono dispersi, ma non l’hanno “tradito”. Ha tradito Giuda che ha indicato prima il luogo dov’era Gesù e poi anche Gesù stesso. Nel Vangelo leggiamo: «Giuda, con un bacio tu tradisci il Figlio dell’uomo?»⁹.

“ In Dante la descrizione del male, che è nascosto nella violenza e nel tradimento, è stata realizzata nell’“orizzonte della speranza”, nel quale il male diventa solo una “negazione” del bene. Affinché possa “verificarsi” il male, prima deve esserci il bene. L’uomo “si arrabbia” perché un amico l’ha deluso. L’uomo “tradisce” perché si sente “tradito”, “abbandonato”, “deluso”. Siamo “immersi nel bene”. Ci vuole un certo sforzo, unito ad un accecamento, per “fare i buchi” nel primordiale suolo del bene.

È possibile anche una visione opposta, manichea: la descrizione del male nell’orizzonte della disperazione. Non si tratta del manicheismo storico che insegnava Mani (d’altronde, non conosciamo con esattezza gli insegnamenti di Mani). Si tratta di manicheismo come l’opposto al nostro pensare del bene. Secondo la visione manichea, che si presenta come un’alternativa al dramma della speranza, il bene non è niente altro che solo ed esclusivamente la mancanza del male. Poiché il male è ciò che è fondamentale, il bene è ciò che è secondario. È il male ad “essere davvero”, il bene esiste “solo grazie al male”. Il male, che “veramente è”, ammette l’esistenza di tanto bene, quanto è necessario per avere qualcosa da distruggere. Intendiamo il manicheismo come

8 Nell’inferno i traditori si trovano nel più profondo, nono girone, anche se secondo Dante il peccato più grave è la superbia (cfr. ad es. *Purg.* XI-XII; NdT).

9 *Lc* 22, 48; tutte le citazioni della Bibbia secondo la versione della nuova traduzione della Bibbia CEI 2008 (NdT).

un radicale capovolgimento del senso che lega il bene e il male, possibile da immaginare solo sul piano del dramma umano. La proposta manichea dice: il dramma dell'uomo si dirige verso una sconfitta finale, alla fine del mondo si farà sentire un riso beffardo del demonio che annuncerà la definitiva nullità del bene. Per il momento il bene esiste, ma solo per rendere possibile la sua catastrofe.

Nell'orizzonte manicheo della mancanza di speranza, la rabbia e il tradimento svelano la più profonda verità dell'esistenza. Non hanno più bisogno di alcuna giustificazione. Loro stessi sono la propria giustificazione. Arrabbiamoci con il bene, perché esso è la mancanza del male! Distruggiamo la fedeltà, tradiamo coloro che ci sono fedeli, perché l'intera esistenza è un tradimento; tradiamo senza un motivo di ritorsione, per la "verità" stessa che è infissa nel tradimento! Qual è questa "verità"? Si può formularla nel seguente modo: qualcuno crea il mondo e lo tradisce in continuazione, permettendo il suo annientamento.

Ovviamente, nella *Divina Commedia* di Dante non c'è alcuna traccia di tale visione. Qualche sua orma, possiamo trovarla in Sant'Agostino, ma si tratterà di cenni a idee ormai superate, oppure in fase di superamento. Intendo per esempio l'idea che solo pochi otterranno la salvezza dopo la morte, mentre tutto il resto dell'umanità è una *massa damnata*, una massa di dannati. Non troveremo le tracce del manicheismo radicale neanche nella filosofia contemporanea che discende da Cartesio. Questa filosofia cerca di comprendere il male come una negazione del bene e di collocarlo nell'orizzonte della speranza. A volte si spinge così lontano da proclamare che il male è stato già negato ed è scomparso, lasciando il posto a vari tipi di "malattie", in particolare alle "malattie della civilizzazione". Solo di tanto in tanto, di solito grazie ai poeti, essa si rende conto che l'orizzonte della speranza non è l'unico possibile orizzonte per discutere del male, che è possibile anche l'orizzonte della disperazione. Ed è allora che sente sulle spalle un soffio proveniente dal fondo dell'inferno dantesco.

Il superamento del manicheismo significava una vittoria definitiva della fede nell'uomo. Qualunque cosa fosse stato l'inferno, un dato era evidente: l'uomo soffriva per i demoni, ma non diventò un demonio. L'inferno non significava "la morte dell'uomo". Egli non ha condiviso la sorte degli angeli. Gli angeli ribelli non solo si sono ceduti al male, ma hanno anche creato il male e poi sono diventati suoi portatori. Gli abitanti dell'inferno hanno solo ceduto al male ed è per questo che scontano una pena giusta. Nonostante che nella vita si siano sottomessi alla "lussuria del corpo" e alla "superbia della

vita”, né la lussuria né la superbia li hanno assorbiti del tutto¹⁰. “Qualcosa” è ancora rimasto in loro e quel “qualcosa” è il contesto delle loro sofferenze. Anche coloro che si sono lasciati trasportare dalla rabbia, non erano del tutto pieni di rabbia. Se fosse stato diversamente, non avrebbero sofferto a causa della rabbia. E i traditori? C’è differenza tra il traditore “di natura” e il traditore a causa “di circostanze”. Soltanto un demonio è il “traditore di natura”. Il “traditore di natura” non sa perché l’hanno punito, invece l’uomo lo sa, perché sa che avrebbe potuto fare diversamente. E così l’inferno non è solo il luogo della sconfitta, ma anche il luogo della vittoria dell’uomo, un luogo dove il demonio prova il limite del suo potere. Siccome neanche il demonio ha un dominio totale sull’uomo, nel cristianesimo non è potuta nascere l’idea della “morte dell’uomo”. Si è formata solo nei tempi moderni, come frutto secondario di una nuova concezione del male.

La filosofia contemporanea mette in primo piano una grande metafora nella quale deve esprimersi la natura del male: la metafora del genio maligno, introdotta da Cartesio. In questa metafora il male si riduce alla “caduta nella menzogna”. L’uomo, ingannato dal genio maligno, non sa che cosa fa. Il genio maligno fa precipitare l’uomo nel buio. E nel buio, persino gli atti più nobili si trasformano nel loro opposto. Cosa vuol dire esattamente?

Prima di tutto, vuol dire che vengono messe in secondo piano le “cattive opere” dell’uomo: gli atti di lussuria, di rabbia e di tradimento. Esiste un tipo di male che penetra la mente dell’uomo e del quale l’uomo non si rende pienamente conto. Proprio questo male si rivela il male più pericoloso per l’uomo. L’uomo è un essere che può essere ingannato. La menzogna aderisce all’uomo, s’infiltra nella sua mente, diventa la sua seconda natura. La menzogna rende schiavi. Il paradosso dell’uomo consiste nel fatto che egli non conosce la propria schiavitù, ed è da qui che proviene la sua illusione della libertà. Sorge la domanda: un essere che non è libero, ma ha un’illusione della libertà, è un “vero uomo”? O forse è solo un “uomo apparente”? Non conosco alcun testo che analizzi tale questione in modo approfondito. Esiste però una vasta letteratura il cui scopo è la “liberazione dalla menzogna”. Ciò significa che il male ha assunto una forma particolare: in primo luogo il male significa la “caduta nella menzogna” e in seguito la “perdita della libertà”.

10 Tischner fa riferimento a due, tra i tre peccati fondamentali menzionati da Dante nel primo canto dell’Inferno, (cfr. *Inf.* I 32–54): lussuria, superbia e avarizia. Elencati anche da Giovanni nella sua lettera: «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita» (1 *Gv* 2, 16; NdT).

Lo spostamento in secondo piano del “male delle azioni” mette il problema della “partecipazione nel male” in una luce nuova. Il male prima di trovarsi nelle nostre azioni si trova alle nostre spalle, poi penetra all’interno, entra nei nostri occhi e nelle nostre orecchie, pervade il nostro gusto e il tatto, determina la nostra sensibilità verso il mondo, sveglia i desideri e le paure, impone alla mente determinate forme e la rinchiude in certezze apparenti. Allora, non è l’azione ad essere la più importante, ma il campo di partecipazione. Le azioni emergono dalla partecipazione. Questo concetto ha una lunga tradizione. Vi possiamo trovare le tracce dell’idea pagana del fato, del peccato originale cristiano e della predestinazione protestante. Nonostante ciò, esso appare nei tempi moderni come qualcosa di nuovo. Non lo troviamo affatto in Dante. È comprensibile. Dante crede nella potenza del battesimo, grazie al quale «tutto diventa nuovo»¹¹. Dall’altra parte però, il pensiero contemporaneo avendo scoperto la partecipazione tende a minimizzare il suo significato. Si può vincere la “cattiva partecipazione”, ci si può “liberare”. E allora le azioni ritorneranno di nuovo in primo piano. Di nuovo diventerà chiaro che «il vero essere dell’uomo è piuttosto il suo atto»¹² (Hegel). Dopo la “purificazione” dell’“Illuminismo” ritorneremo, come sembra, alla lussuria, alla malizia e al tradimento dantesche.

Nella storia europea del male, un posto particolare è occupato dalla metafora dello “sfruttatore”, legata all’ideologia del comunismo. Anche questa metafora porta su di sé tracce di cartesianismo. Cosa fa lo “sfruttatore”? Per prima cosa, si appropria del lavoro altrui. A tale scopo, getta l’uomo in un’adeguata “menzogna”, semplicemente gli mente. Il genio maligno di Cartesio non sapeva perché mentiva all’uomo, lo “sfruttatore” lo sa, si tratta del potere. Il comunismo propone l’abbattimento del mondo dello sfruttamento. Però la sua proposta è pienamente collocata in quel mondo. Il “liberatore” comunista diventa a sua volta lo “sfruttatore”. Si presenta davanti all’uomo con la proposta di una nuova schiavitù.

Nelle successive parti del presente testo, cercheremo di guardare più attentamente alcuni frammenti di questa vista del male. Innanzitutto rifletteremo sull’eredità del cartesianesimo. Si è scritto molto di Cartesio, però finora nessuno ha prestato la giusta attenzione alla sua concezione del male

11 Un possibile riferimento alla *Seconda Lettera ai Corinzi* di san Paolo apostolo. Dante scrive che le anime che si trovano nel limbo non hanno peccato, bensì «non ebber battesimo, ch’è porta de la fede che tu credi» (*Inf.* IV 35–36). Si tratta della fede in Cristo, chi «è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove» (2 Cor 5, 17; NdT).

12 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, (a cura di V. Cicero), Rusconi, Milano 1995, p. 445 (NdT).

e del bene: del male, manifestazione del quale sono le guerre religiose e del bene, il cui simbolo è il Dio veritiero. Di seguito, la logica del discorso ci porterà ad analizzare l'idea del "male radicale" di Immanuel Kant e l'idea della partecipazione nel male. Il "male radicale" sembra l'opposto del "peccato originale", è il "peccato originale" adattato ai bisogni della ragione illuminista, è chiaro e palese, messo sul "palmo" della mano. Nell'Illuminismo il tema della partecipazione non scompare del tutto. Il male non è in primo luogo ciò che facciamo, ma ciò a cui partecipiamo come nel peccato originale; l'azione è la punta dell'iceberg, la maggior parte del quale è nascosta sott'acqua. Dopo una breve analisi del fenomeno della partecipazione, esamineremo la simbologia dello "sfruttatore". Tale simbologia ha svolto un ruolo importante nella costruzione dell'ideologia comunista e del totalitarismo comunista. In tutte le domande che porremo sarà presente una domanda fondamentale che riguarda la "morte dell'uomo": il male che si esprime nelle metafore analizzate, uccide l'uomo o piuttosto ha bisogno dell'uomo per cantare insieme ad esso la maledizione dell'esistenza?

L'eredità del cartesianesimo

Il genio maligno è un genio della falsità che ha assunto la forma della menzogna¹³. Occorre però distinguere due tipi di falsità: illusione e pregiudizio. L'illusione è una conseguenza della finitezza umana, vissuta soprattutto al livello della conoscenza sensoriale. Un bastone immerso nell'acqua sembra spezzato. Lo vedo così e non ci posso far niente. Per liberarmi dall'illusione, devo attingere all'aiuto di un'istanza conoscitiva "più alta", alla ragione. La ragione è fundamentalmente libera dalle illusioni. Non è però libera dalle menzogne e dai pregiudizi. Il pregiudizio e la menzogna penetrano all'interno della ragione in un modo diverso dalle illusioni. La loro fonte è il "parlare dell'altro". L'altro "parla in modo convincente", a volte sbaglia, a volte mente, ma in un modo o nell'altro, è capace di "innestare" la falsità nella mia ragione. Il posto dove si "insedia" la falsità è la "facoltà di giudizio". Solo dopo

13 Nella prima meditazione Cartesio parla di "un certo genio maligno" (*genium aliquem malignum*). Cartesio, *Meditazioni riguardanti la filosofia prima nelle quali sono dimostrate l'esistenza di Dio e la reale distinzione tra l'anima ed il corpo umano*, La Nuova Italia, Firenze 1982 (NdT).

i pregiudizi possono influenzare i sensi, ovvero il modo di percepire il mondo. Un giudice convinto che Giovanna D'Arco è una strega, *vede* una strega. Un uomo convinto di avere un cancro, lo *sente* in ogni dolore. Nell'epoca delle guerre religiose, quando Cartesio costruiva l'ipotesi del genio maligno, i cristiani che combattevano tra di loro si *vedevano* a vicenda come dannati.

Chi, oltre a questo, è il genio maligno? Cartesio non ne dice niente. Non sappiamo perché c'inganna. Se ha uno scopo o lo fa senza scopo? Il suo obiettivo è governare il mondo o qualcos'altro ancora? Ci inganna soltanto o anche ci tradisce? Dante colloca i mentitori nei vari abissi dell'ottavo cerchio, però non li identifica con i traditori. Perché invece per Cartesio "il male di tutti i mali" è la menzogna e non il tradimento?

Indipendentemente dai motivi che guidarono la decisione di Cartesio, uno sembra importante: Cartesio ha dato voce ad una nuova comprensione del male storico – del male che appare in un determinato tempo e luogo e che porta al peggio, cioè a quello che succede nel mondo. Il male storico è un male "storicamente efficace". Emerge dal profondo della storia e nella storia lascia le sue conseguenze. I tempi di Cartesio furono determinati dalla divisione del cristianesimo e dalle guerre religiose che ne conseguirono. Come si può spiegare una guerra religiosa tra i cristiani? Non la rendono comprensibile né la fame né il bisogno dello "spazio vitale". Strettamente parlando, non è neanche una guerra per il potere; la questione del potere è secondaria, subordinata ad un tema strettamente religioso – alla difesa della fede autentica. L'unica spiegazione è la *menzogna* che è entrata di prepotenza tra gli uomini e ha confuso le loro menti. Ovviamente, non si tratta di una sola menzogna, esistono tante piccole menzogne, dalle quali si crea una menzogna universale. È come se qualcuno avesse messo tra gli uomini gli specchi deformanti, e così gli uomini vedono le figure altrui deformate e poi con la coscienza pulita cercano reciprocamente di raddrizzarsi. La menzogna divide gli uomini e li mette gli uni contro gli altri, porta alle guerre e ai tradimenti, trasforma la terra in un inferno. Anche se essa non è il male più grande, è un qualcosa che nel mondo contemporaneo ha portato al male più grande. Cartesio è lo scopritore di una "terza forza" che da allora in poi, sotto la forma dell'"opinione pubblica", governa il mondo. Nell'"opinione pubblica" nascono le menzogne "di nessuno", però il loro insieme porta alla mente l'immagine di un unico bugiardo maligno.

Per ripulire i sensi dalle illusioni ci appelliamo alla ragione. A quale potere dobbiamo appellarci per pulire la ragione dai suoi errori? Alla fede? Al "cuore"? Alla ragione stessa? Le risposte possono essere varie e in effetti lo sono

state. Comunque, secondo Cartesio non bisogna allontanarsi dalla ragione. Al contrario, bisogna ritornarci un'altra volta. La ragione pronuncia la famosa frase: *cogito ergo sum* e così crea un'isola di chiarezza dove non ha accesso alcuna menzogna. La ragione è l'unica facoltà conoscitiva nell'uomo che è capace di correggere se stessa. Attraverso un radicale dubbio metodico – l'autocriticismo, la ragione può ripulirsi da tutti i pregiudizi e all'interno della conoscenza sensoriale può indirettamente tracciare un confine che divide le illusioni dalle veritiere manifestazioni delle cose. La risposta di Cartesio, nonostante fin dall'inizio sia stata fatta oggetto di critiche, ha dato un "frutto abbondante" nell'epoca dell'Illuminismo. La "riforma della ragione" e successivamente la "riforma del mondo" con l'uso della ragione, diventarono il fondamento dell'ideologia dell'Illuminismo.

L'Illuminismo esordì con lo slogan della "lotta contro i pregiudizi". Ai cartesiani "pregiudizi della ragione" fu attribuito lo status del male principale dell'epoca. Tuttavia, questo male è stato scoperto dalla ragione stessa; la ragione si è liberata dalla propria falsità. Giacché la ragione stessa supera i suoi pregiudizi, l'epoca della liberazione dai pregiudizi deve diventare un'epoca della ragione. Così nasce un nuovo razionalismo che mira a correggere gli errori del vecchio razionalismo. L'autocomprensione della ragione si svolge in un cerchio, la scoperta della verità sulla natura del male permette di scoprire la verità sulla natura della ragione e la scoperta della verità sulla natura della ragione permette di scoprire la verità sulla natura del male. I pregiudizi provengono dall'uomo e si sottopongono alla forza critica della sua ragione. Si tratta solo di svegliare la ragione dal «sonno dogmatico»¹⁴. Il male è diventato chiaro e misurabile, accessibile all'analisi razionale. Ha perso la sua forza metafisica. Il male non si innalza al di sopra dell'uomo. Chi è il suo artefice, può anche essere il suo padrone. Prima Cartesio e poi l'Illuminismo, hanno portato una nuova speranza di liberazione.

Naturalmente, non identifico Cartesio con l'Illuminismo intero. Ricordo delle differenze, tra le altre questa: in Cartesio appare l'idea di un Dio veridico come garante della nostra conoscenza. La corrente principale dell'Illuminismo fa a meno di Dio, la sua fondamentale idea è l'"autonomia" della ragione. Infatti, in Cartesio la scelta di Dio non è dettata dalla sola impotenza o dalla paura del "peccato", bensì da una deduzione pienamente razionale, almeno secondo le convinzioni dell'autore stesso.

14 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1913, p. 23 (NdT).

La concezione del male creata dall'Illuminismo colpisce non solo la metafisica del male, ma anche la religione. La forza motrice delle ricerche è la controversia con il cristianesimo. Sul nuovo pensiero sul male si stende l'ombra della sconfitta che il cristianesimo ha subito nella lotta contro il male. Non si può pensare a Cartesio e nemmeno a Kant o a Locke, senza la divisione del cristianesimo e senza le guerre religiose, ovvero le conseguenze di quella divisione. Il loro pensiero, così come il pensiero della stragrande maggioranza dei maestri dell'Illuminismo, fu un tentativo di risolvere il problema che il cristianesimo non aveva saputo risolvere, liberare gli uomini dalle disgrazie che si preparano da soli. È stata messa in dubbio la fede con la sua dottrina del peccato originale, della grazia e della giustificazione; la fede che non solo non ha impedito lo spargimento di sangue, ma spesso l'ha anche giustificato. Dopo la sconfitta della fede, bisognava cercare le soluzioni al di fuori della fede. Un passo decisivo verso questa direzione l'ha fatto Kant con la sua idea del "male radicale".

L'idea del "male radicale" di Immanuel Kant

Kant dimostra il male come allontanamento dell'azione dal principio morale. Leggiamo:

“ la frase: l'uomo è *cattivo*, non può [...] voler dire altra cosa che questa: l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. La frase: l'uomo è *cattivo per natura* significa solo che tale qualità viene riferita all'uomo, considerato nella sua specie: non nel senso che la cattiveria possa essere dedotta dal concetto della specie umana (dal concetto d'uomo in generale, poiché allora sarebbe necessaria); ma nel senso che, secondo quel che di lui si sa per esperienza, l'uomo non può essere giudicato diversamente, o, in altre parole, che si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora, questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma,

d'altronde, queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in sé stesse contingenti, ciò che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo male se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla *un male radicale* innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi)¹⁵.

Il male “radicale” non è la stessa cosa che il male “metafisico” o “ontologico”; infatti, non definiamo il male come una “mancanza dell'essere”. Non è nemmeno la stessa cosa che è il “peccato” – il male della religione o della teologia, non esiste il “peccato originale” – un male impresso nell'uomo di cui lui non è personalmente colpevole, un male ereditario. Non si può considerare come il male dell'uomo qualcosa di cui quell'uomo non è in alcun modo consapevole. Non faccio qualcosa di cui non sono consapevole. Il male “radicale” è un male morale. Dal piano della metafisica, dell'ontologia e della teologia siamo passati al piano morale. Il male morale – come leggiamo più avanti – «[...] non è da chiamarsi propriamente *malignità*, se si prende questa parola nel suo significato rigoroso, cioè come intenzione (*principio* soggettivo delle massime) di adottare il male *come male* per movente nella propria massima (poiché questa intenzione è diabolica); ma piuttosto è da chiamarsi *perversità* del cuore che, per via delle conseguenze, viene detto pure *cattivo cuore*. Il quale può coesistere con una volontà generalmente buona e deriva dalla fragilità della natura umana, che non è abbastanza forte per obbedire ai principii adottati»¹⁶.

L'abbandono della teologia significa che abbiamo tralasciato anche la fede nella realtà del male “demoniaco”. Non ci sono più i demoni. È rimasta però l'idea del demonismo in quanto “idea limite”, che servirà come un punto di riferimento per un “comune” male umano. Il demonismo sarebbe allora una cattiva volontà di perseveranza, una che vuole il male per il male stesso, e anche se a volte ammette il bene, allora lo fa solo per riguardo al male che attende. Comunque, Kant afferma che nell'uomo non c'è cattiva volontà di perseveranza. L'uomo non è un demone, anche se comprende il demonismo.

15 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 32–33 (il corsivo è di Kant).

16 Ivi, pp. 38–39 (il corsivo è di Kant).

Allora cosa c'è nell'uomo? C'è qualche "contaminazione". Benché la concezione di Kant sia una concezione areligiosa, vi si possono intravedere le tracce della teologia del peccato originale. Kant ripete ciò che proclamava la teologia cattolica: l'uomo non è cattivo di natura, è solo "contaminato" da una "tendenza" al male. In Kant tale "contaminazione" assume una forma del tutto afferrabile: «l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge». Il male viene messo in chiaro. È palese e netto. So che cosa faccio. So secondo quale principio agisco. Nessun genio maligno è in grado di convincermi che sono colpevole quando non mi sento colpevole, oppure che non ho colpa quando mi sento in colpa.

La "contaminazione" non consegue dalla nozione della specie, perché la specie umana fondamentale "vuole il bene". Consegue dalla "natura" dell'uomo, perché "secondo l'esperienza, è difficile affermare il contrario". Cosa significa la parola "natura"? Qual è la differenza tra la "specie", che è buona, e la "natura", che ha un'"inclinazione al male"? Nella teologia scolastica queste due nozioni corrispondevano l'una all'altra, così che si poteva parlare della "natura della specie umana". Da dove invece proviene la differenziazione presente in Kant? Sembra che il linguaggio di Kant si riferisca direttamente alla concezione di Jean-Jacques Rousseau, per il quale la "natura" vuol dire lo "stato di natura", vuol dire l'uomo separato dalla nociva influenza della civilizzazione. Secondo Rousseau, un tale uomo, è buono "di natura"¹⁷. Kant non condivide questo ottimismo. Afferma che la "natura" umana è fatta così, che volentieri ammette le eccezioni dalle regole giuste. Le ammette, anche se non deve. È libera in questa faccenda. Ed è per questo che è "colpevole". Colpevole in persona e personalmente. In questo punto finisce la somiglianza alla teoria teologica della "contaminazione". È così perché l'uomo non è personalmente colpevole della "contaminazione" dal peccato originale che discende dai primi genitori.

Dunque, riflettendo sul male, dovremmo rimanere sul piano della posizione che la volontà ha rispetto alle regole di comportamento. E allora così nascono le altre domande: se questo significa che ci chiudiamo nei confini del nostro Io? Se non ci interessa affatto un altro uomo? Se si tratta solo di capire qual è la mia posizione verso la regola e il suo rapporto con me?

Kant non tralascia la questione della relazione dell'uomo con un altro uomo, anche se non ne parla chiaramente. Però, parlando delle "massime" fa capire che si riferisce proprio a quella sfera della realtà. Le "massime" sono

17 Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio ovvero dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari 1999 (NdT).

infatti le regole delle relazioni interumane. Lo confermano anche gli esempi che esamina:

“ lo spettacolo di fredda crudeltà che offrono le stragi di *Tofoa*, della *Nuova Zelanda*, delle *Isole dei Navigatori*, ed anche quelle che non cessano mai nei vasti deserti del Nord-Ovest dell’America (come riferisce il capitano *Hearne*), senza che anzi nessun uomo ne ricavi il più misterioso vantaggio [...]. Ma se si è d’avviso che la natura umana si faccia meglio conoscere nello stato di civiltà (in qui le sue disposizioni possono svilupparsi più completamente), bisognerà, in tal caso, prestare l’orecchio alla lunga e malinconica litania dei lamenti dell’umanità: contro la segreta falsità insinuantesi anche nell’amicizia più intima, così che la moderazione della confidenza negli sfoggi reciproci, anche dei migliori amici, è oggi annoverata fra le massime universali di prudenza nei rapporti sociali; contro una tendenza che spinge il beneficiato a sentire verso il suo benefattore un odio, al quale quest’ultimo bisogna che sia sempre rassegnato; contro una benevolenza cordiale, che tuttavia permette questa osservazione ‘v’è nella disgrazia dei nostri migliori amici qualche cosa che non ci dispiace interamente; e contro molti altri vizi, dissimulati ancora sotto l’apparenza della virtù. Senza parlare di coloro che non nascondono affatto i loro vizi, perché a noi appare già buono colui il quale è *un cattivo uomo come tutti gli altri*¹⁸ .

Abbiamo dunque le “eccezioni alle regole” che conseguono da una “naturale tendenza al male”. È difficile analizzare qui i casi menzionati da Kant: la crudeltà in Nuova Zelanda o sulle Isole dei Navigatori, poiché non sappiamo rispetto a quali regole praticate dagli indigeni facessero eccezione. Ci sono più vicini gli altri esempi. Ecco un “falso amico” che trova la gioia nel diffondere un segreto che gli è stato affidato. Ecco l’“odio verso il benefattore”. Ecco la “gioia silenziosa” per una disgrazia degli amici. Esiste un comune denominatore per tutte queste situazioni? Il testo di Kant non ne dice niente. Anche se non è escluso che, in linea con lo spirito della filosofia kantiana, si possa parlare del “desiderio” come della fonte dell’eccezione alle regole. Il “desiderio” esige l’“appagamento”. L’appagamento di un desiderio porta “soddisfazione”. C’è qualche “soddisfazione” nel tradimento del segreto che mi ha affidato un amico, nell’odio nascosto verso il benefattore, nella gioia per la disgrazia che ha toccato non me, ma qualcuno a me vicino. La “soddi-

18 I. Kant, *La religione entro i limiti della ragione*, cit., pp. 33–34 (il corsivo è di Kant).

sfazione” indica che qualche voglia è stata appagata. Quale voglia? Voglia di che cosa? Di questo il testo trattato tace.

Il male si infila tra l’azione e il principio dell’azione. Il principio e l’azione sono diversi. Il male è un’interiore mancanza di coerenza. Da dove viene tale mancanza? Kant dice: dalla debolezza. Perché «la natura umana (...) non è abbastanza forte per obbedire ai principii adottati».

La soluzione presentata porta due conseguenze.

In primo luogo significa la liberazione dal potere del genio maligno. Sono responsabile soltanto di quello che so che io faccio. Nessuno è in grado di imprimermi illusioni opposte. Commentando il pensiero di Kant, Charles Taylor scrive: «che una certa cosa sia un mio desiderio *de facto*, sia pure un desiderio fisiologico, non basta a farne un obiettivo promanante da me stesso. Solo ciò che proviene dalla ragione lo è, e la ragione esige che si agisca sulla base di principi»¹⁹. E poi continua:

“ questa è una definizione più radicale di libertà, una definizione che si rifiuta di concepire la natura come mero dato e che induce a cercare la libertà in una vita la cui struttura normativa promani in qualche modo dall’attività razionale. Nella vita civile moderna questa idea è stata una forza potente, una forza che non è eccessivo qualificare come rivoluzionaria. Essa sembra offrire una possibilità di autoattività pura in cui la mia azione è determinata non dal mero dato, dai fatti della natura (compresa quella personale), ma in ultima analisi dalla mia capacità di formulare la legge razionale. Questa è la scaturigine di quella corrente del pensiero moderno – in cui rientrano Fichte, Hegel, Marx – che si rifiuta di accettare il mero dato “positivo”, ossia ciò che storia, tradizione o natura offrono come guida alla valutazione e all’azione, e insiste su un’autonoma generazione delle forme a cui ispirare la propria vita. L’aspirazione è, in definitiva, quella di una liberazione totale²⁰.

Ecco la seconda conseguenza: la tendenza a identificare il male con la debolezza. Come spiegare altrimenti il fatto che l’uomo sa cosa è buono e nonostante ciò non compie il bene, ma il male? L’uomo cede alla forza di una tendenza interiore che lo “allontana” dall’obbedienza alle regole. Di che forza si tratta?

Sono possibili tre risposte.

¹⁹ Ch. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 445.

²⁰ Ivi, pp. 445–446.

La prima suggerisce l'esistenza nell'uomo del fato che anticipatamente predestina l'uomo al male. La risposta all'operato del "fato cattivo" sarebbe il "fato buono" che anticipatamente predestinerebbe l'uomo al bene. L'operato di entrambe le forze si realizzerebbe alle spalle dell'uomo, senza il suo sapere e con l'omissione della sua libertà. Però, un tale concetto della natura della "debolezza" e della natura della "forza" si trova in contraddizione con la fondamentale idea dell'Illuminismo. Non si può attribuire all'uomo ciò che avviene oltre la sua coscienza. Al di fuori della coscienza dell'uomo, non c'è l'uomo. Questa è la regola della sua "autonomia".

La seconda risposta suggerisce che nell'uomo esiste una predilezione per il male in quanto male. Si tratterebbe della crudeltà che consiste nell'infliggere con disinteresse il dolore ad un altro. Però "senza interesse" non significa "senza piacere". L'uomo non agisce secondo le regole perché vi trova qualche "piacere". Un simile "piacere" lo trova un "amico" che diffonde un segreto che gli è stato affidato. Un altro esempio dato da Kant è l'odio verso il benefattore, un odio che esonera dalla gratitudine; non è che anche esso porta qualche piacere? Questi esempi suggeriscono che nell'uomo esiste una "simpatia" per il male in quanto male. Tuttavia, tale questione non è stata approfondita da Kant. Il filosofo segue la tradizione cristiana e intravede nell'uomo una "buona volontà", una volontà che non vuole il male.

La terza risposta è la scelta della mancata conoscenza di se stesso; non so come agisco e scelgo la mancanza della conoscenza di me stesso. Questa scelta è allo stesso tempo la scelta della propria debolezza. Chi sceglie la propria debolezza, diventa debole. Chi diventa debole, diventa innocente. Il prezzo dell'innocenza è la perdita della libertà.

Che cos'è allora il "male radicale" in Kant? Cos'è quel male che ha respinto e sostituito il male della vecchia metafisica e il male del peccato originale? Il male radicale è l'allontanamento dalle regole. Cos'altro? Forse è una predilezione per il male in quanto male? O forse è la scelta della propria debolezza, della debolezza della conoscenza e della debolezza in generale? Una cosa sembra essere certa: il fatto di allontanarsi dalle regole non distrugge la speranza della liberazione, anzi, la favorisce.

Come abbiamo visto, l'analisi del male in Kant si concentra sulle considerazioni dell'azione e della sua relazione con le regole. Tuttavia, Kant non raggiunge il livello più profondo del livello delle azioni, il livello che generalmente può essere chiamato il livello della "partecipazione" dell'essere umano alle "strutture" che aprono davanti all'uomo i "progetti" dell'agire (Antoni

Kępiński parlava in questo contesto delle “strutture funzionali”²¹. Queste “strutture” non sono agatologicamente neutre. In realtà, grazie a loro davanti all’uomo appare un mondo ordinato “secondo i valori”. Kant non valuta in modo adeguato il “peso del male” situato nelle strutture sociali del potere e della schiavitù o nelle strutture dei costumi storici. Il male, determinando queste strutture, può penetrare anche nell’ambito delle regole, e allora sarà eticamente giustificato agire contro le regole, e non agire secondo le regole. Le mancanze delle analisi di Kant saranno completate solo dal pensiero di Hegel, in particolare dalla sua *Fenomenologia dello spirito*. Hegel intraprende anzitutto il problema del potere e del suo “male”. Mostra le “strutture” storiche, tra l’altro anche i “pregiudizi”, nei quali è stata “impegolata” la libertà umana e quali deve superare per diventare se stessa. Anche se Hegel dirà che «il vero essere dell’uomo è piuttosto il suo atto»²², cercherà di scoprire la genealogia dell’azione, dai suoi inizi oscuri fino alla fine; dagli inizi che derivano dalla partecipazione e fino alla fine che si dissolve nella partecipazione.

Ritorniamo alla domanda sulla “morte dell’uomo”. Naturalmente, Kant proclama piuttosto la sua risurrezione. L’uomo è “autonomo” nel compiere il male e il bene. Il male non uccide l’uomo, è l’uomo che può “uccidere il male in se stesso”. Da questo punto di vista, Kant è vicino a Dante. La differenza tra i due si trova solo al livello della posizione riguardo alla grazia. In Dante l’uomo ha bisogno della grazia. In Kant la più grande grazia dell’uomo è la sua indipendente “buona volontà” che è radicata in lui stesso.

La partecipazione nel male

Continua a ritornare la domanda che riguarda la partecipazione. Il male prima di trasformarsi nell’azione e manifestarsi come distruzione, “esiste” nell’uomo sotto la forma del “campo di partecipazione”²³; ruba colui che è già

21 Antoni Kępiński (1918–1072), psichiatra e filosofo polacco. Cfr. J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., p. 310 e J. Tischner, “Gli uomini degli nascondigli”, in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, CSEO, Bologna 1980, pp. 59–76 (NdT).

22 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 445 (NdT).

23 Un possibile riferimento ad A. Kępiński che parla del “campo di vita sociale”, del “campo di eventi”, del “campo di contatto con la realtà” (cfr. A. Kępiński, *Melancholia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014). Il ricorso alle metafore spaziali (i concetti di “campo” e di “spazio”) è tipico per Tischner. Cfr. J. Tischner, *Filosofia del dramma*, (cfr. anche D. Kot, “Tischner stróż”, in: J. Tischner, *Inny*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2017, pp. 91–134; qui: pp. 111–119). Una simile spazializzazione è presente in *TeoDrammatica* e *TeoLogica* di Balthasar. Senza approfondire il fenomeno

un ladro, mente colui che è già un bugiardo. O forse questa è solo un'illusione? Forse i fatti sono del tutto diversi? Forse non c'è alcuna "partecipazione", forse il male si manifesta come il risultato nelle azioni della tentazione, che viene da fuori e si trasforma in un'azione cattiva? Non procedevano in questa direzione le ricerche di Kant? Il suo "male radicale" significava solo che si possono fare eccezioni alle regole.

Proviamo a paragonare le due idee riguardanti il tema della natura del male: la concezione di Kant e la concezione di Jean Nabert che polemizzava con lui. Cosa divide gli autori? Li divide il tempo. Kant è un rappresentante dell'Illuminismo, che nonostante diversi presentimenti non ha ancora conosciuto la sua sconfitta; Nabert è un testimone delle due guerre mondiali e dei campi di concentramento, nei quali si è manifestata tale sconfitta. Kant in qualche modo continua il progetto di Cartesio, vuole ottenere un'idea del male "chiara e distinta"²⁴; Jean Nabert è invece un testimone della sconfitta di quell'intento. Guardando i frutti delle ideologie totalitarie, si può affermare, al di fuori di ogni dubbio, che il genio maligno ha vinto la guerra con l'"uomo dell'Illuminismo". Il centro del contrasto è diventata la partecipazione. L'uomo dell'Illuminismo si è rivelato un danzatore che pur ballando bene, ballava una musica sbagliata. Kant disse: "agisci secondo il tuo dovere"²⁵. Quelli che erano convinti di "adempiere al loro dovere", poi si sono trovati al banco degli imputati di Norimberga.

Il problema della "partecipazione nel male", precedente all'azione e indipendente dalla decisione individuale dell'uomo, è stato formulato dalla teologia cristiana del peccato originale. Questa teologia difendeva il doppio aspetto del male. Da una parte, il male ha un carattere individuale, legato ad una concreta decisione di un concreto uomo, dall'altra, ha un caratte-

di parallelismo concettuale, "acausale contemporaneità" (H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., p. 604), leggiamo un'affermazione relativa all'affermazione paolina en Christo: «In tal modo si apre, mediante lo spazio di apertura della missione di Cristo, lo 'spazio drammatico' per le persone coagoniste, ma non come un puro 'fluidum', bensì come uno spazio personale e personalizzante, il quale non impedisce, anzi al contrario presuppone, che il Cristo che dona lo spazio, compaia su questa scena come il personaggio centrale» (H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3, cit., p. 233, per le coordinate generali dello spazio-scena in Balthasar cfr. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., pp. 167-181), per il termine 'campo' cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria*, vol. 1: La percezione della forma, Jaca Book, Milano 2012, cit., p. 23 e 157, per l'espressione "uno spazio dei significati" cfr. H. U. von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 1: Verità del mondo, Jaca Book, Milano 2010, p. 67). Tischner e Balthasar cercano di rendere utili «le categorie drammatiche» H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., p. 27; NdT).

24 Cfr. la quarta meditazione di Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001 (NdT).

25 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 193. «L'uomo vive ancora soltanto per dovere, non perché provi il minimo gusto alla vita. Di tal natura è il vero movente della ragion pura pratica: essa non è altro che la stessa legge morale pura» (NdT).

re storico, legato alla partecipazione al peccato dei primi genitori comune all'intera umanità. Come conciliare questi due aspetti del male? La teologia proponeva diverse soluzioni. Gli uni, sottolineavano la forza dell'individuo e l'impotenza dell'eredità, gli altri, la forza dell'eredità e l'impotenza dell'individuo. Dobbiamo omettere le analisi di queste ipotesi, poiché ci porterebbero troppo lontano dal nostro vero tema. Soffermiamoci però sulla diretta esperienza della partecipazione. Indipendentemente da come si presentano le teorie generali dell'eredità del male, esiste una consapevolezza diretta del peso del male del passato che grava sul presente dell'uomo. Chi ha mentito ieri, oggi mentirà con più facilità.

Ricordiamo ora sant'Agostino, anche perché le dispute su di lui hanno accompagnato la nascita dell'Illuminismo in Francia. È possibile liberarsi dal male? Com'è possibile? Per quanto è possibile? Il singolo caso di sant'Agostino diventa l'illustrazione di una partecipazione generale. Alla fine tutte le grandi svolte storiche possono condurre ad una svolta interiore nell'uomo che sconfigge la propria eredità. Il peso di quella eredità si fa sentire soltanto quando bisogna abbandonarla.

Sant'Agostino spiega perché in un periodo essenziale della sua vita non cambiò comportamento, sapendo pure che era sbagliato. Infatti, "non compiva il bene che voleva, ma il male che non voleva"²⁶. Allora non basta il solo sapere ciò che è buono?

Leggiamo nelle *Confessioni*:

“ dicevo infatti dentro di me: ‘Suvvia, avvenga adesso, adesso!’, e con queste parole già mi avviavo a prendere la decisione. Ero quasi lì per prenderla, ma non la prendevo: eppure non ricadevo nella condizione di prima ma, ormai vicino al traguardo, mi fermavo, come per riprendere aria. Poi subito rifacevo un tentativo, ed ero quasi arrivato, mancava poco, già stavo per toccare la meta e possederla, ma non vi ero ancora, ancora non la toccavo né possedevo irrisolto a morire alla morte e risorgere alla vita. Aveva più potere su di me il peggio, che era radicato nell'abitudine, che il meglio, cui non ero avvezzo. E l'istante stesso in cui sarei diventato un'altra persona, quanto più si avvicinava, tanto più mi incuteva terrore; eppure non mi respingeva indietro, né mi allontanava, ma mi teneva sospeso²⁷.

26 Cfr. *Rom* 7, 19.

27 Sant'Agostino, *Le confessioni*, VIII, 11 (trad. it.: Newton Compton, Roma 2015, p. 245). Per le opere di sant'Agostino cfr. www.augustinus.it (tutte le opere di Agostino nel testo latino della PL e nella traduzione italiana della Nuova Biblioteca Agostiniana).

Il male dell'azione è il risultato delle cattive abitudini. L'abitudine è il permanere del passato nel presente. Il passato, attraverso l'abitudine, diventa il presente; l'abitudine è lo spostamento del passato nel futuro. L'abitudine significa prima di tutto una certa ripetibilità dei comportamenti. Un comportamento che viene ripetuto spesso, lascia una "struttura funzionale" che successivamente facilita la sua ripetizione. Si sa quanta fatica costi iniziare ad andare in bicicletta, ancora prima che i movimenti legati a quell'azione entrino nel sangue dell'uomo. La struttura funzionale, così come l'abitudine, comprende non solo l'azione, ma anche un certo "frammento del mondo". Porta in sé un progetto del mondo che le corrisponde. La ripetitività di un'abitudine è allo stesso tempo la ripetitività di un progetto del mondo nel quale un determinato comportamento ha un senso. Qualsiasi cosa si dica di quel mondo, se è umano o disumano, i suoi principi sono conosciuti all'uomo così come gli sono conosciute le sue abitudini. Invece ciò che deve arrivare gli è sconosciuto. Ciò che è sconosciuto suscita paura. Richiede nuove abitudini, nuove strutture funzionali. Se il cambiamento deve essere radicale, allora richiede il cambiamento dell'intero campo della partecipazione. Il linguaggio religioso parla persino del bisogno "della morte del vecchio uomo"²⁸.

In sant'Agostino la controversia tra il passato e il futuro, una controversia tra i due principi contrastanti: il principio del paganesimo e il principio del cristianesimo, assume la forma della controversia tra il bene e il male. Il passato è il sinonimo del male, il futuro è il sinonimo del bene. Tale controversia provoca una spaccatura dell'anima dell'uomo: la verità lotta contro la menzogna, il bene fronteggia il male. Tutto sommato, l'interiore spaccatura dell'uomo è una spaccatura della storia che scorre attraverso la sua interiorità. L'uomo scopre di essere un partecipante alla storia, anzitutto un partecipante alla "storia del peccato"²⁹.

Nella concezione di sant'Agostino, come già avevo detto, l'usanza risulta qualcosa in più di una semplice abitudine. "Mi sono abituato" ad alzarmi la mattina ad una determinata ora, questa abitudine è "innocente", può servire sia al bene sia al male. L'usanza è diversa. Attraverso l'usanza entro in diretto contatto con la cultura che vive in me tramite la mia vita. Grazie alle usanze vive oppure muore la tradizione pagana, grazie a loro il costume non è solo una lettera morta e la liturgia si trasforma nella preghiera. Tramite le usanze

28 Cfr. Rom 6, 6 (NdT).

29 L'espressione "storia del peccato" in polacco "dzieje grzechu", (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 38), è il riferimento al titolo di un romanzo di Stefan Żeromski (1908) e dell'omonimo film del 1975 (NdT).

partecipo a quello che esisteva ancora prima di me. Indubbiamente le usanze penetrano la mia memoria. Si tratta però di una memoria particolare, una memoria che costituisce la “seconda natura” dell’uomo, penetra il suo intero “modo di essere”. Le usanze conservano ciò che c’era, ciò di cui non possiamo dire quando è iniziato.

Diamo la parola al commentatore:

“ esiste un cerchio diabolico del peccato, il piacere del peccato e il nuovo peccato – scrive Otto H. Pesch. – L’uomo cade in questo cerchio a causa del peccato originale di Adamo, perché ‘in esso’ (*in quo*) – proprio così interpreta sant’Agostino in riferimento alla traduzione latina della Bibbia le parole della *Rom* 5,15 – tutti hanno peccato: ciò, che fece Adamo, lo fece per tutta l’umanità e tutta l’umanità lo fece in lui. L’atto di Adamo fu allo stesso tempo un atto di superbia e di amor proprio: di superbia, perché egli non volle vivere secondo la grazia di Dio, bensì volle essere il padrone di se stesso alla pari di Dio; di amor proprio, perché amor proprio fa tutto avendo in vista solamente se stesso. L’amor proprio diventava concretamente un desiderio impossibile da domare, dominante anzitutto la sfera sessuale. Questo desiderio non è per sua natura il peccato originale e non costituisce l’essenza di tutti gli altri peccati, bensì si unisce a loro in maniera interna talmente stretta che diventa la forma concreta del loro manifestarsi³⁰.

Il desiderio porta su di sé l’intero peso dell’eredità del manicheismo. Sant’Agostino continuamente affrontava la posizione manichea, ma non è mai riuscito ad uscire oltre il suo orizzonte. Per lui il desiderio rappresentava qualcosa di più che una sensualità direttamente data o una corporeità vissuta. Era un’incarnazione della “superbia” e dell’“amore proprio”. Attraverso la “superbia” e l’“amor proprio”, il desiderio portava su di sé il peso delle “usanze” storiche e delle “regole sbagliate”. Costruiva un mondo in cui tutto doveva servirgli. In esso aveva le sue radici l’intero fatalismo del paganesimo, dalla dissolutezza alla religione dei falsi dèi. Vincere il desiderio significava convertirsi e costruire un mondo del tutto nuovo. L’uomo è in grado di farlo da solo, senza uno speciale aiuto di Dio? Sant’Agostino non percepiva una tale possibilità. La forza della storia del passato era troppo grande. Si può pensare che l’uomo, senza particolari opposizioni, invece di fare *questo* faccia *quello*; invece di un’azione discorde dalla regola, intraprenda un’azione concorde con

30 O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, p. 20 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner; NdT).

la regola; è invece difficile pensare che nello stesso modo, senza l'aiuto di Dio, l'uomo cambi l'intero campo della sua partecipazione e abbandoni l'"amor proprio" con tutto il suo seguito a favore dell'"amore di Dio e del prossimo"³¹.

E ancora un altro elemento contrappone Kant a Sant'Agostino. Kant non prende in considerazione il caso in cui il male si manifesta all'uomo come ciò che è razionale, e il bene come ciò che irrazionale. Oppure diversamente: quando il male si mostra nel campo della chiarezza, e il bene in un campo dell'oscurità. Della possibilità che il bene appaia nell'oscurità, parla l'idea della "pazzia della Croce"³². Secondo san Giovanni della Croce, per arrivare all'unione con Dio bisogna entrare nella "notte buia dello spirito"³³. Non solo la letteratura religiosa menziona un'"oscura" parte del bene. Esistono tanti valori che per essere realizzati richiedono l'eroismo. Non fa parte della natura dell'eroismo "rischiare nel buio"?

Una prova di polemica con la kantiana teoria del male, e allo stesso tempo, un tentativo di svelare lo spazio della partecipazione al male, la troviamo in Jean Nabert. La polemica di Nabert con Kant cresce da un contesto storico: dall'incontro con il nazionalsocialismo e i suoi crimini. Tali crimini si caratterizzano per il fatto di essere, in qualche senso, una manifestazione della sconfitta dell'Illuminismo. Come la kantiana concezione del male è nata sulle macerie del cristianesimo di allora, così la concezione di Nabert è cresciuta dalla sconfitta dell'ideologia dell'Illuminismo. L'Illuminismo non ha superato il "male della storia", al posto del crimine dei "pregiudizi" ha solo introdotto il crimine degli "illuminati".

Ricordiamo a questo punto il pensiero di Jean Nabert. Egli, prima di tutto, contesta i tentativi di ridurre l'intero fenomeno del male solo al piano morale. Il male ha per lui soprattutto un carattere metafisico. Inoltre ritiene che non bisogna, come Kant, limitare le analisi del male alla situazione nella quale l'uomo è una fonte del male, perché l'uomo è anche la vittima del male. E lo è non solo quando non osserva le regole giuste, ma prima di tutto quando segue le regole sbagliate. Forse bisognerebbe domandare se nell'uomo non ci sia una certa predilezione per il male in quanto male?

Cos'è il male? Kant dice che è un abbandono delle regole. Tale risposta consegue dallo sguardo all'interno dell'anima dell'uomo che compie il male. Nabert dice che il male è ciò che "non può essere giustificato", è *injusti-*

31 Cfr. *Lc* 10, 27 (NdT).

32 Cfr. *1 Cor* 1, 18 (NdT).

33 Cfr. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo. Notte oscura*, TEA, Milano 1994 (NdT).

*fiable*³⁴. Questa risposta si impone come conseguenza dell'aver guardato ai luoghi dove il male supera i limiti della nostra comprensione, i luoghi chiamati campi di morte. Il male incarnatovi è qualcosa di più che l'abbandono delle regole, qualcosa in più che il contrapporsi alla legge. Il male della prevaricazione delle regole e della legge è su misura delle regole e della legge; la regola e la legge concedono al male qualcosa della loro trasparenza, il male diventa un'"infr-azione", una "viol-azione", è ingiustificabile con una regola o una legge, o nella misura stabilita da una regola o una legge³⁵. Lì, nei campi di morte successe qualcosa che è assolutamente ingiustificabile. Ci troviamo davanti all'orrore degli illuminati, davanti ad una metafisica disumana, anche se pur sempre umana.

Leggiamo:

“ ma, nei casi in cui il sentimento dell'ingiustificabile è particolarmente forte e rifiuta ogni attenuazione, possiamo dire facilmente quali sono le norme dei nostri giudizi? Né le previsioni del pensiero più freddo né i calcoli più cinici della politica né la familiarità con la storia potranno mai impedire che l'inizio d'una guerra susciti in noi il sentimento che ancora una volta il destino dell'umanità è sfuggito alla tutela della volontà. Il nostro sentimento e il nostro giudizio sono dunque riconducibili alle norme della vita morale o dei giusti rapporti fra le nazioni? Di fronte a certi atti di crudeltà o alla bassezza di certi uomini o alla ineguaglianza estrema delle loro condizioni d'esistenza, le ragioni implicate nella nostra protesta sono esaurite dall'idea di un disaccordo tra questi fatti o le regole morali? Quando la morte, interrompendo prematuramente un destino, ci riempie di stupore, o quando essa ci appare come il riscatto di un'elevata ambizione spirituale, valutiamo forse l'evento ricorrendo all'idea dell'ingiusto? Tutto accede come se, con il sentimento dell'ingiustificabile, si rivelasse a noi, in determinati casi, indipendente dalle opposizioni evidenziate dalle norme, una contraddizione più radicale tra i dati dell'esperienza umana e una domanda di giustificazione che né la sola

34 Cfr. J. Nabert, *Saggio sul male*, Editrice "La Garangola", Padova 1974, capitolo I (NdT).

35 In originale (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 42) un gioco di parole difficile da rendere in italiano. In polacco "allontanamento" dai principi/dalla legge si esprime con il verbo "odstępstwo", mentre "infrazione" e "reato" con i sostantivi "wy-stępek" e "prze-stępstwo". La presenza della stessa radice nei tre termini illustra la commisurazione del male ai principi/alla legge della quale scrive Tischner. Si è tentato di renderlo con i termini "prevaric-azione", "infra-azione" e "viol-azione"; una scelta non del tutto coerente con i vocaboli usati prima nello stesso contesto, ma più adatti al pensiero di Tischner (NdT).

trasgressione di queste norme arriverebbe a deludere né la sola fedeltà ad esse perviene a soddisfare³⁶.

Jean Nabert richiama l'esempio della tragicità. Attinge alle figure di re Edipo e di Antigone. Dal profondo della loro tragicità emerge l'immagine di un "male metafisico" che sotto ogni aspetto oltrepassa i limiti di una comune "immoralità" e non può essere impedito dal rispetto delle norme morali. Occorre distinguere tra ciò che non si può giustificare (*injustifiable*) e ciò che è moralmente non-valido (*non-valable*). La colpa e la pena ricaduta su Edipo sono "ingiustificabili". Com'era il tradimento di Giuda? Era "non-valable"? Significava l'abbandono di una norma astratta? Il genocidio nazista era solo la "trasgressione" di una "legge"?

Leggiamo più avanti:

“ è ben vero che il male metafisico si presenta sotto volti diversi, ma, sia che costituisca il segno del finito di fronte all'infinito, sia che indichi nel sapere la presenza d'un elemento empirico che il pensiero umano come tale non riesce a ridurre al concetto, sia che corrisponda a una necessità esterna che lascia sussistere per lo meno l'apparenza del caso, del disordine, del capriccio, in opposizione a una necessità interna d'unione organica e d'armonia, sia che esso testimoni una certa passività iscritta nello statuto d'una creatura, sia che si traduca per la coscienza nell'obbligo di servirsi sempre di mezzi, di procedere induttivamente o dialetticamente, sia che si manifesti attraverso dei conflitti che delle sintesi conciliatrici hanno il compito di risolvere, sotto tutte queste forme, la caratteristica propria del male metafisico, è d'aver fuori di sé la propria ragione d'essere, e in modo tale che la ragione d'essere di questa ragione d'essere risiede nella necessità superiore d'un ordine sottratto al giudizio umano³⁷.

Il male si trova "oltre la fisica", è una *meta-ta-physica*. Quando appare in questo mondo, appare come un fenomeno "non-di-questo-mondo". Tra i fenomeni di questo mondo, che si chiariscono e spiegano a vicenda, esso è l'"ingiustificabilità" stessa. Significa forse che questa "ingiustificabilità" non esige spiegazioni? Che non annienta la domanda: perché? O piuttosto fa sì che tale domanda ritorni in modo ancora più invadente? Nell'atto di domandare non si tratta di indicare le cause che hanno portato a determinate

³⁶ J. Nabert, *Saggio sul male*, cit., pp. 7-8.

³⁷ Ivi, p. 43.

conseguenze: le cause dell'ascesa di Hitler al potere, della nascita dell'ideologia nazista o della scelta di un determinato modo di affrontare l'opposizione. Si tratta di mostrare il radicamento del male minore nel male maggiore, e del male maggiore nel male più grande. In altre parole, si tratta di mostrare che il male minore è solo una *manifestazione* del male più grande. La logica della manifestazione suggerisce che nell'"uomo cattivo" opera un "demone".

La tragicità è l'apertura dell'orizzonte del demonismo.

Tuttavia, Nabert non menziona il fenomeno del demonismo. È interessante che anche altri, per esempio Max Scheler o Paul Ricoeur si astengano dall'affrontare questo problema. Esso è invece alquanto presente in Ricoeur che nella *Simbolica del male* analizza i fondamentali simboli del male conosciuti dalla mitologia³⁸. Eppure la mitologia è piena di demoni. Naturalmente non si tratta di un demonismo reale, al quale la teologia ha dedicato molta attenzione, bensì del fenomeno di un demonismo che appare persino nella mente fredda di Kant. Il fenomeno del demonismo apporta alle nostre immaginazioni del male qualcosa di particolare. Rappresenta un male dotato di intelligenza. Il male demonico agisce. Però non agisce a caso, come una valanga di neve, un sasso che cade dal tetto o una malattia maligna. Il demonismo sa chi, dove e quando colpire. Quando colpisce, colpisce gli uomini e i posti che ha scelto. Anzitutto colpisce lì dove percepisce un bene che cresce. La ragione dell'agire del demonismo è una vendetta verso il bene, poiché esso ha coraggio di essere bene.

In questo senso il male diventa "razionale". La sua "ragione" è il bene. Invece in un altro senso, si rivela "irrazionale" e "ingiustificabile". È così poiché per il male il bene è ciò che bisogna distruggere. E perché distruggere il bene? Questo, il male non lo sa.

Il male demonico si manifesta come una realtà alla quale partecipiamo. Non nel senso che noi stessi siamo dei demoni, ma che nelle nostre azioni, e tramite queste azioni, possa manifestarsi il fenomeno del demonismo.

Partecipando al male, a qualcosa che non vogliamo, siamo davvero chi sappiamo di essere? Se la nostra partecipazione oltrepassa i limiti della nostra consapevolezza, vuol dire che davvero tutto può essere diverso. Allora moriamo ancora prima di nascere. Allora la "morte dell'uomo" significa la morte di qualcuno che non è mai esistito.

38 Cfr. P. Ricoeur, *La simbolica del male*, in: P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 238-418 (NdT).

Lo spazio totalitario

Sembra che le analisi svolte finora, ci abbiano preparato in qualche modo per porre la domanda sul totalitarismo. Il totalitarismo significa il ritorno del genio maligno. Nel mondo nasce un nuovo inferno, diverso dall'inferno di Dante. Il problema non è la colpa dell'azione, ma la colpa della partecipazione. L'uomo è come un ballerino nel dramma, non si tratta di un ballerino che balla male, ma che balla una musica sbagliata.

Jean Nabert, e indipendentemente da lui Emmanuel Lévinas, sono profondamente convinti che non si può sviluppare la filosofia del male senza prendere in considerazione il totalitarismo e i campi di morte da esso creati. Condivido pienamente questo punto di vista. Nel nostro secolo³⁹, il campo di concentramento e di morte diventò un particolare luogo della presenza del male storico e una manifestazione del male metafisico. Nei campi di morte, costruiti dal nazionalsocialismo e dal comunismo, il male acquisì una nuova qualità. Si tratta non solo del fatto che l'atto di uccisione degli innocenti ivi compiuto superò tutti gli atti fino ad allora realizzati. In primo luogo, si tratta del fatto che esso ha svelato la possibilità di un manicheismo radicale: l'esistenza del bene nel mondo è ammessa solo in quanto quel bene è indispensabile per un finale trionfo del male. La vita di un prigioniero ha un valore solo se quel prigioniero può lavorare; però lavorando, lavora per i suoi nemici. Il campo di morte impone alla comunità umana una struttura in conseguenza della quale le "buone azioni" dell'uomo devono rivolgersi contro lui stesso: il prigioniero lavora per la sua perdizione.

L'istituzione del campo di concentramento non era distaccata dall'intera vita sociale degli stati totalitari. Ciò che accadeva nel campo, in qualche senso succedeva anche fuori dal campo. Il tipo di relazione tra uomo e uomo caratteristico del campo, era presente ovunque. Nello stato nazista, il campo era un luogo di concentrazione del disprezzo che, anche al di fuori del campo, i "super-uomini" nutrivano per i "sotto-uomini". Nello stato comunista, il campo era il luogo di un simile disprezzo per i "nemici del popolo".

La permanenza in un campo di concentramento cominciava dall'essere accusato di una *colpa*, una colpa storica. Una parte dell'umanità è colpevole dell'infelicità del resto dell'umanità. Nel nazismo, tale colpa aveva un carattere nazionale e razziale, nel comunismo, un carattere classista. La colpa razziale e nazionale si radica nella biologia dell'uomo. La colpa classista è una

39 *Spór o istnienie człowieka* è stato pubblicato nel 1998, l'autore si riferisce al XX secolo (NdT).

colpa sociale che consegue dall'eredità della proprietà privata e dello sfruttamento del lavoro ad essa legato. In entrambi i casi, la colpa non proviene dalle azioni, bensì dalla situazione nella quale l'uomo si è trovato, di solito indipendentemente dalla sua volontà. È una colpa a cui si partecipa, come nel "peccato originale", come a una "sorte" o a un "destino". La colpa non deriva dalle azioni, piuttosto le azioni derivano dalla colpa dell'uomo. Le azioni mettono in risalto qualcosa che dall'inizio si trovava nell'uomo.

Ancora una volta ci si può interrogare circa il "preconcetto" sull'uomo, che è situato alla base delle ideologie totalitarie. Cosa sanno dell'uomo queste ideologie? Cosa vogliono sapere chiudendo gli occhi sulle sue azioni e aprendoli sul campo della partecipazione? Ovviamente, bisogna distinguere il sapere dichiarato dal sapere praticato. Nel nazismo il sapere dichiarato è il razzismo, e nel comunismo lo è il materialismo dialettico e storico. Nel sapere praticato al primo posto si trova la tesi che l'uomo è un essere che mira al potere. Chiunque sia l'uomo, per il totalitarismo resterà soprattutto un'incarnazione del "desiderio del potere". Nella prospettiva dell'aspirazione al potere, ognuno è un potenziale ribelle o un potenziale seguace. Supponendo che la "natura" dell'uomo sia costituita dal desiderio del potere, il totalitarismo proiettò le proprie aspirazioni sulle aspirazioni altrui. Allo stesso tempo chiuse la sua "comprensione" dell'uomo in un circolo vizioso; mirando al rafforzamento della propria onnipotenza, il totalitarismo provocava le ribellioni contro il potere, che a sua volta confermavano la tesi iniziale che l'uomo sopra ogni cosa "desidera il potere".

Nell'ambito di un particolare concetto dell'uomo, i campi di concentramento ammettono anche una concezione della sofferenza singolare e storicamente condizionata. Essi sono i luoghi dove la sofferenza viene inflitta. Affinché ciò sia possibile, bisogna sapere cos'è per l'uomo il "dolore dei dolori" e la "sofferenza di tutte le sofferenze". Per gli uni una tale sofferenza significa la paura della morte, una morte portata al livello del "crepare" degli animali. Per gli altri significa una sempre più profonda umiliazione dell'uomo: fame, freddo, lavoro, l'intera struttura della violenza dei campi; infine anche la morte serve per umiliare i "traditori", per togliergli la dignità. È importante che prima di privare l'uomo della vita, lo si privi della propria identità.

Lasciamo ora da parte l'analisi approfondita del totalitarismo nazista e dell'ideologia razzista che lo accompagna, e concentriamoci sul comunismo. La forza di persuasione con la quale il comunismo fece ingresso nella storia era imparagonabilmente più grande dalla forza del nazismo. Perfino la concezione comunista del male si rivelò più schiavizzante. Suddetta conce-

zione fu accompagnata da un concetto del potere. In che modo la visione del male s'intrecciava con la visione del potere e come l'una e l'altra giustificavano i campi di concentrazione e di lavoro?

La chiave per capire i meccanismi che governavano il sistema del potere comunista è il significato della parola "avere": "avere pane", "avere potere", "avere l'uomo". "Ha il potere" colui che "ha l'uomo". Ma come si può avere l'uomo? Si può "averlo" disponendo dei mezzi senza i quali l'uomo non può vivere. L'attaccamento dell'uomo alla vita e l'istinto di sopravvivenza, dovrebbero consegnarlo nelle mani del potere. Commentando il pensiero di Hegel, ho scritto:

“bisogna intrufolarsi tra il desiderio e il suo oggetto e far sì che l'altro uomo non possa avere senza di noi né cibo né bevande né giaciglio; se mai – tutto grazie a noi. Allora avrà luogo ciò di che ci preme di più – avverrà il riconoscimento di me da parte dell'altro. L'altro soddisferà i suoi bisogni grazie a me: riceverà pane, ma dalla mia mano. Mangiando pane, bacerà la mano che gli ha dato il pane⁴⁰.”

A questo punto il comunismo ha adattato alle sue necessità le conclusioni delle analisi della relazione tra signore e servo nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. L'uomo accetta la servitù perché ha paura della morte, del suo "signore assoluto"⁴¹. Secondo Marx, in una società moderna i possessori dei mezzi di produzione diventano in pari tempo i possessori degli uomini. L'uomo diventa "proprietà altrui", quando di proprietà altrui è non solo il pane di cui si nutre, ma anche l'aratro con cui ara la terra e la terra stessa che egli coltiva.

I comunisti dichiarano l'"abolizione" della proprietà privata. In pratica significa che loro stessi, pur non essendo i "proprietari", diventino gli unici "dispositori" dei mezzi di produzione. E così da loro dipende chi avrà il pane, l'acqua e il giaciglio. In questo modo subentrano al posto dei "possessori" di una volta. Subentrano non come i capitalisti, ma come rappresentanti della classe sfruttata. Governano in nome di questa classe, in nome del proletariato. Non rappresentano gli interessi del "capitale", ma gli interessi del proletariato. Dichiarano che quell'atto è un atto di giustizia storica.

40 J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty (La confessione di un rivoluzionario)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1993, pp. 27–28. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 283–291.

41 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 287.

La sostituzione dei “proprietari” con i “dispositori” significa la nascita di un nuovo tipo di capitalismo: “capitalismo di stato”. Le relazioni politiche tra governo e governati corrispondono alle relazioni tra datori di lavoro e lavoratori. Per giustificare questa trasformazione, e allo stesso tempo nascondere il suo aspetto totalitario, bisognava creare un’intera ideologia nella quale la dittatura si sarebbe mostrata come democrazia, e lo sfruttamento avrebbe acquisito la sembianza della giustizia storica. Una parte di quella ideologia doveva coincidere con una radicale e sempre rinnovata critica del sistema capitalistico dei valori. Come si è dimostrato, il capitalismo ha la natura dell’Idra: ucciso, rinasce sempre. Dunque, il senso della critica si riduce all’accusa di sfruttamento.

Cos’è lo sfruttamento? Lo sfruttamento è una situazione sociale, in cui le buone azioni dell’uomo (il lavoro) e, in particolare, i frutti di queste azioni (i prodotti del lavoro) si distaccano dall’uomo e dai suoi intenti e alla fine si ritorcono contro di lui. Qualcuno “sfrutta” l’“ignoranza” dell’altro, la sua “credulità”, sfrutta l’uomo costringendolo ad un’azione che prima o poi gli si ritorce contro. Lo sfruttamento può avere un carattere casuale oppure sistemico. Per i comunisti il capitalismo era un sistema di sfruttamento. Il capitalista doveva prendersi cura del suo capitale, quindi, nonostante le sue buone intenzioni, doveva sfruttare. Nel sistema dello sfruttamento, l’operare dell’uomo e, in particolare, il suo lavoro perdono il loro senso originario, non servono più allo sviluppo dell’uomo, anzi acquistano un senso opposto e servono al suo degrado. Il capitale cresce a spese dell’operaio. Lo sfruttamento è possibile laddove si verificano le seguenti condizioni: una determinata azione dell’uomo e il suo determinato senso diventano parte di una totalità del senso che comprende molte attività, però la totalità del senso non coincide con il senso delle parti, al contrario, è in contraddizione con esso. Da una parte, lo sfruttamento presuppone la conoscenza della totalità del senso, dall’altra la conoscenza del senso di una sola parte delle attività. Chi conosce la totalità delle azioni, può sfruttare coloro che ne conoscono solo una parte.

La struttura dello sfruttamento fu conosciuta già nella letteratura greca. Un classico esempio del male dello “sfruttamento” fu la sorte di Edipo. Il fato cattivo “sfruttò” l’ignoranza di Edipo, lo costrinse ad uccidere il padre e a diventare il marito della propria madre.

La trasposizione del modello greco del male alla situazione della società capitalista fu realizzata da Karl Marx. Ricordiamo inclusa nel *Capitale* la famosa descrizione dello sfruttamento del lavoro dei bambini nelle manifatture inglesi. Questa descrizione ha nel comunismo il significato che nel

cristianesimo aveva *l'Inferno* di Dante. È lì, nella fabbrica capitalista che si manifestò il male storico dell'epoca. Il simbolo del male della società moderna, del male del "capitale" che come un vampiro "succhia il sangue degli operai"⁴², è un bambino buttato negli ingranaggi di una produzione disumana. «Nel malfamato quartiere londinese di Bethnal Green, si tiene pubblico mercato ogni lunedì e mercoledì mattina: fanciulli d'ambo i sessi dai 9 anni in su vi si danno in affitto alle manifatture seriche di Londra. [...] I contratti valgono soltanto per la settimana. Le scene e il linguaggio nel corso di un simile mercato, sono a dir poco rivoltanti»⁴³. Marx "smaschera" il fatalismo del capitale. Rivela il suo "interesse". Nelle manifatture inglesi si è mostrata la seconda, vera faccia della rivoluzione industriale.

Lo scopo di questa e altre simili descrizioni è liberare nell'uomo due forze: la compassione e la capacità alla crudeltà.

La compassione per il popolo che soffre lo sfruttamento è la virtù fondamentale di un rivoluzionario. Lo sostiene Hannah Arendt nel suo studio sul tema della Grande Rivoluzione Francese: «per Robespierre era ovvio che l'unica forza che poteva e doveva unificare le diverse classi della società per farne una sola nazione era la compassione di quelli che non soffrivano per quelli che erano *malheureux*, delle classi alte per il basso popolo»⁴⁴. Le tre nozioni: "compassione, sofferenza e popolo" s'implicano a vicenda. Cos'è il "popolo"? Sieyès, uno dei protagonisti meno sentimentali della Grande Rivoluzione Francese, ripeteva: "il popolo è sempre infelice"⁴⁵. Il popolo sono coloro che soffrono. Il rivoluzionario di solito non proviene dal popolo, tuttavia, grazie alla sua compassione, la sofferenza del popolo diventa anche la sua sofferenza. «La legittimazione personale di quelli che rappresentavano il popolo, ed erano convinti che ogni potere legittimo doveva derivare dal popolo, poteva stare solo in *ce zèle compatissant*, in 'quell' impulso imperioso che ci attrae verso *les hommes faibles*', insomma nella capacità di soffrire insieme alla 'immensa classe dei poveri', accompagnata dalla volontà di sollevare la compassione al livello di suprema passione politica e di altissima virtù politica»⁴⁶. Grazie alla compassione, un rivoluzionario che non ha mai lavorato

42 Cfr.: «Il capitale è lavoro morto che si rianima, a guisa di vampiro, solo assorbendo lavoro vivo; e tanto più esso vive, quanto più ne succhia» e «il suo vampiro non allenta la presa 'finché c'è ancora un muscolo, un tendine, una goccia di sangue da sfruttare» (K. Marx, *Il Capitale*, vol. 1°, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 266 e 338; NdT).

43 K. Marx, *Il Capitale*, vol. 1°, cit., p. 440.

44 H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009, p. 84.

45 Ivi, p. 78.

46 Ivi, p. 78-79 (il corsivo è di Arendt).

in una fabbrica, poteva immedesimarsi nella situazione degli oppressi e dare per loro la sua vita: poteva identificarsi con il popolo. E anche di più: poteva sacrificarsi per il popolo. Il rivoluzionario era qualcosa di più del popolo, era il suo “surrogato”, la sua “vittima” e il suo “salvatore”. Il rivoluzionario moriva affinché il popolo potesse vivere.

La compassione per i poveri si univa alla crudeltà verso gli altri. Più compassione per i primi implicava più crudeltà per i secondi. Si può avere pietà per coloro che non hanno avuto pietà? Feliks Dzierżyński⁴⁷, uno dei principali architetti del terrore comunista, scrisse: «vorrei abbracciare con il mio amore l'intera umanità, riscaldarla e purificarla dalla sporcizia della vita moderna [...]. Spesso, spesso mi sembra che neanche una madre ami i suoi figli come li amo io». Il vice di Dzierżyński, Martin Latsis⁴⁸, così definì nel 1918 le linee guida per la famigerata polizia segreta detta “Čeka”: «nei materiali delle indagini non cercare le prove che l'imputato agiva contro il potere sovietico con le azioni o con le parole. La prima domanda che bisogna porgli è a quale classe appartiene, qual è la sua provenienza, l'istruzione e la professione. Queste domande dovrebbero determinare la sorte dell'imputato. È di questo che si tratta nel terrore rosso»⁴⁹.

Quale principio segue un rivoluzionario per appagare il bisogno della compassione e della crudeltà, della compassione verso gli infelici e della crudeltà verso gli sfruttatori? In che modo giustifica l'una e l'altra? Il principio delle sue azioni è la giustizia storica. La teoria della giustizia storica costituiva il fondamento etico della rivoluzione comunista e della politica comunista. Ogni colpa esige una pena. Fino a che punto si estende la colpa? La risposta non era univoca. Apriva lo spazio per la sospettosità. Sulla sospettosità come un principio del terrore durante la Grande Rivoluzione Francese, Hegel scrisse: «qui allora il *divenire-sospetto* ha il significato e l'effetto dell'*essere-colpevole*, ne prende il posto; la reazione esteriore contro questa realtà, la quale risiede nell'Interno semplice dell'intenzione, consiste nell'eliminazione fredda e spietata di questo Sé essente, al quale non si può toglier altro se non appunto il suo essere»⁵⁰. Da dove viene una tale sospettosità? Dalla concezione della colpa come partecipazione. Importanti non sono le azioni, ma la partecipazione. La partecipazione “oggettiva” e indipendente dalle

47 Feliks Dzierżyński (1877–1926) un rivoluzionario sovietico d'origine polacca (NdT).

48 Martin Latsis (1888–1938) un rivoluzionario sovietico d'origine lettone (NdT).

49 J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium. ZSSR 1917–1991 (La nascita e la caduta dell'impero. L'unione Sovietica 1917–1991)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1992, p. 31.

50 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 793 (il corsivo è di Hegel).

convinzioni “soggettive” del “partecipante”. Le colpe non hanno bisogno di prove. Di prove ha bisogno l’innocenza.

La critica del sistema di proprietà fino allora esistente, l’appellarsi al principio della giustizia e il richiamo alla rivoluzione, tutto ciò doveva servire alla legittimazione al potere. Il potere veniva chiamato “dittatura del proletariato”. Di solito la parola “dittatura” si associa alla violenza e al terrore. Senza negare tali associazioni, bisogna concentrare l’attenzione su un elemento più fondamentale: la “dittatura” comunista significava l’aspirazione a “mediare” tutte le relazioni interumane, non solo quelle economiche, mediante una relazione costituita dal potere politico. Mirava a costruire una struttura del potere nella quale i legami di sottomissione al potere comunista sarebbero diventati più forti e più fondamentali di tutti i legami fino ad allora esistenti: i legami politici, religiosi e persino famigliari. Il partito comunista mediava ogni legame dell’uomo con un altro uomo. Quando si rilevava l’esistenza di un legame che non poteva essere mediato, allora diventava necessario annientarlo del tutto.

Kolyma e il suo mondo circostante

Se il lavoro dei bambini nelle manifatture inglesi diventò il simbolo del male nella società industriale capitalista, allora Kolyma diventò il simbolo del male del comunismo. Com’è successo che l’ideologia che negava la legittimazione del primo “inferno”, abbia dato la piena legittimazione al secondo? Tra i numerosi scritti dedicati a questo argomento, risalta l’opera di Leszek Kołakowski *Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*⁵¹. Non è mio compito ripetere ciò che è stato già scritto; non voglio entrare nell’analisi dell’evoluzione del marxismo e dell’ideologia comunista, questi sono ben altri argomenti. Voglio limitarmi alla descrizione “statica” di quella fase delle trasformazioni, nella quale l’ideologia comunista forniva una piena legittimazione all’istituzione dei Gulag. L’istituzione del campo di lavoro insieme alla sua legittimazione aprono, a mio parere, l’orizzonte contemporaneo della metafisica manichea.

51 L. Kołakowski, *Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*, 3 vol., SugarCo, Milano 1976–78 (NdT).

Kolyma non è solo una determinata area geografica: la pianura di Kolyma situata nella parte asiatica della Russia e attraversata dal fiume Kolyma. Kolyma è anzitutto il paesaggio spirituale delle vittime del comunismo. Kolyma è un qualcosa che si porta dentro. Si tratta forse della memoria di un crimine? Sembra che la giusta chiave di Kolyma sia un'altra.

Si tratta della convinzione inculcata all'uomo che, in nome dei valori *più alti*, rappresentati dal potere comunista possa, e anche debba, sacrificare i valori a lui *più cari*. Kolyma è la realizzazione della vecchia tentazione di Abramo al quale Dio chiese di sacrificare il figlio⁵². Nella Bibbia tale sacrificio fu evitato, invece nel comunismo avvenne. La dittatura del proletariato significava la tendenza a “mediare” ogni relazione umana con la relazione del potere, si trattava di una mediazione di cui l'espressione finale era il sacrificio di sé stesso e dei suoi cari per il partito.

Esaminiamo ora il modo in cui si realizza tale tentazione. Iniziamo da Stalin. Secondo la sua opinione, nella misura in cui progredisce la “costruzione comunista”, aumenta anche l'opposizione dei nemici del comunismo e “si intensifica la lotta delle classi”. Proprio da lì vengono le sconfitte della “costruzione socialista”. Nell'anno 1933, nel periodo di carestia che fu un risultato della collettivizzazione dell'agricoltura, Stalin spiegava le ragioni della sconfitta. La sua spiegazione consisteva nell'indicare i colpevoli. E quelli non erano lontani, ma vicini, proprio accanto. Ecco, i nemici che bisogna combattere! Ecco i veri responsabili della nostra, della tua, fame!

“ La realizzazione del piano quinquennale nell'industria, nell'agricoltura e nel commercio – diceva Stalin – ci ha permesso di consolidare il principio del socialismo in tutte le sfere dell'economia nazionale, dopo averne cacciato gli elementi capitalistici. Quali conseguenze doveva avere e ha effettivamente avuto questo fatto nei riguardi degli elementi capitalistici? Ha avuto come conseguenza che gli ultimi residui delle classi agonizzanti, gl'industriali e i loro servitori, i commercianti e i loro agenti, gli ex nobili e i preti, i kulak e i loro reggicoda, gli ex ufficiali bianchi e gli agenti della polizia rurale, gli ex poliziotti e i gendarmi, gl'intellettuali borghesi sciovinisti di ogni risma e tutti gli altri elementi antisovietici sono stati sgominati. Sgominati e dispersi per tutto il territorio dell'U. R. S. S., questi «ex» si sono infiltrati nelle nostre officine e nelle nostre fabbriche, nelle nostre istituzioni e nelle nostre organizzazioni commerciali, nelle aziende dei trasporti ferroviari e fluviali e, soprattutto, nei colcos e nei sovcos. Vi si sono infiltrati e nascosti sotto la

52 Cfr. *Gen* 22, 1–18 (NdT).

maschera di ‘operai’ e di ‘contadini’, e alcuni sono penetrati persino nel partito. Che cosa hanno portato con sé? Naturalmente, un sentimento di odio contro il potere dei Soviet, un sentimento di feroce ostilità contro le nuove forme d’economia, d’esistenza e di cultura. Di attaccare di fronte il potere dei Soviet, questi signori non hanno più la forza. Essi e le loro classi hanno già più di una volta condotto simili attacchi; ma sono stati battuti e dispersi. Perciò la sola cosa che resta loro da fare è di nuocere e recar danno agli operai, ai colcosiani, al potere dei Soviet e al partito. E nuociono in tutti i modi possibili, lavorando sott’acqua. Incendiano i depositi e rovinano le macchine. Organizzano il sabotaggio. Organizzano un’opera di sabotaggio nei colcos, nei sovcos, e alcuni di loro, fra cui qualche professore, arri vano, nella loro mania di nuocere, fino a inoculare la peste e il carbonchio al bestiame dei colcos e dei sovcos, fino a favorire il propagarsi della meningite tra i cavalli, ecc. Ma l’essenziale non è questo. L’essenziale nell’attività di tutti questi ‘ex’ consiste nel fatto che organizzano il furto e la dilapidazione in massa dei beni dello Stato, dei beni delle cooperative, delle proprietà dei colcos. Furti e dilapidazioni nelle fabbriche e nelle officine, furti e dilapidazioni nei treni merci, furti e dilapidazioni nei depositi e nelle aziende commerciali e, soprattutto, nei sovcos e nei colcos, tale è la forma principale dell’attività di questi ‘ex’. Essi sentono, come per istinto di classe, che la proprietà sociale è la base dell’economia sovietica, che è questa base precisamente che bisogna scuotere per nuocere al potere dei Soviet, e si sforzano effettivamente di scalzare la proprietà sociale organizzando furti e dilapidazioni su vasta scala⁵³.

Stalin attinge alla concezione della colpa intesa come partecipazione. Non è importante ciò che l’uomo davvero fa, è invece fondamentale a quale classe appartiene. Anche se il nemico di classe non ha rubato oggi, ciò non significa che non ruberà domani. Un albero cattivo prima o poi deve dare frutti cattivi. Cos’è e fin dove arriva la partecipazione al male, si manifesta tramite i prigionieri di Kolyma. Varlam Šalamov, lui stesso un pluriennale prigioniero, caratterizza così i prigionieri degli anni Trenta:

“ negli anni Trenta le persone venivano arrestate a casaccio. Cadevano vittime della teoria, falsa e spaventosa, per la quale la lotta di classe doveva inaspriarsi nella misura in cui il socialismo si rafforzava. Quei professori, attivisti di partito, militari, ingegneri, contadini e operai che riempivano fino a scoppiare le prigioni dell’epoca non avevano dalla loro niente di positivo, tranne forse

53 G. Stalin, *Questioni del Leninismo*, Edizioni in Lingue Estere, Mosca 1948, pp. 476–477.

probità e un certo candore — in una parola, qualità che facilitavano alquanto, invece che complicarlo, il lavoro punitivo della ‘giustizia’ di allora. L’assenza di una sola idea in grado di unirli indeboliva straordinariamente la fermezza morale degli arrestati. Essi non erano nemici del potere e neanche criminali di Stato e, morendo, non sapevano neanche perché dovevano morire. Il loro amor proprio, la loro rabbia non avevano nulla a cui appigliarsi. E, così isolati, morivano nel bianco deserto della Kolyma: di fame, freddo, di un lavoro estenuante, di percosse, di malattia. Avevano subito imparato a non intercedere gli uni per gli altri, a non sostenersi reciprocamente. Era proprio ciò che volevano le autorità⁵⁴.

L’appartenenza ad una “classe nemica”, la partecipazione al male storico, può assumere varie forme. Si moltiplicano gli aggettivi che descrivono una tale appartenenza: nemico “oggettivo” distinto dal “soggettivo”, nemico “potenziale” e “attuale”, nemico “passivo” ed “attivo”, “devastatore”, “perditempo”, “kulak”, “opportunist”, “revisionista”, “dogmatico”, ecc. Józef Smaga scrive:

“ La narrazione del crimine era il risultato di una combinazione dei procedimenti e di un sistema criminale ingegnosamente costruito. Il primo anello della catena fu l’arresto con il quale la vittima entrava negli ingranaggi della macchina del diavolo. La persona interrogata non aveva alcuna possibilità di contestare le bugie. L’insistenza sulla propria innocenza era allo stesso tempo ‘la diffamazione’ di organi, nonché un’attività controrivoluzionaria’, perché — come è ‘generalmente saputo’ — nessuno innocente nell’URSS poteva essere perseguitato. L’arresto stesso era da considerare una colpa e il rifiuto di testimoniare era il ‘sabotaggio delle indagini’. L’arrestato doveva egli stesso provare il suo crimine. Ammettere non migliorava per niente il suo destino, perché dava luogo ad un’altra accusa: perché solo ora, perché non aveva comunicato in precedenza i suoi crimini contro la patria socialista?⁵⁵

Molto spesso gli accusati, soprattutto i comunisti, confessavano colpe mai commesse. Perché? Jakub Berman, uno dei principali costruttori del sistema stalinista in Polonia, responsabile per gli organi della sicurezza interna nel periodo stalinista, lo spiega nel seguente modo:

54 V. Šalamov, “L’ultima battaglia del maggiore Pugačöv”, in V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, vol. 1 e 2, Einaudi, Torino 1999, pp. 393–394.

55 J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium*, cit., p. 110.

“ Per me è stato anche un mistero il motivo per cui durante i processi, ad esempio Bucharin o Kamenev, hanno fatto così insensate autocritiche, ammettendo i peccati che non hanno commesso. Supponevo che li avessero convinti, dicendo, ascolta, l'unica cosa che puoi ancora fare per il tuo partito è assumerti la responsabilità dei peccati, commessi o meno. L'imputato forse non sapeva che sarebbe morto, che sarebbe stato liquidato, probabilmente si trattava soltanto della questione della sua partecipazione al processo e di un'ammissione pubblica. Spesso accettava di fare un favore al partito, se il partito chiedeva tale sacrificio, esigeva o aspettava, perché il servizio al partito non era solo l'obiettivo, ma anche il bisogno interiore dei vecchi comunisti. Suppongo che nei loro confronti siano state applicate anche le altre varianti della procedura, in base alle corde che erano più sensibili nell'uomo. Forse un certo ruolo l'hanno avuto anche la fame o la paura per la famiglia. Mi sembra, tuttavia, che le questioni personali fossero un argomento aggiuntivo, non principale. Tanti vecchi bolscevichi potevano difendersi, vivere, soffrire, anche avere paura, però non avrebbero compiuto un atto di autocritica o auto-incriminazione, se non avessero riconosciuto qualche ragione che nella loro percezione risultava superiore. Nella maggior parte dei casi era una ragione immaginaria, ma per loro in quel determinato momento era tassativa⁵⁶.

Un altro aspetto di quel fenomeno viene evidenziato da Leszek Kołakowski:

“ Tutti i membri del partito avevano preso parte alle violenze di massa inferte ai non iscritti; ma nel momento in cui essi stessi diventarono vittime dell'arbitrio non ebbero a chi o a cosa appellarsi; tuttavia nessuno si indignò per i processi preconfezionati e per l'eccidio della gente fino a quando le vittime non furono i militanti di partito; tutti dunque accettavano – attivamente o passivamente – il principio secondo cui non vi era sostanzialmente nulla di abominevole negli assassinii giudiziari. Tutti erano altresì d'accordo che fosse la direzione del partito a decidere chi in un determinato momento fosse da ritenersi un nemico di classe, un agente degli imperialisti o dei culachi. Venivano ora schiacciati dalle regole del gioco che precedentemente essi stessi avevano accettato, si trovavano perciò privi di qualsiasi appoggio morale che potesse rafforzare la loro volontà di resistenza⁵⁷.

56 T. Torańska, *Oni*, Wydawnictwo Przedświt, Londyn 1985, p. 228.

57 L. Kołakowski, *Nascita sviluppo dissoluzione del marxismo*, vol. 3, cit., p. 84–85.

Dunque, il campo di concentramento, il Gulag, deve la sua nascita direttamente alla “sospettosità rivoluzionaria”. Ad una sospettosità che ha assunto dimensioni inimmaginabili ed è diventata il fondamento dell’istituzione di punizione e repressione.

“ La ‘vigilanza’ instancabilmente coltivata che aveva finito per trasformarsi in mania, quella di veder spie dappertutto, divenne la malattia di tutto il Paese. Si attribuiva a ogni sciocchezza, a ogni proposito, a ogni lapsus un significato recondito e malvagio che esigeva di essere interpretato negli uffici dei giudici istruttori. A completamento del regime carcerario, era proibito recapitare ai detenuti sotto istruttoria pacchi di viveri e di vestiario. I saggi del mondo giuridico sostenevano che grazie a due pagnotte di tipo francese, cinque mele e un paio di pantaloni usati si poteva far arrivare in prigione qualunque messaggio, persino un brano *dall’Anna Karenina*.⁵⁸

Ho menzionato la tendenza del potere politico a “mediare” tutti i legami interumani e a distruggere quei legami che non possono essere mediati. Vittima di quelle tendenze furono anche i legami famigliari. La famiglia stessa fu considerata il nemico del potere. Lo strumento della distruzione fu la denuncia. La denuncia è una conseguenza della sospettosità e allo stesso tempo è un fondamentale atto di lealtà del cittadino nei confronti del potere. Chi sapeva, ma non ha denunciato, era colpevole della colpa di un delinquente. Lo storico Józef Smaga scrive:

“ Un attacco speciale era diretto ai legami familiari, perché la famiglia poteva diventare un importante rifugio dell’indipendenza spirituale. Doveva essere screditata, usando i naturali conflitti delle generazioni, portandoli al livello dei conflitti politici. I legami di sangue, l’atteggiamento emotivo dei genitori e dei bambini dovrebbero essere presentati come una arretratezza borghese. Per questo motivo la galleria di eroi positivi della letteratura e della propaganda è stata arricchita dalle figure dei delatori. Pawlik (Paweł Trofimovič) Morozow, che ha denunciato suo padre come un nemico del potere sovietico, testimoniò nel processo contro di lui in tribunale. Rapidamente diventò il modello per l’organizzazione dei pionieri e di tutta la gioventù, trovando seguaci. Due anni dopo, nel 1934, la *Pravda* avrebbe elogiato un altro eroe, il tredicenne Proni Kołybin, che denunciò l’atto criminale di sua madre. Per poter sfamare i fratelli di Proni, aveva ‘rubato’ un po’ di cereali dal granaio

58 V. Šalamov, “I comitati dei poveri”, in V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., p. 325.

del sovcos e sulla base di un decreto sulle ‘cinque spighe’, fu condannata a 10 anni di Gulag⁵⁹.

Il riconoscimento dei valori più grandi, l’incarnazione dei quali avrebbe dovuto essere il partito comunista, doveva significare la disponibilità a sacrificare i valori più cari. In questa regola si manifestava pienamente il carattere totalitario del potere comunista. Il totalitarismo significa non soltanto che il potere abbraccia *tutta* la vita sociale, ma prima di tutto che penetra nell’*intimità* dell’uomo, dove hanno una base naturale i legami con i più cari. Il marito si allontana dalla moglie, il figlio dai genitori, i genitori dai figli. Ci troviamo davanti al manicheo capovolgimento dei valori: i legami con i più cari sono tanto buoni quanto servono al potere politico.

Il capovolgimento manicheo riguarda anche la nozione di eroismo. Cosa diventa l’eroismo? Diventa il coraggio di compiere i capovolgimenti manichei. Bisogna avere il coraggio di compiere il male, affinché dal male possa emergere il bene. Bisogna avere il coraggio di denunciare i propri genitori, se da questo coraggio può nascere una società libera dallo sfruttamento. Solo i comunisti “hanno coraggio” di ripulire la società dal “germe del male” che è spuntato dall’interno della società industriale. Il coraggio di un rivoluzionario consiste nel fatto che egli ama il prossimo più di se stesso. Per poter costruire un mondo migliore, il comunismo ha bisogno di figli che siano pronti a immolare sull’altare sacrificale i propri padri.

E così è apparsa davanti a noi la domanda sull’uomo. Quali sono le “soggettive condizioni di possibilità” di Kolyma? Oppure: cosa deve succedere all’uomo affinché sia capace di compiere un “capovolgimento manicheo”? O anche: cos’è nella sua essenza il “coraggio del male”? Da dove viene, dal bisogno del potere o dall’“amore disinteressato” per il male?

Varlam Šalamov, uno dei più perspicaci testimoni ed osservatori degli uomini del Gulag, intravede la fonte del “coraggio del male” nell’ “istinto del potere”. Scrive:

“ Potere significa corruzione. Liberata dalle catene, la fiera che si nasconde nell’animo di ogni uomo è bramosa di soddisfare quella che è la sua primordiale, istintiva essenza: percuotere, uccidere. Non so se il fatto di firmare una condanna a morte possa essere fonte di soddisfazione. Anche lì c’è sicuramente un cupo piacere, un torbido slancio dell’immaginazione che non cerca giustificazioni. Ho visto persone, e molte, che a suo tempo avevano

59 J. Smaga, *Narodziny i upadek imperium*, cit., p. 127.

dato l'ordine di fucilare altra gente e che ora subivano la stessa sorte. E niente, nient'altro che viltà, nient'altro che l'urlo: 'C'è un errore, non sono io quello che dovete ammazzare per il bene dello Stato, io stesso so come si fa!' Non ho avuto occasione di conoscere persone che abbiano impartito l'ordine di fucilare. Le ho viste solo da lontano. Ma penso che un ordine del genere possa nascere solo da quegli stessi impulsi dell'anima, possa poggiare solo su quegli stessi fondamenti su cui si regge la fucilazione medesima, l'uccisione con le proprie mani. Il potere e la corruzione. L'ubriacatura che viene dal potere sugli altri, l'impunità e i privilegi, gli scherni e le umiliazioni: è su questa scala morale che si misura la carriera di un capo⁶⁰.

Nel mondo di Kolyma, la partecipazione al potere diventò perfino la ragione dell'esistenza dell'uomo. Governo, dunque sono. Tanto sono, quanto governo. Al di fuori della struttura del potere sono "nessuno". Il potere è la "potenza" e la "volontà di potenza". Il potere non soltanto "riconosce l'uomo" nella sua esistenza sociale, come avviene in Hegel⁶¹, il potere persino "causa" l'esistenza dell'uomo, l'esistenza di colui che lo possiede. Una delle espressioni del potere è la possibilità di togliere la vita ad un altro. Uccidendo un altro, confermo il mio diritto di esistere.

Comunque, il potere potrebbe anche essere potere di risparmiare la vita. Se si manifesta come il potere di uccidere, allora come si è visto, al desiderio del potere e alla paura di perderlo, si aggiunge un altro elemento: l'"amore" disinteressato del male in quanto male che dice "no" ad ogni bene incontrato. E se ammette l'esistenza del bene, lo fa solo momentaneamente, per poterlo negare in futuro.

Qual è la condizione soggettiva della possibilità di una tale negazione? Per Jean Paul Sartre la condizione è il "nulla" collocato nel profondo della coscienza. Tuttavia il "nulla" proviene dall'ontologia. E l'ontologia non è in grado di fornire alcuna categoria di comprensione dell'"amore disinteressato per il male". Una categoria appropriata, proveniente dall'agatologia, è la "malattia di morte", una "sofferenza metafisica" dalla quale non si può fuggire. La sofferenza genera la rivalsa. L'"amore per il male" è una sorta di vendetta per la rabbia del dolore interiore che fa precipitare in una terribile impotenza.

60 V. Šalamov, "Il 'termometro' di Griška Logun", in V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., pp. 877–878.

61 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 275–292 (NdT).

La morte dell'uomo

Kolyma è l'ultima visione del male dei tempi moderni? In un certo senso, sì. Essa è una sintesi di molti elementi: include in sé qualcosa del genio maligno e qualcosa del Grande Inquisitore, è un'espressione della partecipazione all'elemento oscuro della storia e un frutto dell'allontanamento dai giusti principi dell'uomo dell'Illuminismo, è un luogo di lavoro del Grande Sfruttatore, è quello che – come diceva Jean Nabert – è “impossibile da giustificare”. Richiamando questi simboli e immagini, chiediamo che cosa fa il male? In genere, sempre una e la stessa cosa: il male fa precipitare nell'inferno. L'inferno può trovarsi nell'aldilà oppure sulla terra, è poco importante. Importante è che nell'inferno si trova l'uomo. Come ho già accennato, l'uomo ha perso, però non ha perso del tutto. Persino nell'inferno l'uomo è rimasto uomo. È andata diversamente con gli angeli che in conseguenza della ribellione sono diventati demoni.

Sulle nostre riflessioni svolte finora grava una certa parzialità. Guardavamo il male attraverso l'uomo che era la vittima del male. Eppure sappiamo che lui è anche l'artefice del male. In fin dei conti, è stato l'uomo a costruire Auschwitz e Kolyma. Quando li costruiva provava qualche soddisfazione. E adesso, dopo che ha finito di costruire, vuole lavarsi le mani. Il costruttore di Auschwitz e Kolyma vorrebbe dimostrare che non c'entra niente, che tutto è successo senza di lui e dietro alle sue spalle. Affinché l'assoluzione diventi indubbia, emerge la possibilità dell'annientamento dell'uomo. L'uomo intraprende ciò che non è riuscito a realizzare l'inferno: vuole dimostrare che quello che ha fatto, non l'ha fatto lui, perché lui non è mai esistito. Così nasce l'idea della “morte dell'uomo”.

Il molteplice senso di tale idea e il suo radicamento storico si possono osservare con vari esempi. Dunque, attingiamo ad un esempio appartenente alla letteratura drammatica. Il punto di partenza delle nostre considerazioni è stata l'opera letteraria di Dante; allora che un'opera letteraria – *Il Matrimonio* di Witold Gombrowicz⁶² – sia anche il loro punto d'arrivo. Dante scriveva di gente che si trovava all'inferno. Gombrowicz scrive di persone che, da un certo punto di vista, si “candidano” all'inferno, ma non vi si troveranno mai. Perché? Perché sono riuscite ad uccidere l'uomo che era in loro.

Il titolo del dramma è il *Matrimonio*. Cosa intendiamo con il termine “matrimonio”? Il matrimonio deve essere la costituzione di un legame assoluto.

62 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, Einaudi, Torino 1982 (NdT).

Conosciamo la sua formula: “Io accolgo te come mia/o sposa/o. Con la grazia di Cristo prometto di esserti fedele sempre, nella gioia e nel dolore, nella salute e nella malattia, e di amarti e onorarti tutti i giorni della mia vita”. Può però esistere un legame assoluto lì dove non c’è l’Assoluto, dove “Dio è morto” e dove “tutto scorre”? Ognuno che desidera stabilire un legame assoluto in un mondo senza l’Assoluto, desidera qualcosa che è impossibile. Vuol dire che nella sua vita l’uomo non aspira mai all’impossibilità? Non è affatto così. Esistono le impossibilità che invece di scoraggiare, stimolano ancora di più. In Gombrowicz, proprio il matrimonio si rivela una tale impossibilità. Quando nella valle umana di lacrime, ad Auschwitz e a Kolyma, si estende con l’onnipotenza il tradimento, il matrimonio assume le dimensioni di un sogno più grande.

Se il matrimonio fosse possibile, ogni cosa sarebbe diversa. Prima di tutto, esisterebbe la fedeltà. Se fosse possibile la fedeltà, sarebbe possibile la religione. Se fosse possibile la religione, sarebbe possibile l’immagine di Dio nel creato. E allora non bisognerebbe gridare: “datemi l’uomo”⁶³, perché l’uomo si troverebbe qui accanto, vicino al cuore. Sarebbe proprio l’uomo, quella creatura creata ad immagine e somiglianza di Dio⁶⁴, una creatura capace di fedeltà. Allora, il mondo non sarebbe più una “terra maledetta” sulla quale regnano la sospettosità, la denuncia e il tradimento⁶⁵. Intanto se il matrimonio è impossibile, le chiese vanno in rovina, ci sono guerre in corso, l’uomo è “svuotato” e nessuno sa dire cosa significa essere se stesso. L’impossibilità del matrimonio, ovvero l’incessante pericolo del tradimento, mette in dubbio non soltanto l’identità degli uomini, ma anche l’identità delle cose, ovvero la “realtà” che per gli uomini contemporanei è al di “sopra di tutto”. È stata messa in pericolo la percezione della realtà. E allora la vita scorre sul confine tra il sogno e la realtà. Il mondo è diventato una “manifestazione del mondo”. In mezzo alla manifestazione del mondo si aggirano uomini simili a spettri.

Naturalmente, l’opera di Witold Gombrowicz ammette molte interpretazioni. Per i nostri scopi, sarà opportuno seguire la strada più evidente: attraverso il titolo. “Il matrimonio” è ciò che si desidera e che non è possibile. Desiderare quello che è impossibile, ecco il vero dramma di oggi.

All’inizio dell’opera a tutti sembra che il matrimonio sia possibile. Nell’introduzione al dramma, l’autore stesso scrive: «Qui, gli esseri umani si uniscono in talune forme di Dolore, di Terrore, di Ridicolo e di Mistero, in me-

63 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 99 (NdT).

64 Cfr. *Gen* 1, 26–27 e *Gen* 5, 1–2 (NdT).

65 Cfr. J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., pp. 241–244 (NdT).

lodie e ritmi inattesi, relazioni e situazioni assurde. Sottomettendosi a tutto ciò, essi vengono creati da ciò che essi stessi han creato»⁶⁶. Gli uomini costituiscono la forma e la forma crea gli uomini⁶⁷. Si può supporre che la fedeltà, ovvero il matrimonio, sia una forma che si distingue dalle altre solo perché è più durevole? La formula del giuramento matrimoniale una volta pronunciata può costituire un legame assoluto? Tanto è vero che leggiamo: «non siamo noi che diciamo le parole, ma sono le parole che ci dicono»⁶⁸. E più avanti: «le parole liberano in noi certi stati psichici... ci plasmano... creano dei reali legami tra di noi... Se dici qualcosa del genere, di strano, anch'io posso dire qualcosa di più strano ancora, e così di seguito; aiutandoci l'uno con l'altro possiamo davvero andar lontano...»⁶⁹. Tuttavia, la fedeltà non è possibile. Non solo a causa della mancanza di Dio, non solo a causa della mancanza dell'identità interiore dell'uomo, ma anche, o forse soprattutto, a causa di una malattia del linguaggio: la mancanza della "Parola" che potrebbe essere una parola della fedeltà. Le parole delle persone del dramma di Gombrowicz non sono le parole *per* qualcuno (per un altro), bensì le parole *verso* qualcuno⁷⁰. C'è una differenza fondamentale tra la parola "per qualcuno" e la parola "verso qualcuno". La parola "per qualcuno" è un dono che lega le persone libere. La parola "verso qualcuno" non è un dono, non presuppone la libertà e non è in grado di costituire i legami della fedeltà, ovvero la "religione". In una tale parola «unendosi tra loro, gli uomini s'impongono reciprocamente questo o quel modo di essere, di parlare, di agire... Ciascuno deforma gli altri, mentre a sua volta è deformato da loro»⁷¹. Dal discorso "verso qualcuno" inizia la violenza del potere.

Nonostante nel mondo non ci sia Dio e le chiese siano andate in rovina, Enrico vuole contrarre matrimonio con Margherita, la ragazza che una volta amava. In fin dei conti, a cosa serve Dio, lui stesso può celebrare il matrimonio. Però, ad una condizione: deve innalzarsi all'adeguato livello di divinità. Leggiamo: «Comprendendo che sono le altre persone a trasformare l'uomo in un essere superiore, dotato di potere, e persino in Dio, decide di costrin-

66 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 11 (NdT).

67 W. Gombrowicz scrive di Enrico: «le sue azioni, sono una congiura di forze misteriose e minacciose: sente che la forma lo crea. Nello stesso tempo egli è il regista di questa creazione» (ivi, p. 12; NdT).

68 Ivi, p. 66 (NdT).

69 Ivi, p. 96 (NdT).

70 Cfr. la domanda che nell'atto terzo Enrico rivolge a Giannetto: «Do mnie mówisz, ale dla kogo mówisz?» (W. Gombrowicz, *Ślub*, in W. Gombrowicz, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, p. 200), nella traduzione italiana: «Parli a me, ma perché parli?» (W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 88); la traduzione più precisa sarebbe: «Parli a me, ma per chi parli?» (NdT).

71 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 11 (NdT).

gere i suoi sudditi a gonfiarlo con la divinità attraverso i segni di riverenza ed obbedienza. Così potrà concedersi un matrimonio ‘veramente santo’, un matrimonio che ripristinerà la purezza e la verginità della sposa-vergine»⁷². Si rivela che la strada per il matrimonio è l’assunzione del potere assoluto. Gli spettatori sono i testimoni del raggiungimento di un tale potere. È una storia vecchia come il mondo. La conosciamo bene anche grazie a Shakespeare⁷³. Tuttavia in Gombrowicz un elemento attira particolare attenzione: il meccanismo di cambiamento e di costituzione dei valori che accompagna l’assunzione del potere.

Lo spiegheremo guardando il palcoscenico. Ecco, vediamo come Enrico salendo i gradini della scala del potere, in un certo momento si inginocchia davanti al padre. Quel gesto si presenta in due modi diversi, quando è visto dalla parte di Enrico e quando è guardato dalla parte degli osservatori esterni. Enrico dice: «mi sono inginocchiato, ma mi sono inginocchiato tranquillamente... e non per me, ma per loro, e non per loro, ma per me»⁷⁴. Tuttavia, il gesto stesso è bastato affinché gli altri acclamassero suo padre re. Il linguaggio dei gesti ha un potere magico. Ciò che è stato riconosciuto come un valore, diventa un valore. Un altro esempio: gli sguardi della gente, decine di sguardi, rivolti verso un semplice dito lo trasformano in un Dito straordinario: «e più lo sbirciano più diventa Straordinario»⁷⁵. È sempre così. Quando nel profondo dell’incertezza umana, nel mezzo delle titubanze, delle presupposizioni e delle istigazioni entrerà di prepotenza il riconoscimento altrui, quando ad un inginocchiamento incerto se ne aggiungerà un secondo e un terzo, allora l’incertezza non sarà più così tanto incerta come era prima, e la presupposizione facilmente si trasformerà in affermazione. E così, un valore che all’inizio soltanto incoraggiava ad essere riconosciuto si trasforma nel valore che costringe al rispetto.

Nel dramma, questa verità viene espressa dall’Ubriaco:

“ Diciamocelo pure
il nostro Dio nasce da noi stessi
la nostra Chiesa non ha cielo, ma solo terra

72 W. Gombrowicz “Akcja”, in W. Gombrowicz, *Ślub*, cit., p. 105. Traduzione nostra dall’originale polacco; il frammento citato non è presente nella traduzione italiana consultata (NdT).

73 Cfr. ad es. M. Masłowski, “‘Kościół międzyludzki’ w *Ślubie* Witolda Gombrowicza”, in *Teksty Dru-gie* 1–2, 1999, pp. 175–187 o J. Jarzębski, “Gombrowicz i Szekspir”, in *Pamiętnik Literacki*, 05/3, 2014, pp. 79–91, dove si fa un riferimento ad *Amleto* (NdT).

74 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 36 (NdT).

75 Ivi, p. 52 (NdT).

la nostra religione non viene dall'alto, ma dal basso siamo noi stessi a creare Dio ed è qui che comincia la messa umanamente umana, inferiore, ufficiosa, oscura e cieca, terrestre e selvaggia di cui io sono il sacerdote⁷⁶.

Dunque, abbiamo il progetto di una nuova religione, una religione in cui la Parola solo apparentemente diventa corpo, poiché in realtà diventa una violenza che serve a formare i corpi. Dall'esterno tutto sembra così come se la religione esistesse. Ma si tratta di una parodia della religione. Lo vediamo nella figura di Giannetto. Si sa che la religione richiede il sacrificio. E così per la nascente "religione dabbasso", sarà sacrificato proprio Giannetto, un vecchio amico di Enrico. Giannetto ha mantenuto la lucidità innata e la mente sana più a lungo degli altri. Era come se avesse dormito, ma in realtà non ha dormito. Ed è per questo che la sua caduta sarà ancora più grande. Enrico pretenderà da lui... il suicidio. Non è difficile farsi uccidere e poi incolpare gli altri, è difficile uccidersi in onore di Enrico, il re. E Giannetto lo farà. E il re? Il problema è che lo stesso re non sa cosa fare con quel pasticcio, perché è come se avesse preteso un sacrificio, ma come se non lo avesse preteso. Tutti diventano vittime delle parole pronunciate.

Ora non c'è più alcun ostacolo affinché Enrico possa celebrare il proprio matrimonio. Ma il matrimonio non si farà. Perché? Perché Enrico... ha perso la voglia di sposarsi. Semplicemente così, gli è passata la voglia. Una volta l'uomo vuole qualcosa e un'altra non la vuole. Una volta si fa questo, un'altra quello. Una volta si dice così, un'altra colà. Semplicemente "si" dice. «Non siamo noi che diciamo le parole, ma sono le parole che ci dicono»⁷⁷. Chi siamo noi?

L'opera di Gombrowicz, nella quale troviamo lontane ascendenze delle analisi di Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, vuole rivelare chi siamo veramente. E noi siamo ciò che sono i nostri drammi. Immaginiamo, come una volta Henri Bergson, un gomitolino di filo da cui, con il passare del tempo, si srotola un filo sempre più lungo⁷⁸. Quel gomitolino è l'uomo, il filo che si srotola è la sua vita, il suo dramma. Secondo questo paragone, l'uomo è una ricchezza accumulata, un tesoro nascosto, invece il suo dramma è un destino che iscritto nel suo essere si svela gradualmente. Immaginiamo adesso

76 Ivi, p. 52 (NdT).

77 Ivi, p. 66 (NdT).

78 H. Bergson, *Introduzione alla metafisica*, Editori Laterza, Bari-Roma 1987, p. 48 (NdT).

qualcosa di opposto: il filo, con il tempo che passa, s'arrotola sul gomito. In questo caso il dramma dell'uomo è come una raccolta di nuove esperienze, invece il suo fine è come un maturo frutto del tempo. La prima immagine è la rappresentazione del dramma di Edipo, un dramma del fato. Fin dall'inizio Edipo porta in sé il suo destino e il suo dramma è una graduale rivelazione di quello che c'era e che c'è. La seconda immagine ci avvicina al dramma cristiano: all'inizio abbiamo una vocazione e una speranza, alla fine c'è il frutto della fedeltà: l'uomo che è maturato per il cielo. In Gombrowicz è diverso. L'uomo di Gombrowicz non è né il portatore del fato, né l'affidatario della vocazione. Allora, chi è?

Leggiamo: «ma che importa, domando, che io sia io, io in mezzo, al centro, se non posso mai essere me stesso?»⁷⁹. E poi:

“ Ma tu, anche quando sei solo, fingi di essere solo,
e passi il tuo tempo, diciamolo francamente, a fingere di essere te stesso,
anche davanti a te stesso [...]

Io posso
scegliere questo o quel ruolo... davanti a voi e per voi soltanto!
Non per me! Non ho bisogno di nessun ruolo!
[...] Sto semplicemente recitando la mia umanità! No, non esisto neppure
non sono, ahimè, nessun 'io' [...]

'ahimè', oh, vuota, ingrata, orchestra del mio 'ahimè'

Tu sorgi dal mio vuoto
Per scomparire nel vuoto⁸⁰.

La persona del dramma di Gombrowicz non porta in sé alcun fato che potrebbe mostrare per la purificazione altrui. Non porta alcuna elezione, vocazione o chiamata, secondo le quali potrebbe costruire una comunità con gli altri uomini, le case, le vie e le città. Non porta neanche alcuna verità interiore, perché essa è solo un fenomeno che esaurisce tutta la sua realtà nell'apparire a qualcuno. In Gombrowicz tutto è uno spettacolo e lo spettacolo è tutto. L'uomo è lo spettacolo nello spettacolo. Naturalmente, si può supporre che si tratti di un bello spettacolo. Ma anche questo sarebbe infondato. Un tale spettacolo non può essere troppo bello. Perché così potremmo dire: “illusione, dura!” Ma così non si può dire. Non si può trasformare un'apparizione in un ente. Cosa rimane? Quale logica dirige il passaggio degli spettri? Rimane

79 W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 98 (NdT).

80 Ivi, pp. 98-99 (NdT).

solo la controversia sul potere. Però, il potere tra gli spettri e sugli spettri, non è anch'esso solo uno spettro del potere?

Esiste anche la paura. Ed è una paura stranissima: lo spettro vorrebbe trasformarsi nella realtà, però ha anche paura della realtà, perché nel contatto con essa perde la sua importanza. Per questo finge così tanto di essere una realtà. Lo spettro teme ciò che desidera e desidera ciò che teme. Ha paura del “toccamento” e desidera di essere “toccato”⁸¹. Dall'interno di quella paura si sente la voce:

“ Nego ogni ordine, qualsiasi idea,
non credo a nessuna astrazione, a nessuna dottrina,
non credo alla Ragione! E neppure in Dio!
Basta! Nessun Dio! Datemi l'uomo!
E che egli sia come me, ambiguo, incompiuto,
informulato, oscuro, confuso,
affinché io danzi con lui! Voglio divertirmi! Lottare con lui!
Fingere con lui, fargli delle moine,
violentarlo, innamorarmi, in lui
forgiarmi, riplasmarmi completamente,
diventare lui e contemporaneamente
celebrare in me le mie nozze nella chiesa degli uomini!⁸²

Sì, datemi un uomo, però... l'uomo non c'è.

Come capire l'ultima scena dell'opera? L'immagine finale è ricca di significati. Avrebbe dovuto esserci un corteo nuziale, invece c'è un corteo funebre con la bara di un suicida. Avrebbe dovuto esserci la vittoria finale del potere, intanto il potere – Enrico – guidato dalla forza racchiusa nella parola, condanna se stesso alla prigione, anche se non sa perché e per quali colpe. E così abbiamo davanti a noi una *danse macabre* degli spettri. Gli spettri vanno da qualche parte. Dove? Proviamo a seguire la grande metafisica e immaginiamo che nella situazione creatasi, possano andare solo al Giudizio Universale

81 In originale “dotknięcie” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 75); si tratta del sostantivo creato da Gombrowicz dal sostantivo “dotknięcie” (*tocco*) per ampliare il significato della parola; il toccare ha qui almeno due significati: il senso negativo, in cui “toccare” significa profanare, ledere la maestà, ridurre un personaggio intoccabile (il re) al livello del popolo (cfr. W. Gombrowicz, *Il Matrimonio*, cit., p. 38) e il senso positivo, in cui “dotknąć” significa rendere possibile una comunicazione specificatamente umana (ivi, p. 111–112). Cfr. la nota di M. Masłowski, “Kościół międzyludzki” w *Ślubie* Witolda Gombrowicza”, cit. (NdT).

82 Ivi, pp. 99–100 (NdT).

che è proprio in atto. Cosa succederà al Giudizio? Che ne sarà di Enrico, Ubriaco, Padre e Madre, di Margherita, dei Cortigiani e dei Dignitari Traditori? D'altronde, sappiamo come andrà. Apparirà il Giudice e dirà: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno [...] perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare»⁸³. Dirà anche: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo, perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare»⁸⁴. E così i giusti saranno premiati, e gli ingiusti saranno puniti.

Cosa diranno quelli come Enrico, Ubriaco, Dignitario Traditore e gli altri?

Diranno: “Come giusti? Come maledetti? Giacché noi non siamo noi, non c'eravamo. Le nostre azioni non erano le nostre azioni. Noi soltanto recitavamo la nostra umanità!”. E così gli spettri umani si aggrapperanno all'ultima possibilità: tenteranno di evitare la punizione con l'aiuto dell'ironia innalzata ad una potenza metafisica, cercheranno di emettere un'ironia appropriata a Dio. In questo modo contesteranno Dio che voleva creare l'uomo, ma non l'ha creato, e che voleva salvare l'uomo, ma non l'ha salvato. E lo faranno sedotti dalla forza della parola. Se «In principio era il Verbo»⁸⁵, allora alla fine, proprio in virtù delle parole, non può esserci né un premio né una punizione, al massimo qualche risata vuota. L'uomo che non si è realizzato cercherà di imputare a Dio che nemmeno Lui si è realizzato, né come Creatore né come Salvatore.

La controversia sull'esistenza dell'uomo

Come si può fuggire dal potere del demonio? Si può considerare che la vita è un *gioco*, e l'uomo è un *giocatore*. Oltre a questo, non c'è niente. Esistono le regole del gioco, esistono le vincite e le perdite, ci sono quelli che hanno vinto e quelli che hanno perso, ma niente di tutto ciò è “sul serio”. Il premio per il gioco è anch'esso un gioco, anche la punizione per il gioco è un gioco, si può applaudire o si può fischiare. Tutto sembra come se “esistesse davvero”, ma niente esiste davvero. In particolare, non esiste l'uomo: “l'uomo è morto”,

83 Mt 25, 41-42 (NdT).

84 Mt 25, 34-35 (NdT).

85 Gv 1, 1 (NdT).

assorbito da quello che lui stesso ha ideato. E se “l’uomo è morto”, è morto anche l’inferno ed è morto il cielo. Poiché non ci sono più coloro per i quali sono stati preparati.

È interessante. Né l’inferno dantesco, né il genio maligno cartesiano, né le kantiane eccezioni alla regola universale, né il Grande Inquisitore, né il Grande Sfruttatore e nemmeno gli altri demoni minori dei tempi moderni sono riusciti ad annientare l’uomo. L’uomo esisteva come una scintilla di libertà e di ribellione. In un certo senso veniva persino “creato” da esse. Senza l’uomo il demonio rimane senza impegno. È stato l’uomo stesso ad annientarsi, diventando un giocatore nel gioco. Perché si è annientato? Perché ha scoperto che non è in grado di essere buono. Sarà per debolezza o per ignoranza, ma in quanto uomo, egli sarà sempre un portatore di qualche male. E se in quanto uomo non è in grado di essere buono, allora non dovrebbe nemmeno voler essere libero. A cosa gli serve la libertà se il bene gli è stato negato?

In questa situazione, meglio ritirarsi nel gioco.

Si può invertire questo processo? Si può di un giocatore fare un uomo? Si può, se si mostrerà che dall’interno del suo gioco fuoriesce la nostalgia di ciò che è davvero buono, e che quella nostalgia, attraverso la libertà, cerca uno spazio per se stessa.



Capitolo II

Intorno al dramma della corporeità

La persona umana diventa soggetto del dramma in quanto essere corporeo. Significa che sia lei stessa sia un altro si mostrano nel corpo e attraverso il corpo. Scoprendo accanto a sè un altro, la persona scopre allo stesso tempo la corporeità: la sua e dell'altro. Esiste una ricca letteratura riguardo al tema di conoscere un altro nella sua corporeità e attraverso la corporeità. Dal materiale che abbiamo a disposizione, proveremo a trarre soprattutto ciò che può avere significato per le basi della filosofia del dramma.

Il punto di partenza del contemporaneo modo di pensare al corpo è sempre il dualismo platonico. Comunque, non nel senso che quel dualismo sia accettato da tutti, ma nel senso che è una proposta con la quale discutiamo costantemente e alla quale ci riferiamo in continuazione. Come esempio possiamo indicare Martin Heidegger. La sua affermazione: «la *sostanza* dell'uomo non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma l'*esistenza*»¹ dimostra che nel contemporaneo pensare al corpo è tuttora presente ciò che dovrebbe essere abbandonato. Soffermiamoci quindi sulla prospettiva di Platone.

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 152 (il corsivo è di Heidegger).

Platone dice: il corpo è la “prigione” dell’anima². Abbiamo così due “sostanze” autonome e una è la prigione dell’altra. La metafora della prigione si è rivelata particolarmente ispirante nella storia della cultura. Inizialmente parlava del conflitto: l’uomo è in conflitto con il proprio corpo, quindi in un certo senso anche con se stesso. Successivamente suggeriva il pensiero che quel conflitto avesse qualcosa in comune con l’esperienza della libertà, poiché la prigione è uno stato di privazione della libertà. E poi indicava una ricchezza interiore dell’uomo per il quale il corpo è causa di molteplici limitazioni. In Platone il corpo è soprattutto la fonte delle illusioni. Una visione simile della corporeità apparirà dopo secoli in Henri Bergson. Il corpo, e in particolare il cervello, diventerà lo strumento per selezionare le esperienze, cioè per “falsare” il mondo secondo gli scopi delle azioni³.

I tomisti, seguendo Aristotele, non parlano più di due “sostanze”, ma usano i concetti di forma sostanziale e di materia. L’anima è una “forma sostanziale”, il corpo invece è la “materia” di quella “forma”. Non vi è anche in questa prova una continuazione del platonismo? La forma “imprigiona” l’elemento primario della materia e gli impone una determinata disciplina. Lì dove c’è la prigione, nasce il pensiero sulla liberazione. Questa volta però, non è l’anima che “addomestica” il corpo, ma è proprio il corpo che necessita della liberazione. In Platone la lotta tra l’anima e il corpo inizia dall’anima che sogna la libertà; nell’aristotelismo la lotta inizia dal corpo che non sopporta il giogo che gli è stato imposto. Ritroveremo lo stesso paradigma della lotta in Friedrich Nietzsche, che mette in risalto il significato dell’“impulso dionisiaco” nel dramma dell’uomo⁴.

Nonostante le varie descrizioni di due elementi del conflitto, l’idea stessa del conflitto rimane invariata. A prescindere che si tratti del conflitto dell’anima con il corpo o del corpo con l’anima, tra l’elemento dell’anima e l’elemento del corpo non c’è alcun accordo. Come ogni conflitto, anche questo finisce con la vittoria di una o dell’altra parte, e allora una volta viene annientato il corpo e un’altra volta l’anima. Comunque, il corpo che ha annientato l’anima, annienta anche se stesso e diventa semplice “materia” (*Körper*)⁵. E l’anima che annienta il corpo non è più un’anima, diventa piuttosto uno “spirito”, del quale non si sa cosa faccia in questo mondo. Sembra che chi

2 Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 c (Platone, *Opere*, vol. 1, Laterza, Bari 1967, pp. 213–214), anche H. U. von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2: Verità di Dio, Jaca Book, Milano 2002, p. 195 nota 5 (NdT).

3 Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 2011 (NdT).

4 Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi Edizioni, Milano 2017 (NdT).

5 Il tedesco nell’originale polacco (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 83; NdT).

vuole evitare entrambi gli estremi, che per di più sembrano assurdi, debba accettare una visione dualista: il corpo e l'anima si legano tra loro come due elementi di pari grado. Così però nasce un nuovo problema: com'è possibile che un elemento esteso nello spazio e uno indipendente dallo spazio si posano unire e interagire tra loro?

Martin Heidegger cercava di superare il conflitto del corpo e dell'anima introducendo una nuova categoria interpretativa dell'"essere dell'uomo"⁶. Chi è l'uomo? Egli è un essere che partecipa al dramma della "verità dell'essere". Come tale si chiama *Dasein* (l'esserci). L'uomo inteso come *Dasein* è «un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso»⁷. Quel particolare momento ("ne va di...") si chiama l'"esistenza". Essendo un'esistenza, il *Dasein* esce "da se stesso" e si dirige verso qualcosa che, come crede, "si trovi davvero" al di là di lui e poi tornando in sé, grazie a quel "davvero", "comprende" se stesso come un essere. Il *Dasein* sempre ed ovunque "presume di essere" un essere che, come gli "sembra", esista davvero. Se crederà che colui che "esiste davvero" sia Dio, allora misurerà il suo essere in relazione a Dio. Anche se la corporeità è importante nel processo di autocomprensione, non è comunque fondamentale. Appare solo grazie alla supposizione che "davvero" esistono soltanto i corpi. Purificando la nostra comprensione "di noi stessi" da tutte le simili supposizioni, e limitandoci solo ad una generale idea della verità dell'essere, otteniamo una visione interiore di noi stessi come esseri "al di fuori dell'anima e del corpo", come il *Dasein* stesso. Da quel momento, di tutta la corporeità rimane solo la "tonalità emotiva", cioè l'"intuizione pura" o la "semplice-presenza non abbracciata da una visione ambientale preveggen- te". Con un tale "superamento del dualismo", la questione del corpo non torna più? Non torna sotto la forma della morte e dell'angoscia? E insieme all'angoscia e alla morte non torna anche il dualismo?

È evidente che una riflessione critica sul corpo deve liberarsi dai presupposti infondati. Tutte le precomprensioni devono essere chiarite. Ne fanno parte i presupposti riguardanti la sostanzialità dell'anima, del corpo o di entrambi, e anche i presupposti sul loro parallelismo o sulla loro interazione. Comunque, la corporeità stessa non sembra essere un presupposto del ge-

6 Una sintesi del pensiero di Heidegger (cfr. ad es.: J. Tischner, "Il silenzio su Dio di Martin Heidegger", in J. Tischner, *I metodi del pensare umano*, cit., pp. 81-100 (ed. orig. J. Tischner, „Martina Heideggera milczenie o Bogu”, in J. Tischner, *Myślenie według wartości*, cit., 137-161). Per le altre questioni della filosofia di Heidegger presenti in Tischner cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 72, 73, 172, 178, 182-195, 227-231, 240, 263-282, 304-324 (NdT).

7 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 239 (NdT).

nere. La corporeità ci è data. È con noi fin dall'inizio del nostro dramma. Si tratta di capire qual è il suo senso nel dramma.

La filosofia del dramma impone una particolare direzione alla riflessione sul corpo. È importante che non venga omessa la presenza del corpo di un altro. La consapevolezza del proprio corpo, o meglio: della propria corporeità, è mediata dai corpi degli altri. Probabilmente, anche i fondamentali conflitti, denominati come conflitti tra il corpo e l'anima, portano il marchio di un altro incarnato. La corporeità, entrando nel dramma, entra nel suo intero orizzonte, che è un orizzonte del bene e del male, della verità e della menzogna, della bellezza e della bruttezza. La corporeità fin dall'inizio è circondata da quell'orizzonte. È pre-compresa in quell'orizzonte. Pre-compresa significa "innalzata" al suo livello. Non esiste la consapevolezza del corpo senza una co-consapevolezza della gerarchia dei significati: la corporeità che fin dall'inizio appare come un "materiale privo di forma", o come un "impulso", successivamente è pervasa e colmata dai significati che determinando il suo senso, inoltre determinano anche il suo posto nell'ordine dei valori. La corporeità – in quanto dolore, piacere, stanchezza e vigore – è sempre qualcosa di più di una semplice corporeità.

Dalla corporeità non si può fuggire. Ce lo ricorda Maurice Merleau-Ponty⁸. La corporeità è sempre data in anticipo, aggiungiamo: data "dal basso". Senza quel "basso", non ci sarebbe l'"alto". Essa è con noi come un "elemento", è quindi come un "luogo" della vita. Colui che ha il corpo sa di vivere. Cosa vuol dire? La parola "vita" può indicare la direzione delle nostre descrizioni? Sembra che sia troppo equivoca per essere un indicatore. Bisogna scendere più in basso. Dalla "vita del corpo" bisogna estrarre qualcosa che costituisce il suo nocciolo, la sua corrente principale. Il "desiderio" può essere considerato un tale indicatore. Dunque, ammettiamo all'inizio delle nostre ricerche che il corpo è il "luogo dei desideri". Il desiderio si manifesta esprimendosi nel corpo e attraverso il corpo.

Cosa sono i desideri?

I desideri nascono da qualche parte nel profondo della corporeità, riempiono i suoi spazi e emergono in superficie sotto forma di fame, sete o sonnolenza. Il desiderio è composto da due elementi: dall'esperienza e dal significato; esso è un'"esperienza significante". "Significa" così come "significa" un'espressione: ridere "significa" gioia, piangere "significa" tristezza. In un modo simile "significano" le esperienze di fame, di sete o di erotismo. I desideri sono dati per essere compresi; riconoscere un desiderio vuol dire com-

8 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, Bompiani, Milano 2005 (NdT).

prenderlo, e comprendere un desiderio vuol dire penetrare gli strati di significato dai quali è composto. C'è una differenza essenziale tra il significato di un'espressione e il significato di un atto intenzionale. Un atto intenzionale si dirige all'oggetto che è precedente all'atto; l'iniziativa si trova, per così dire, dalla parte dell'oggetto. Nel caso dei desideri è diverso, il desiderio cerca un oggetto che potrebbe appagarlo. Non sa cosa sia il corpo, chi non ha provato il dolore dei desideri inappagati⁹.

Essendo al punto di partenza delle riflessioni sui desideri, possiamo dire qualcosa altro? Sembra che sia giusto prendere in considerazione alcune osservazioni di Sigmund Freud. Questo passo ci permetterà di aprire un orizzonte generale delle ricerche sulla corporeità attraverso il prisma dei desideri.

Sigmund Freud parla delle pulsioni più che dei desideri. Omettiamo per ora la distinzione terminologica presentatasi, in quanto è irrilevante. È importante che sia la parola "pulsione", sia la parola "desiderio", mirino a cogliere la più elementare vita della coscienza, al di sotto della quale c'è solo l'incoscienza. Freud introduce delle distinzioni. Il concetto che si trova relativamente più vicino alla "pulsione" è il concetto dello "stimolo pulsionale": la pulsione è un tipo di stimolo, differenziato da quello pulsionale, in quanto «lo stimolo pulsionale non proviene dal mondo esterno ma dall'interno dello stesso organismo»¹⁰. Insieme alla pulsione ci è dato un indeterminato "orizzonte dell'interno" della corporeità. L'esperienza pulsionale svolge quindi un ruolo chiave nella distinzione dei due mondi: esterno ed interno. Comunque, tra lo stimolo e la pulsione c'è una differenza: «la pulsione non agisce mai come una forza d'urto momentanea, bensì sempre come una forza costante»¹¹. Pertanto accanto all'orizzonte spaziale, abbiamo un orizzonte temporale; a differenza degli stimoli che passano, le pulsioni durano. I confini di questa durata, così come i confini dello spazio, si dissolvono nelle oscurità dell'incoscienza. Qui si aggiunge un terzo momento: l'impossibilità di fuggire. Fuggendo dalle pulsioni, le porto in me stesso. In quest'esperienza è radicata una contraddizione. Non so se sia io ad avere le pulsioni, oppure siano loro ad avere me. Forse bisognerebbe dire che "io ho loro e loro hanno me". Le pulsioni, ovvero i desideri, definiscono lo spazio del gioco della parola "avere". Tralasciamo le altre caratteristiche delle pulsioni elencate da Freud e eviden-

9 Riferimento ad una poesia di W. Czubernat, scritta in dialetto dei montanari di Podhale, W. Czubernat, „Kac”, in: W. Czubernat, *Kuchnia społegliwa wierszowana*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 2002 (NdT).

10 S. Freud, "Pulsioni e loro destini", in S. Freud, *Opere. Scritti 1915-1917. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1980, pp. 13-35; qui: p. 14.

11 Ivi, p. 15 (NdT).

ziamone due: l'oggetto e il "principio del piacere"¹². La pulsione si dirige alla meta che non è determinata da quella pulsione in modo univoco. Si può dire che lo scopo della pulsione è l'appagamento. «Ma, seppure questa meta finale di ogni pulsione rimane invariata, più vie possono condurre alla stessa meta finale; perciò per una pulsione possono darsi molteplici mete prossime o intermedie le quali si combinano o si scambiano tra loro»¹³. L'appagamento della pulsione porta il piacere, mentre la mancanza dell'appagamento causa il dispiacere, o persino il dolore. Ovviamente, il dispiacere e il dolore possono essere di vari tipi, poiché tra tante pulsioni, possiamo indicare anche la "pulsione distruttiva", cioè il piacere proveniente dall'autodistruzione.

Dopo un delineamento introduttivo delle prospettive delle ricerche sull'esperienza della corporeità, passiamo ora all'analisi del fenomeno dei desideri. Proveremo a cogliere la "logica interna" dei desideri e dei loro modi di apertura al mondo reale e agli altri, e poi intraprenderemo le analisi della loro relazione con i significati e i valori, della relazione che si rivela nel "tempo del corpo" dalla giovinezza alla vecchiaia.

La chiave d'accesso alla corporeità

Il circolo vizioso

Ho detto che il corpo è un "luogo", uno "spazio", che viene riempito di desideri. In Aristotele incontriamo uno dei più importanti tentativi nella storia della filosofia di collocare i desideri nell'"insieme" dell'essere umano, inoltre anche un disegno di critica, però meno severa di quella sviluppata in precedenza da Platone, e poi dai pensatori cristiani. Aristotele ha consolidato la convinzione che i desideri sono il principio, ovvero la fonte, dell'azione. Sono anche la fonte di una particolare conoscenza del mondo, un dato che successivamente richiamerà l'attenzione della filosofia, in particolare di Hegel. Esaminando il testo di Aristotele, attraverso il prisma della filosofia del dramma, si può provare una certa insoddisfazione. La sua descrizione ha un carattere statico, staccato dall'esperienza del tempo, privo di sorprese, di dolori e piaceri. Non si parla dei drammi della giovinezza e della vecchiaia,

¹² Cfr. S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, Bruno Mondadori, Milano 2007 (NdT).

¹³ Ivi, p. 18.

dei conflitti tra i desideri e tra gli uomini da essi dominati, non si parla della morte né della paura d'essa. La descrizione serve ad uno scopo elementare: indicare un "giusto mezzo" che placa gli scontri tra i desideri¹⁴. Abbiamo davanti agli occhi il quadro di un futuro campo di battaglia. Indubbiamente, un tale quadro è utile, purché non venga preso come un'intera realtà.

Nella *Grande etica* di Aristotele leggiamo: «ciò che ci stimola all'azione è l'appetizione; e le forme dell'appetizione sono tre: il desiderio, l'impetuosità e la volontà»¹⁵. Come si vede, il desiderio non è l'unico stimolo dell'azione, perché a parte il desiderio ci sono anche la "volontà" e l'"impetuosità". In cosa si differenzia il desiderio dagli altri stimoli? La risposta viene dall'*Etica Nicomachea*: il desiderio è una passione, «chiamo passioni il desiderio, l'ira, la paura, l'ardimento, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, il rincrescimento, l'emulazione, la pietà, insomma tutto ciò che è seguito da piacere e da dolore»¹⁶. La caratteristica delle passioni, e dunque anche dei desideri, è che «non provengono dal nostro proponimento»¹⁷.

Commentando il testo di Aristotele, Paweł Siwek¹⁸ scrive: «Il desiderio è una caratteristica essenziale di tutte le altre emozioni: dell'ira, del coraggio, della paura, della pietà, della vendetta»¹⁹. In conformità con questa affermazione, bisognerebbe dire che non esiste il desiderio come tale e che non esiste nemmeno l'espressione di un "desiderio puro". Esistono però l'ira, la paura, l'invidia, ecc. Proprio in essi, e attraverso essi, si evidenzia un comune "principio dell'azione", ossia il desiderio. Quali sono le principali caratteristiche di questo principio? Sono il piacere e il dispiacere. Un desiderio non appagato provoca il dolore, un desiderio appagato o in fase di appagamento, porta il piacere. E tutto ciò avviene indipendentemente dai vari "propositi". Usando il linguaggio di Paul Ricoeur, i desideri sono *l'involontaire*²⁰. O è meglio dire che i desideri "neutralizzano" la volontà. Non sono indipendenti da essa, perché la volontà può sospendere l'appagamento dei desideri, persino fino alla

14 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1103a-1109b 25 (Aristotele, *Etica Nicomachea*, in: Aristotele, *Opere*, vol. 3, Editori Laterza, Bari-Roma, 1973, pp. 467-488; NdT).

15 Cfr. Aristotele, *Grande etica*, 1187b 38-39 (Aristotele, *Grande etica*, in: Aristotele, *Opere*, cit., p. 733).

16 Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1105b 22-24 (Aristotele, *Etica Nicomachea*, in: Aristotele, *Opere*, cit., p. 476).

17 Ivi, 1106a 1-2 (NdT).

18 P. Siwek S. J. (1893-1986), studioso di filosofia e psicologia; conoscitore e traduttore delle opere di Aristotele (NdT).

19 Cfr. Aristotele, *O duszy (Dell'anima)*, PWN, Warszawa 1972, p. 196, nota 154 (NdT).

20 Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*. Vol. 1: Il volontario e l'involontario, Marietti, Genova 1990 (NdT).

morte di fame. Non ne dipendono nemmeno, perché nascono da sé. La loro influenza sulla volontà ha carattere “neutralizzante”.

Il desiderio è il principio dell’azione. Il paradosso di quel principio consiste nel fatto che nel caso dei desideri, l’esperienza di una mancanza si trasforma immediatamente nell’azione. Il bisogno significa una mancanza: mancanza di pane, di acqua, di un uomo o di una donna. L’esperienza del bisogno è prima di tutto passiva. Tuttavia, questa passività è al contempo attiva. Non è però possibile cogliere il momento in cui la passività si trasforma in attività. Sembrano piuttosto due facce della stessa medaglia. Comunque, com’è possibile che un istante di passività si trasformi nell’azione? Nel mondo delle cose inanimate non è così. Lì la passività, una volta verificatasi, diventa un’incapacità di agire ancora più grande, fino all’autodistruzione dell’oggetto. Invece nel mondo degli esseri animati, e particolarmente nella coscienza dell’uomo, la passività non porta ad una passività ancora più grande, ma diventa il principio delle azioni.

Aristotele scopre il desiderio in mezzo all’ira, al coraggio, alla paura, alla pietà e alla vendetta. Se davvero vi si può scoprire il desiderio, allora ogni volta il modo della sua presenza sarà diverso. L’ira nasce quando il desiderio nel suo avanzare trova un ostacolo che non è in grado di superare; in quel momento il desiderio vorrebbe distruggere l’ostacolo – quello reale o quello presunto. Il coraggio invece è guidato da un’altra intenzione, la sua forza è la convinzione che ciò a cui mira gli è dovuto; il desiderio non tanto “s’irrita”, quanto agisce superando le eventuali paure. La pietà e la vendetta sono qualcosa di nuovo, perché il posto che appartiene loro è la relazione dell’uomo con un altro uomo. Può il desiderio essere davvero la loro forza? Anche se è così, il fatto che appare ad un altro livello, gli attribuisce un carattere particolare: a quel livello entra nell’orizzonte del bene e del male, e quindi non soltanto del piacere e del dispiacere.

Che posto occupano i desideri nell’intero essere della persona? Ho detto che sono un’espressione della corporeità. Grazie ai desideri l’uomo entra nel mondo degli specifici piaceri (godimenti) e dispiaceri (dolori). I desideri, come scrive Aristotele, sono sempre un desiderare ciò che è piacevole²¹. Per questo possono essere oggetto di un certo fraintendimento, nell’appagamento dei desideri l’uomo può cercare più un piacere che un acquietamento. Sigmund Freud formulò il “principio di piacere” che esprime un tale spostamento.

21 Cfr. Aristotele, *Grande etica*, 1188a 1–14 (Aristotele, *Grande etica*, in: Aristotele, *Opere*, cit., p. 733; NdT).

La visione generale dei desideri, ancorata nei testi di Aristotele, ha la forma del cerchio: il desiderio porta all'azione – all'atto, all'atto si unisce il piacere, e il piacere a sua volta stimola il desiderio. Così i desideri chiudono l'uomo in un cerchio dal quale non si vede via d'uscita.

Ciò però non vuol dire che nei desideri non ci sia niente di “spirituale”. L'appagamento dei desideri richiede il coraggio, la previdenza e la pazienza. I desideri coinvolgono l'intero uomo. Si può dire che sono una specie di ponte tra ciò che è corporeo e ciò che non è corporeo. Ad ogni modo costituiscono la sfera “più bassa” della persona. È significativo che non soltanto Platone, ma anche Aristotele, usano i termini “più basso – più alto” per determinare il posto dei desideri nell'uomo. Nella persona ci sono varie “virtù”, le “disposizioni durature” per quello che è buono e giusto, che ritengono che sia un loro sacro dovere dominare i desideri, anche se non sempre riescono a farlo. Pascal disse: «l'intelletto è sempre vittima degli inganni del cuore»²². Anche Hegel seguì questa strada. Solo l'“analitica del *Dasein*” di Martin Heidegger tentò di liberare l'uomo dalla tensione creata dall'essere inserito nella gerarchia del “più alto e più basso”.

Sofferamoci sul pensiero di Hegel, che si mostra più sensibile alla dimensione drammatica dell'esistenza umana. Hegel condivide il punto di vista di Aristotele, secondo il quale i desideri sono “irragionevoli”. È invece più attento ai contenuti portati dalla coscienza, al fatto che i desideri non appartengono semplicemente all'essere, ma alla coscienza, e va un passo avanti nella spiegazione della natura del loro funzionamento.

I desideri sono una manifestazione di primo grado della coscienza nella quale il ruolo chiave è svolto dagli istinti (*Triebe*)²³. Proprio come gli istinti, anche i desideri si dirigono verso un oggetto esterno, dove dovrebbero trovare il loro appagamento. Tutto ciò avviene senza la mediazione dei pensieri. Il desiderio “sa da sé” dove si trova la sua quiete. Tuttavia, i desideri sono anche un'autocoscienza (ma non un'autoconoscenza). Sono la sensazione di fame, di sete, di sonno... In questo modo i desideri sono un'incarnazione delle contraddizioni.

“ La verità della coscienza è l'autocoscienza, e questa è il fondamento di quella: cosicché nell'esistenza ogni coscienza di un altro oggetto è autocoscienza;

22 Tischner erroneamente attribuisce a Pascal l'aforisma di F. de La Rochefoucauld (*Sentenze e massime morali*, Einaudi, Torino 2015, p. 59 massima 102), che s'ispirava alle parole di Pascal: «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce affatto», in: B. Pascal, *Pensieri*, RCS Libri, Milano 2010, p. 87 pensiero 162 (NdT).

23 Il tedesco in originale polacco (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 93; NdT).

io so l'oggetto come mio (esso è mia rappresentazione), io perciò so in esso me stesso. — L'espressione dell'autocoscienza è io = io; la *libertà astratta*, l'idealità pura. — Così essa è senza realtà, perché essa stessa, l'oggetto di sé, non è un oggetto, non essendovi alcuna differenza dell'oggetto e di sé. L'autocoscienza astratta è la *prima* negazione della coscienza; perciò anche è gravata di un oggetto esterno, e, formalmente, della negazione di se stessa. Così essa è insieme il grado antecedente, la coscienza; ed è la contraddizione di se come autocoscienza, e di sé come coscienza. Poiché l'ultima, e la negazione in genere, e già in sé superata nell'io = io, essa, come siffatta certezza di se stessa di fronte all'oggetto, è l'*impulso* a porre ciò che è in sé²⁴.

La coscienza legata ai desideri è soggettiva, e pertanto unilaterale. Sente solo se stessa e vede solo ciò che è per lei. Ancora non sa cosa sia il mondo del pensiero. Per lei gli oggetti non sono qualcosa di durevole ed autonomo. Il pane è solamente un nutrimento, che esiste finché dura la fame. Il desiderio non possiede alcuna dispensa con le provviste.

Hegel fa venire alla luce il lato drammatico dei desideri. La loro base è una contraddizione vissuta direttamente: da una parte si trova l'oggetto, dall'altra la fame. Più è grande la fame, più è evidente l'immagine del pane. Più è evidente l'immagine del pane, più è grande la fame. I desideri vivono d'immaginazione, soffrono per causa dell'immaginazione e per causa sua muoiono. Dopo Hegel, sarà Freud a seguire la dimenticata poetica dei desideri e a cercarvi una spiegazione dei misteri del dramma umano.

Ho menzionato prima la differenza tra i desideri rivolti alle cose e i desideri rivolti alle persone. Occorre consolidare questa differenza e trarne tutte le conseguenze. Un esempio rappresentativo del desiderio rivolto verso il mondo esterno è la fame. Un esempio rappresentativo del desiderio rivolto verso un altro è il desiderio sessuale. La più superficiale differenza tra essi è che il primo tende alla distruzione dell'oggetto, mentre il secondo alla sua conservazione. Inoltre, al primo livello il desiderio non incontra la domanda sul bene e sul male, mentre al secondo livello tale domanda torna in modo invadente. E infine la terza differenza, il desiderio rivolto verso un altro introduce l'uomo nel dramma e dà un giusto senso al desiderio delle cose esterne. Il pane, in quanto mezzo per placare la fame, diventa pane solo attraverso la

24 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Editori Laterza, Roma-Bari 1984, p. 423 (§424 e 425; i corsivi di Hegel). Si riporta la citazione più estesa rispetto al testo originale (cfr. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 93), sembra che Tischner sintetizzi il pensiero di Hegel (NdT).

mediazione dell'altro. Il desiderio dell'altro dà un giusto senso ai desideri del mondo.

Elencando diversi esempi delle passioni, Aristotele menziona anche l'amore²⁵. L'amore di cui parla il filosofo greco ha un carattere particolare, si rivolge verso un'altra persona, una persona dell'altro sesso. Che cos'è agli occhi dei greci, specialmente di Aristotele, la passione dell'amore umano? Nella risposta ci baseremo sulle analisi di Michel Foucault dalla *Storia della sessualità* (in particolare dal volume secondo intitolato *L'uso dei piaceri*²⁶).

Leggiamo:

“ Sarebbe alquanto difficile trovare presso i greci (come del resto presso i latini) una nozione simile a quella di 'sessualità' e di 'carne'. Una nozione, voglio dire, che si riferisca a un'entità unica e che permetta di raggruppare, come appartenenti a una stessa natura, derivanti da una stessa origine o scatenanti lo stesso tipo di causalità, fenomeni diversi e apparentemente lontani gli uni dagli altri: comportamenti, ma anche sensazioni, immagini, desideri, istinti, passioni²⁷.

La “sessualità” nel senso contemporaneo è un'invenzione della modernità.

“ Naturalmente, i greci dispongono di tutta una serie di parole per designare diversi gesti o atti che noi chiamiamo 'sessuali'. [...] I greci utilizzano spesso un aggettivo sostantivato: *ta aphrodisia* che i latini traducono all'incirca in *venerea*. 'Cose' o 'piaceri d'amore', 'rapporti sessuali', 'atti carnali', 'voluttà'... si cerca in qualche modo di darne un equivalente. Ma la differenza degli insiemi nozionali rende difficile la traduzione esatta del termine²⁸.

Una fondamentale differenza nella percezione della questione di *ta aphrodisia* dai greci, anche da Aristotele, si trova nel giudizio. *Ta aphrodisia* si trova al di là della moralità. Ontologicamente appartiene alla parte animale

25 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1105b 22–24. La traduzione italiana di A. Plebe usa il termine “l'amicizia”, invece nella traduzione polacca di D. Gromska, consultata da J. Tischner, è usato il termine “miłość” (*amore*). Si segnala le diverse scelte terminologiche, senza approfondire il rapporto tra amore ed amicizia in Aristotele, che va al di là degli interessi di Tischner. Alcuni aspetti della questione sono presenti nei testi di Foucault citati da Tischner (NdT).

26 M. Foucault, *Storia della sessualità*, vol. 2: *L'uso dei piaceri*, ES Edizioni, Milano 2014 (NdT).

27 Ivi, p. 43.

28 *Ibidem*.

dell'uomo; comunque nonostante ciò è naturale e normale, nonostante tutto è umana. Al suo interno non ci sono i demoni. Michel Foucault scrive:

“ «sì caratterizza in generale il piacere sessuale come non già portatore di male, ma ontologicamente o qualitativamente inferiore in quanto comune agli animali e agli uomini (e non tale da costituire un carattere peculiare a questi), in quanto mescolato alla privazione e alla sofferenza (opponendosi in questo ai piaceri che possono procurare la vista e l'udito), in quanto subordinato al corpo e alle sue necessità e in quanto destinato a ristabilire l'organismo nello stato anteriore al bisogno. Ma, d'altra parte, questo piacere condizionato, subordinato e inferiore è un piacere di estrema vivacità; come spiega Platone, all'inizio delle *Leggi*, se la natura ha fatto sì che gli uomini e le donne siano reciprocamente attratti, è perché la procreazione sia possibile e la sopravvivenza della specie assicurata²⁹.

Da questa generale caratteristica dei desideri, emergono due questioni: la questione della coscienza soggettiva dei desideri: se i desideri possono conoscere il mondo e se sì, fino a che punto e la questione dei legami creati dal desiderio tra uomo e uomo: se tali legami esistono e in cosa consistono.

Il realismo dei desideri

La questione centrale della filosofia hegeliana dei desideri è la questione della loro giusta collocazione nella totalità della coscienza, autocoscienza e autoconoscenza, ovvero nella totalità dello “spirito soggettivo”. Per capire la natura dei desideri, bisogna sollevarsi al di sopra dei desideri, poiché la “parte” può essere compresa solo attraverso la “totalità”, e non al contrario. Il punto di vista di Hegel non è isolato. In modo simile percepiscono i desideri Aristotele, Platone, i maestri della vita cristiana, compreso Giovanni della Croce, e persino Sigmund Freud. I desideri appartengono alla sfera più bassa della persona umana, in realtà necessitano di sublimazione. I desideri costringono ad agire, ma qual è il senso di quelle azioni, qual è il loro valore – non lo sanno. Fuggono dal dolore, inseguono i piaceri, vogliono sottomettersi tutto quello che fa parte dell'uomo, però non sanno cosa sono. Esigono di essere saziati e non di essere compresi. La concezione di Hegel si contraddistin-

29 Ivi, p. 57.

gue dalle altre perché scopre ed evidenzia la natura drammatica dei desideri. I suoi predecessori sono i mistici, in particolare san Giovanni della Croce e i teologi protestanti concentrati sull'“ordine della salvezza”.

In un certo senso, si può parlare del dramma anche nel pensiero greco. Tuttavia, vi è una differenza essenziale: per i greci, in particolare per Aristotele, il dramma è un dramma “ontologico”, una lotta tra una forza e l'altra. La forza più bassa si ribella contro la forza più alta. Il significato che le parole *enkrateia* e *sōphrosunē* hanno in Aristotele, viene spiegato da Michel Foucault:

“ La virtù di *sōphrosunē* è tendenzialmente configurata come uno stato estremamente generale che fa sì che ci si comporti ‘come si deve verso gli dei e verso gli uomini’, vale a dire ci si mostri non solo temperanti, ma anche devoti, giusti e coraggiosi. *Enkrateia*, in compenso, si caratterizza piuttosto come una forma attiva di padronanza di sé, che permette di resistere o lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei desideri e dei piaceri. Aristotele sarebbe stato il primo, stando a H. North, a distinguere sistematicamente fra la *sōphrosunē* e *enkrateia*. La prima è caratterizzata, nell'*Etica Nicomachea*, dal fatto che il soggetto sceglie deliberatamente dei principi d'azione conformi alla ragione, è capace di seguirli e applicarli e si mantiene così, nel suo comportamento, nel ‘giusto mezzo’ fra l'insensibilità e gli eccessi (giusto mezzo che non è equidistanza, perché in realtà la temperanza è molto più lontana da questi che da quella), traendo inoltre piacere dalla moderazione di cui dà prova. Alla *sōphrosunē* si contrappone l'intemperanza (*akolasia*) nella quale si seguono volontariamente, e per scelta deliberata, dei cattivi principi, abbandonandosi ai desideri (anche ai meno imperiosi) e tracndo piacere da tale cattiva condotta: l'intemperante è senza rimpianto e non ha possibilità di guarigione. *Enkrateia*, con il suo opposto, *akrasia*, si pone sull'asse della lotta, della resistenza e del conflitto: è moderazione, tensione, ‘continenza’. *Enkrateia* domina i piaceri e i desideri ma ha bisogno di lottare per prevalere³⁰.

Tale lotta con se stesso non si identifica con la lotta che ha poi introdotto il cristianesimo, in particolare l'ascesi dei Padri del Deserto. Poiché è sempre una lotta con se stesso e non con un Altro – un demonio – che abita nell'uomo. L'uomo ogni volta si confronta con se stesso.

Il passaggio da Aristotele a Hegel è un passaggio dalla teoria dell'essere alla teoria della coscienza. Le categorie ontologiche cedono il posto alle ca-

30 Ivi, pp. 72–73.

tegorie semantiche. Non è importante che cos'è una cosa, ma che significato ha per la coscienza. Le categorie della forza, della lotta e della controversia non scompaiono, piuttosto diventano un nuovo tipo di lotta: la lotta per il significato. Lo strumento in questa nuova lotta non è una pietra, un arco, un muscolo, ma la ragione e la sua logica.

In Aristotele i desideri sono soprattutto la fonte delle azioni. Cosa sono in Hegel?

In Hegel i desideri sono responsabili del “realismo” del mondo. Portano con sé una coscienza del mondo, una sua conoscenza, grazie alla quale si può agire nel mondo. Per poter “realmente” agire nel mondo, occorre avere la consapevolezza che il mondo è un mondo “reale”. La convinzione della realtà del mondo trova appoggio nell'esperienza della “realtà” dei desideri. “È reale” soltanto ciò che è “realmente” in grado di appagare i desideri. Pertanto l'orizzonte generale della vita dei desideri è l'orizzonte di un “mondo reale”, in quanto mondo degli appagamenti possibili. È possibile un altro realismo al di fuori di quell'orizzonte? È possibile un mondo degli oggetti soltanto “riconosciuti come reali”, come accade in Husserl? Penso che ci sia una differenza fondamentale tra il “realismo” dei desideri e il “realismo” derivante dal riconoscimento della ragione. Si può dimostrare che il realismo della “ragione pura è in effetti un idealismo mascherato; la ragione non ha bisogno degli oggetti reali, le bastano gli oggetti “riconosciuti come reali”³¹. Un vero realismo inizia con i desideri e con i desideri muore. Non è la resistenza, come riteneva Max Scheler, ad essere responsabile della nostra convinzione sull'esistenza del mondo reale³². La resistenza è solo una tra tante altre esperienze. Il realismo del mondo emerge dal profondo dei desideri, non solo dai dolori, ma anche dai piaceri.

Dalla concezione dei desideri di Hegel si può trarre un'obiezione contro il *cogito* cartesiano. Se il “penso” di Cartesio significasse “penso davvero”, allora non se ne potrebbe dedurre che il pensare esista realmente. Essere realmente significa essere “realmente” in grado di appagare i propri desideri, in un determinato momento e in un determinato spazio. Senz'altro il pensiero esiste,

31 Cfr. J. Tischner, “W kręgu myśli husserlowskiej” (Attorno al pensiero di Husserl), in: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2011, pp. 15–42 (con rinvio a R. Ingarden, *Spór o istnienie Świata*, cit.), J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości (Gli studi sulla filosofia della coscienza)*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006 (NdT).

32 Cfr. ad es.: «essere reale non è essere-oggetto [...] esso è piuttosto essere-resistenza nei confronti della spontaneità originante» (M. Scheler, “Metafisica della percezione e il problema della realtà”, in M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, L. Allodi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1997, p. 290 (NdT).

però non nello spazio e nel tempo. Esso consiste proprio nel portarci fuori dal tempo e dallo spazio. Il pensiero non trova in sé il criterio per distinguere la realtà dall'irrealtà. Per il puro pensiero non c'è differenza tra i mille talleri reali e i mille talleri possibili, così come non c'è differenza tra un Dio esistente e un Dio possibile³³. Un giusto criterio di queste differenziazioni può essere dedotto solo dal desiderio.

Hegel scrive:

“ A proposito di questo richiamo all'esperienza universale, mi si conceda di anticipare una considerazione che appartiene alla sfera pratica. Coloro che affermano quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili, dovrebbero essere rimandati alla scuola elementare della saggezza, cioè agli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco, per imparare innanzitutto il segreto del mangiare il pane e del bere il vino. L'iniziato a questi misteri, infatti, non giunge soltanto a mettere in dubbio (*Zweifel*) l'essere delle cose sensibili, ma arriva anche a disperarne (*Verzweiflung*); da un lato, consuma e porta a compimento egli stesso la loro nullità, dall'altro la vede consumare. Tale saggezza, d'altra parte, non è preclusa neanche agli animali, i quali anzi si rivelano iniziati a essa nel modo più profondo; gli animali, infatti, non si fermano davanti alle cose sensibili considerandole come essenti in sé, al contrario: disperando della loro realtà e pienamente certi della loro nullità, se ne impadroniscono senza mezzi termini e se ne cibano. E, insieme agli animali, l'intera natura celebra questi misteri rivelati a tutti che insegnano quale sia la verità delle cose sensibili³⁴.

La natura dei desideri diventa visibile nel loro “aspetto progettante”. E così la fame “progetta” il cibo, la sete “progetta” l'acqua e il desiderio sessuale “progetta” le donne e gli uomini. La natura dell'oggetto del desiderio è semplice: qualsiasi cosa esso sia, è per il desiderio. Mai “per se stesso”. Un oggetto

33 Cfr. I. Kant, la critica della prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta: «cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Perché, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità). Infatti l'oggetto, per la realtà, non è contenuto senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza che per questo essere fuori del mio concetto questi cento talleri stessi del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 383; NdT).

34 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 183 (il corsivo nella versione polacca, le parole in tedesco sono di J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 100).

separato dal desiderio diventa, a dir vero, un nulla. A meno che la ragione non lo fissi in un concetto e non lo presenti come un possibile appagamento di un possibile desiderio. Allora diventerà “pane”, “tè”, “pranzo” o “cena”.

Hegel scrive: «certa della nullità di questo ‘altro’, l’autocoscienza pone per sé tale nullità come propria verità, annienta l’oggetto autonomo e si confessa così la certezza di se stessa come certezza vera – come certezza, cioè, che è divenuta ai suoi occhi in una modalità oggettiva»³⁵. Dunque, il gioco non si svolge al livello della forza e dell’impotenza, ma al livello della certezza e della verità. La fame è soprattutto un’esperienza d’incertezza, e non di debolezza. Crea la situazione in cui il pane è certo e l’uomo è incerto. Quindi, l’uomo è per il pane o il pane è per l’uomo? Per riacquistare la sicurezza di se stesso, bisogna distruggere l’oggetto. Bisogna mostrargli cosa davvero esso è. E chi davvero sono io.

Il desiderio “crea” e “annienta” gli oggetti. La realtà dell’oggetto consiste nell’essere desiderato. Nello stesso consiste anche la sua “nullità”. Hegel scrive: «l’autocoscienza (...) certa della nullità di questo altro (...) annienta l’oggetto». Nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* parla della “forza distruttrice” della coscienza: «[il bisogno] è dunque, nella sua soddisfazione in genere, *distruttore*, come, secondo il suo contenuto, è egoistico; e, poiché la soddisfazione è accaduta solo nel singolo, e questo è transeunte, nella soddisfazione si genera daccapo [il bisogno]»³⁶. E così di nuovo si fa sentire il “circolo vizioso dei desideri”.

In Hegel i concetti del “nulla” e dell’“essere” assumono un significato diverso da quello del pensiero di Aristotele. Riguardano i “significati”, i “sensi” e i “valori”. Si può dire che il cibo, al di fuori della fame, è “come un niente”. Comunque, quel “come” non significa meno, ma più di un “niente ontologico”. Significa che il cibo non avendo un senso, non può avere alcun essere. Tutto il suo essere coincide con il senso che ha nel mondo dei desideri.

Attingiamo ad un concreto esempio della “creatività dei desideri” dell’oggetto. Ecco il racconto *Il pane* da *I racconti di Kolyma* di Varlam Šalamov. L’autore descrive il momento in cui davanti ad un prigioniero affamato viene messo il cibo:

35 Ivi, p. 271.

36 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 425 (§ 428). Nella traduzione italiana a cura di B. Croce il termine *die Begierde* è tradotto come “l’appetito”, qui usiamo il termine “desiderio” in quanto più vicino al testo di Tischner che usa il termine polacco “pożądanie” (desiderio), come nella traduzione polacca dell’opera di Hegel, J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 101).

“ Qualcuno chiude brevemente gli occhi, incapace di dominarsi, per aprirli solo nel momento preciso in cui l’addetto lo urta tendendogli la sua razione. Afferrata l’aringa con le dita sporche, l’accarezza, tastandola con un gesto rapido e tenero per capire se gli è toccata una porzione asciutta o succulenta (in realtà le aringhe del mare di Ochotsk non sono mai succulente e anche questo tastare delle dita non è altro che attesa di un miracolo), dopo di che non può trattenersi dal far scorrere rapidamente lo sguardo sulle mani dei vicini, intenti anch’essi a scrutare e brancicare il loro pezzetto di pesce, timorosi di far finirà troppo in fretta quella minuscola coda. L’aringa non la si mangia, la si lecca. La si lecca, e la coda sparisce a poco a poco dalle dita restano le sole lische, da masticare con precauzione, le si mastica con parsimonia finché si sciogliono e spariscono. Poi si attacca il pane – alla mattina ne vengono dati cinquecento grammi per i ventiquattro ore – se ne rompe un pezzetto minuscolo e lo si mette te in bocca. Tutti mangiano il proprio pane seduta stante: così nessuno te lo ruba o te lo toglie a forza, del resto neanche avresti la forza di difenderlo. Soltanto, non si deve aver fretta, non si deva mandare giù il pane con dell’acqua, non lo si deve masticare. Va succhiato come una zolletta di zucchero, una caramella. Dopo si può prendere un bicchiere di tè – dell’acqua appena tiepida annerita con una crosta di pane abbrustolito³⁷.

La fame non chiede della legge. Non considera un’altra fame. Essa è la legge per se stessa. È la forza, però non soltanto la forza. “Il diritto di soddisfare la fame” introduce l’uomo nel mondo delle “sue verità”. Gli dice non solo che il mondo è un mondo dei cibi e lui è un essere che ha bisogno del cibo. Gli parla soprattutto del suo “essere gettato nel mondo”. Il concetto heideggeriano di “essere gettato” (*Geworfenheit*) trova il suo appoggio primario nella fame³⁸. Un pallone lanciato, rotola sulla terra e saltella sulle sue ruvidezze. Similmente un uomo affamato, tocca la terra per potersi staccare da essa per un istante, e si stacca per doverci tornare.

Il confronto tra Aristotele e Hegel, tra l’ontologia e la filosofia della coscienza, getta una nuova luce sulla questione della libertà. Si può dire che abbiamo davanti a noi due diversi concetti di libertà. Si può anche dire che è la stessa libertà però su diversi livelli. Rivolgiamoci ancora una volta a Michel Foucault, che così caratterizza il concetto della libertà in Aristotele:

37 V. Šalamov, “Il Pane”, in V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, cit., p. 90.

38 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 172–178 (NdT).

“ Questa libertà individuale, tuttavia, non dev'essere intesa come l'indipendenza di un libero arbitrio. Ciò che le sta di fronte, la polarità cui essa si contrappone non è un determinismo naturale né la volontà di una onnipotenza: è una schiavitù – un esser schiavi di se stessi. Essere liberi nei confronti dei piaceri, significa non essere al loro servizio, non essere loro schiavi. Il pericolo insito negli *aphrodisia* o, molto più della bruttura morale, la schiavitù. [...] Ma questa libertà è qualcosa di più di una non-schiavitù, qualcosa di più di un affrancamento che rende l'individuo indipendente da ogni costrizione esterna o interiore; nella sua forma più compiuta e positiva, essa è un potere che si esercita su se stessi nel potere che si esercita sugli altri. Chi, infatti, si trova posto, per il proprio status, sotto l'autorità altrui non deve cercare in se stesso il principio della propria temperanza; gli basterà obbedire agli ordini e alle prescrizioni che gli saranno date³⁹.

Abbiamo a che fare con una specie di introiezione delle strutture di una società schiavista nella struttura della persona? O forse si tratta soltanto di un parallelismo? Con molta probabilità si tratta di un esempio di funzionamento del modello ermeneutico della libertà. Così come nella società abbiamo a che fare con le “forze” di rango più basso e più alto, così accade anche in noi stessi. Così come nella società la libertà è la libertà di alcuni e la sottomissione degli altri, così avviene nella nostra vita interiore. È importante che la parte più bassa ascolti la parte più alta, e non il contrario. Grazie a questa obbedienza, l'uomo giunge alla sua verità.

La libertà è un gioco di forze. La libertà non si lascia “neutralizzare”, è essa che “neutralizza”. Ciò che è apparentemente più debole, ma collocato più in alto, vince ciò che è apparentemente più forte, ma collocato più in basso. Com'è possibile? È possibile proprio grazie alla libertà.

In Hegel la questione si presenta in un modo diverso. La libertà cresce insieme alla crescita della coscienza della libertà. È un qualcosa al di fuori della forza e dell'impotenza. Il suo elemento proprio è il mondo dei sensi, dei significati e dei valori. Agendo attraverso i significati, la libertà può penetrare le forze che sono nell'uomo, neutralizzarle oppure rinforzarle. Può fuggire, sollevarsi al di sopra, guardare dall'alto. Non ha molta importanza la forza, nemmeno la forza del desiderio. È importante il significato che ha questa forza per me. Per questo, secondo Hegel, essere libero vuol dire “riposare entro

39 M. Foucault, *Storia della sessualità*, cit., pp. 88–89.

se stessi”⁴⁰. Se in Aristotele il limite della libertà è la debolezza, in Hegel un tale limite è l’“estraneità”. Infatti, la lotta per la libertà è una lotta per la luce.

L’ontologia della libertà dispone sostanzialmente di due concetti con i quali può provare a cogliere la sua natura: il concetto della forza dell’essere e il concetto del nulla. Aristotele e i suoi seguaci scelgono il primo. Invece Jean Paul Sartre cerca di usare il secondo. Tralasciamo ora Sartre per il quale la libertà è di fatto una libertà esclusivamente negativa, una che sempre dice “no”. La concezione di Aristotele parla di due tipi di forza: forza del desiderio e forza di decisione. La decisione ha una considerevole influenza sul desiderio. Com’è possibile? È così perché si trova più in alto. E se si trova “più in alto”, allora vuol dire che impartisce gli ordini. Invece il desiderio, che si trova “più in basso”, deve obbedire. E se “deve obbedire”, allora vuol dire che ha in sé una naturale tendenza ad obbedire. Soltanto nell’obbedienza, e attraverso l’obbedienza, raggiunge la sua verità. Qualsiasi cosa si dica del carattere limitato del concetto della libertà in Aristotele – ne scrive Hannah Arendt – bisogna riconoscere che nella sua descrizione si possono trovare molti elementi importanti della descrizione fenomenologica della libertà nella sua controversia con i desideri.

I desideri e le paure

Il realismo dei desideri ha due lati: esterno ed interno. Dal lato esterno il desiderio incontra “la realtà del cibo”, dal lato interno scopre “la realtà del dolore”. La fame fa male e pretende di essere placata. Ma quel dolore, anche dopo esser stato saziato, non scompare mai del tutto. Resta nella memoria, nella memoria del corpo come la conoscenza dei pericoli che incombono. In colui che ha attraversato l’inferno dei desideri non appagati, vive per sempre la paura del ritorno dell’inferno. Conoscevo un uomo che combatté nella resistenza cinque anni. Quando la guerra finì, egli non riuscì mai a liberarsi da un’abitudine: ogniqualvolta si trovava in un ambiente chiuso, non perdeva mai di vista la porta. Così come in lui non è mai morta la paura nata nei tempi di resistenza che il nemico possa arrivare all’improvviso, così in coloro che sono sopravvissuti alla Kolyma non muore mai lo spettro della fame.

Stiamo parlando del desiderio che lega l’uomo alla terra in modo del tutto indipendente dalla presenza o assenza di un altro. Un esempio di tale desiderio è la fame. La fame arriva “da sé”, dall’interno della corporeità. A volte

40 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 71 (NdT).

però la sua causa è un altro uomo. E allora ha un doppio senso: è in me in quanto proveniente da me e in un certo senso causata da me, in quanto proveniente da me, però causata da un altro. Così la paura della fame diventa anche la paura degli altri.

Torniamo ancora a Kolyma e al racconto di Šalamov. Chi è l'altro? L'altro è la mia percezione di fame. L'altro mi concede il cibo. L'altro prende il mio pane. L'altro mangia ciò che potrei mangiare io. Il rigido imperativo della fame mi spinge contro gli altri. La paura degli altri è la paura della morte? Indubbiamente la morte è vicina. Ma è anche lontana. La morte non fa male, la fame fa male. E non si tratta soltanto di crampi allo stomaco, si tratta anche dell'umiliazione. Perché la fame umilia.

La paura della fame e dell'umiliazione che ne deriva, è stata sfruttata dal marxismo come un importante elemento che doveva servire alla trasformazione rivoluzionaria del mondo. Marx scriveva: «i filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*»⁴¹. I rivoluzionari cantavano: «In piedi, dannati della terra»⁴². Chi sono i “dannati della terra”? I “dannati della terra” sono quelli che il capitalismo ha condannato alla fame. Il marxismo ha diffuso il seguente principio di interpretazione della storia e dell'uomo: “l'essere determina la coscienza”⁴³. L'“essere” è prima di tutto un “essere dei desideri” determinati dalle “condizioni materiali della vita”. Marx ha portato Hegel sulla terra. Lì dove Hegel pensava all'idea come un motore della storia, Marx vedeva i bisogni non appagati: fame, sete, necessità di un giaciglio. Questi bisogni devono essere soddisfatti. In che modo? Attraverso l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Lo strumento della trasformazione è la rivoluzione. I “dannati della terra” aboliranno la proprietà privata e in questo modo vinceranno la loro paura.

Il giovane Marx descrive un “lavoratore”, un uomo precipitato al livello della paura della prospettiva dei bisogni insoddisfatti:

“ L'apice di questa schiavitù è che egli solo in quanto è più che operaio può conservarsi come soggetto fisico e che solo in quanto è più che soggetto fisico egli è operaio. [...] Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al

41 K. Marx, „Tesi su Feuerbach”, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 190 (tesi XI); il corsivo è di Marx (NdT).

42 L'incipit de *L'Internazionale socialista* («Debout, les damnés de la terre») – il testo di Eugène Pottier (NdT).

43 Nel senso che «ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione» (K. Marx, F. Engels, „L'ideologia tedesca”, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, cit., p. 234; NdT).

più nell'aver una casa, nella sua cura corporale etc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale. Il mangiare, il bere, il generare etc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici⁴⁴.

Naturalmente, la finalità della descrizione del "lavoratore" è la sua "abolizione". Il "lavoratore" è un "proletario" di cui l'unico tesoro sono i figli. Il "lavoratore" d'allora è un simbolo della "caduta" dell'uomo. La sua caduta consiste nel fatto che l'asse della personalità del "lavoratore", la sua verità d'essere, diventa una cura per la soddisfazione dei bisogni comuni con gli animali, e cioè dei desideri. In questa descrizione non si può contestare niente per quanto riguarda la sua corrispondenza alla realtà d'allora. Tuttavia, ne seguono effetti imprevedibili: invece di "abolire" la categoria di "lavoratore", la si rinforza. Di conseguenza, lo scopo della descrizione risulta impossibile da raggiungere. È così perché il lavoratore non può compiere il "suicidio". Allora come ci si può liberare dalla preoccupazione per i bisogni fondamentali?

Un tale stato di cose si è mostrato con tutta la sua forza dopo la caduta del comunismo. Indubbiamente a quella caduta ha contribuito la stessa "classe dei lavoratori", dopodiché la stessa classe è diventata il luogo della nostalgia del passato. Qual era la fonte della sua ribellione? La fonte era l'incapacità dell'economia comunista di soddisfare i bisogni, ossia i desideri della "classe dei lavoratori", di soddisfare ciò che l'uomo ha in comune con gli animali. Nella rivoluzione anticomunista i bisogni, ovvero i desideri non sono stati aboliti, ma piuttosto confermati. È stata confermata anche la categoria sociale del "lavoratore". Questa categoria ha inoltre svelato una nuova componente interna: la paura della mancanza di soddisfazione. La paura della fame che a Kolyma si trovava in primo piano, nella vita quotidiana delle società comuniste si trovava nell'ombra, ciò però non vuole dire che operasse con una forza minore. Il prezzo che il lavoratore doveva pagare per il pane era sempre più grande. Comprendevo non solo un equivalente di danaro, ma anzitutto il non-equivalente della libertà. Le autorità governavano sfruttando il fatto di essere l'unico proprietario dei mezzi di produzione e l'unico dispensatore di posti di lavoro. Chi si ribellava, poteva perdere il lavoro. Chi perdeva il lavoro, scendeva al di sotto della categoria dell'"uomo di lavoro". Alla fine, mantenere questa categoria era nell'interesse del lavoratore. Il lavoratore po-

44 K. Marx, „Manoscritti economico-filosofici del 1844”, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 117–118.

teva lottare per le migliori condizioni di vita, però non poteva trasgredire i principi del sistema che l'aveva fatto diventare un lavoratore. Accettava il detto: "il socialismo – sì, le deviazioni – no"⁴⁵. Non era in grado di uscire al di fuori dall'orizzonte di quel detto. Il limite creava la paura che "sarebbe potuto andare ancora peggio". Nonostante ciò, quando il comunismo è crollato, la paura è rimasta e si è fatta sentire la nostalgia del passato.

Tante volte è stato scritto che il principio secondo il quale "l'essere determina la coscienza" non esprime la verità dell'uomo. Comunque, il comunismo ha dimostrato che così si può credere e allora chiunque ci creda, diventa una viva incarnazione di quel principio.

Desiderare i desideri altrui cioè la controversia sul potere

La piena verità sulla natura della corporeità non si manifesta nella relazione della persona con le cose, ma nella relazione con un altro uomo. È lì che il desiderio mostra la sua dimensione drammatica. Tra le tensioni e i conflitti di tale relazione, acquistano significato le qualità individuali delle persone. Diventano importanti: sesso, bellezza, età, qualità di temperamento, tratti di carattere, istruzione, ricchezza o povertà, luogo di nascita, provenienza, nazionalità, ecc. La corporeità non si chiude più nel circolo vizioso della cura per la sopravvivenza, al contrario, si apre ad una comunità. Diventa una corporeità tra le altre corporeità. Fin dall'inizio vive collocata nello spazio di una tradizione che guida la sua autocomprensione. Si ritrova oppure si perde nei simboli di Adamo ed Eva, di Abramo, di Edipo, di Cristo, ecc. Alla luce di questi simboli, si rivela che ogni individuale dramma del corpo è un dramma secondario – "riflesso" – rispetto ai loro dramma. Tuttavia, ciò non significa affatto che l'uomo, vivendo il proprio dramma, abbia la consapevolezza della ripetizione. Al contrario, lo vive come se fosse il suo unico protagonista. Il dramma della corporeità è pieno di sorprese.

Rimaniamo comunque al livello dei desideri.

Il desiderio, come sostenevano i greci, chiude l'uomo nel circolo vizioso: desiderio, appagamento, piacere e poi di nuovo desiderio. Un desiderio appagato fa tornare l'uomo allo stato da cui è uscito. Niente di nuovo sotto il sole. Non servono a niente i più svariati modi di soddisfare i desideri.

45 "Socjalizm – tak, wypaczenia – nie", uno slogan usato dalla "Solidarność" (Solidarietà) in Polonia dal 1980 fino alla fine degli anni 90. (NdT).

I desideri sono governati del tutto dall'attrazione per il passato. La crescita del corpo consegue dalla soddisfazione della fame e avviene al di fuori della diretta coscienza della corporeità. È simile nel concepimento di una nuova vita. I desideri illudono l'uomo circa la loro natura. Presi in sé stessi tendono solo a ripristinare lo stato iniziale e qualora succeda qualcosa di nuovo, si sentono "sorpresi".

C'è un po' di imprecisione nell'ambito della terminologia stessa. In lingua polacca si dice: "pożądanie" e "popęd", ("desiderio" e "pulsione"). Il "desiderio" ha una sfumatura assiologica negativa, indica ciò che nell'uomo è comune con gli animali, che limita la volontà dell'uomo sottomettendolo alle forze esterne. È molto difficile liberarsi dalla costrizione di soddisfarlo. Farlo, alla fine significherebbe condannarsi alla morte. Non è così nel caso delle pulsioni. La "pulsione" è più mite nell'agire, più facile da dominare, più o meno passeggera. A volte si tratta di una "voglia", uno "sfizio" o un'intenzione che sfiora l'immaginazione. Comunque i limiti non sono chiari. Le "pulsioni" sono una sorta di "sensori" dei desideri, sono come le prime gocce di pioggia che annunciano un diluvio.

Come ho già menzionato, la distinzione tra il desiderio diretto verso le cose e il desiderio diretto verso un altro, si è trovata alla base della visione hegeliana della coscienza e della sua storia. Vi ha acquisito un senso particolare. Il desiderio è diventato la forza principale che governa la "coscienza", prima che essa maturi alla ragione. La coscienza si accresce dicendo "no" al desiderio. In ogni modo, il desiderio una volta negato, rinasce in continuazione. Hegel lo riconosce piuttosto facilmente, prima nella paura della morte e poi nel servizio e nel lavoro di un servo, nei dubbi e nelle disperazioni di uno scettico, nei dolori di una "coscienza infelice". Ogniqualevolta davanti all'uomo si presenta la prospettiva di ritorno in un "paradiso perduto", si fa sentire il circolo vizioso dei desideri. Soltanto la ragione è capace di spezzare quel circolo fatale, introducendo nel suo interno la speranza.

Che cosa caratterizza il desiderio al livello della relazione con un altro? Commentando il testo di Hegel, Alexandre Kojève usa una formula che non sono riuscito a trovare in Hegel, ma che rispecchia bene il suo pensiero: desiderare un altro vuol dire "desiderare i suoi desideri"⁴⁶. Il desiderio rivolto

46 Una sintesi di A. Kojève della verbosità della sezione IV della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. «Desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. Desiderare il desiderio di un altro è dunque, in ultima analisi, desiderare che il valore che io sono o che io 'rappresento' sia il valore desiderato da quest'altro: voglio che egli 'riconosca' il mio valore come suo valore, voglio che egli mi 'riconosca' come un valore autonomo. Detto altrimenti,

ad un altro “sa” del suo oggetto più del desiderio rivolto agli oggetti. La fame “sa” del pane, solo che bisogna mangiarlo. Il desiderio dei desideri altrui “sa” che anche l’altro desidera. Quando un giovane ragazzo sorride ad una giovane ragazza, “sa” di soddisfare le sue aspettative. “Cogliere i desideri”, ecco il punto di partenza di un nuovo desiderio. Non distruggerli, ma riempirli. Con che cosa? Con se stesso.

Hai fame? Permettimi di nutrirti. Hai sete? Permettimi di darti da bere. Io, e soltanto io, voglio soddisfare i tuoi desideri. Perché? Perché tu sei mio. Il desiderio dei desideri altrui porta con sé la scoperta di un nuovo significato della parola “mio”.

Alla base della concezione di Hegel c’è un presupposto che può essere sottoposto alla critica, ma che si rivela molto prezioso nelle sue conseguenze. In genere quando si parla dei desideri si ha in mente la sfera dell’erotismo, il *ta aphrodisia* dei greci. Hegel intanto non dice quasi niente dell’erotismo, dell’erotismo dei desideri. Per Hegel nei desideri è importante il potere. Desiderare i desideri altrui, significa stabilire un certo tipo di potere dell’uomo sull’uomo. Per poter stabilire quel tipo di potere, basta supporre che l’altro abbia bisogno di cibo. L’esistenza degli altri desideri non deve essere considerata. Soprattutto perché l’erotismo, come dicono i commenti al mito di Antigone, può svolgere un ruolo distruttivo nei confronti del potere. Così la questione dei desideri diventa una questione di lotta per il potere.

Che cosa deve sapere un desiderio per poter dominare un altro desiderio? Deve riconoscere in esso la propria paura della morte. Così come io ho bisogno del cibo, così ne ha bisogno anche un altro desiderio. Sotto un certo aspetto, due autoconoscenze desiderose sono uguali. Al contempo però non sono uguali. Il desiderio di una delle autoconoscenze cresce al di sopra del desiderio dell’altra: una vuole solo mangiare, l’altra invece vuole qualcosa di più, vuole dominare. Hegel dice: vuole il “riconoscimento”, e da quel momento la parola “riconoscimento” apparirà ad ogni nuovo livello di coscienza. Il “riconoscimento” è il primo elemento della ragione che entra nello spazio dei desideri. Cercando il riconoscimento, il desiderio giunge all’apice delle sue possibilità. Quell’atto non è estraneo nemmeno al mondo degli animali. Anche lì il capobranco gode del “riconoscimento” degli altri.

ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore [...] della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di ‘riconoscimento’» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all’École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, Adelphi, Milano 1996, p. 21). Per la bibliografia al riguardo e una breve analisi dei filosofi e psicologi del “desiderio dei desideri” cfr. A. Nicolini “Il desiderio dell’altro. Note a partire da Kojève”, in *Filosofia e teologia*, Aprile 2014 NdT).

La tendenza al dominio è essenzialmente una tendenza desiderosa. Non è così che qualcuno voglia solo mangiare, e qualcun altro voglia solo dominare. Chi vuole mangiare, vuole anche dominare. Per questo Hegel parla di una “lotta”. Due coscienze guidate dal desiderio devono “iniziare a lottare”⁴⁷. E deve essere una lotta fino alla fine, cioè una lotta per la vita o la morte, come talvolta si vede nel mondo degli animali. Però dall’altro lato, non può portare alla morte, perché la posta in gioco è il “riconoscimento”. Un nemico ucciso è un segno di rifiuto di riconoscimento, un nemico sconfitto che diventa un servitore è una manifestazione vivente del mio dominio.

La lotta dei desideri si svolge in uno specifico “spazio del senso”. Un desiderio conosce il segreto dell’altro desiderio. È “astuto”⁴⁸. Propone all’altro desiderio qualcosa che ha le apparenze della giustizia: tu mi darai qualcosa e io ti darò qualcos’altro. E se non lo accetti, perirai. Il desiderio minaccia vendetta. La vendetta è il senso fondamentale sul quale si costruisce tutta la logica dei desideri. Ed è anche una fondamentale verità della corporeità, alla quale ci possono portare i desideri.

Il desiderio della vendetta

San Paolo Apostolo scrisse: «nelle mie membra vedo un’altra legge»⁴⁹. I greci, se crediamo a Michel Foucault, ritenevano che l’elemento più basso che abita nell’uomo, ed è in comune con gli animali, non è un elemento “estraneo”. La controversia con sé stesso, che portava avanti il protagonista dell’etica di Aristotele, non era una controversia con qualcosa di estraneo. Non poteva essere trattato come estraneo quello che era “più basso” nell’uomo. Alla fine, “più basso” significa “destinato all’ascolto”.

È significativa anche la parola: “legge”. Non è un essere ad essere in controversia con un altro essere, nemmeno una parte con il tutto, la controversia nasce dalla sottomissione ad una “legge” diversa da quella divina. In cosa consiste quella “legge”?

47 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 279–283 (NdT).

48 Un possibile riferimento all’“astuzia del concetto” (*List des Begriffes*): «[...] L’astuzia del concetto, di pigliar un esserci da questo lato, da cui la sua qualità non sembra venire in giuoco, – cioè fino al punto che l’ingrandimento di uno Stato, di un patrimonio, etc., ingrandimento che porterà alla sfortuna dello Stato o del possessore, appare anzi sulle prime come la fortuna di quelli» (G. W. F. Hegel, *Scienze della logica*, vol.1, Editori Laterza, Roma-Bari 2004, p. 375; NdT).

49 *Rom* 7, 23 (NdT).

La legge del desiderio è una “legge della vendetta”. La vendetta ha due aspetti: passivo ed attivo. La parte passiva della vendetta è colma della consapevolezza di un danno, del dolore di una consapevolezza che ha subito il danno. L'uomo a cui hanno fatto del male è convinto che qualcosa in lui è stato distrutto. Tuttavia, non resta passivo. Alla distruzione che l'ha colpito, risponde direttamente: con la distruzione dell'altro, o indirettamente: con la distruzione della sua proprietà. La vendetta si muove nel cerchio dei desideri: danno subito, bisogno della vendetta, estasi della soddisfazione, danno arrecato.

Solo un essere corporeo è capace di vendetta. Un demone non agisce secondo il principio della vendetta. La regola delle sue azioni è il puro odio del bene. Il demone non porta in sé la consapevolezza di un danno subito. Lui stesso ha scelto la sua sorte. Il suo compito è dire “no” a tutto ciò che porta su di sé la traccia di un qualsiasi “sì”. In questo modo, il demone vorrebbe “costringere” Dio a vendicarsi. Ciò però non è possibile nel caso di un Dio spirituale, è possibile solo nel caso di un Dio incarnato. Un Dio incarnato subisce continuamente un danno. Vive nell'orizzonte della corporeità. Vuol dire: nell'orizzonte di una costante tentazione di vendetta.

È la vendetta a dettare a colui che ha subito un male, la direttiva secondo cui agire: “se tu non sei felice, allora nessuno ha diritto alla felicità”. Questa regola significa il bisogno di “uguagliare verso il basso”. La “legge del corpo” si differenzia dalla “legge dello spirito” in quanto la prima vuole ripartire equamente l'infelicità, mentre la seconda ripartisce la felicità. Il principio della vendetta parodia il principio della giustizia, e così ad un torto risponde con un torto. Come nel codice di Hammurabi: “se qualcuno uccide tuo figlio, anche tu uccidi suo figlio”. Qualcosa di simile si ripete nel comunismo. L'abolizione della proprietà privata si presenta come la riparazione di un torto storico, come un pareggio dei conti per i peccati delle generazioni che da tempo riposano nelle tombe. La povertà equamente divisa diventa l'ideale secondo cui agire. Nel periodo della Grande Rivoluzione [Francesese] il potere regale diventò il simbolo del torto. Non c'è bisogno di chiedere quali crimini ha commesso, perché esso stesso è già un crimine. In quasi tutte le rivoluzioni comuniste del nostro secolo⁵⁰ si ripeteva sempre la stessa cosa: si riconosceva la colpa di un uomo in base alle sue mani. Le mani screpolate e rovinate significavano qualcuno che ha subito un torto, invece le mani curate indicavano colui che ha fatto un torto. La coscienza di un torto era la condizione della rivoluzione.

50 *Spór o istnienie człowieka* è stato pubblicato nel 1998, l'autore si riferisce al XX secolo (NdT).

Nel bisogno della vendetta occorre distinguere due aspetti: aspetto conoscitivo e aspetto morale.

Quando un bambino colpito, al colpo risponde con un colpo, o quando i genitori danno le botte al bambino che a sua volta ha fatto male ad un altro bambino, si potrebbe trattare solo di un tentativo di far capire a colui che ha fatto male “come ha fatto male”. Perché forse lui non lo sa. Le esperienze e le sensazioni del corpo altrui non sono le esperienze e le sensazioni del proprio corpo. Rispondendo ad un colpo con un colpo, cerchiamo di allargare la sua conoscenza del corpo dell'altro. Il presupposto di un tale “allargamento” è il cambio dei “punti di vista”: l'altro prende il “mio posto” e io prendo il “suo posto”. L'orizzonte del consenso è il riconoscimento che effettivamente i nostri corpi sono uguali. Allora la vendetta svolge un ruolo positivo, in quanto apre la prospettiva per il principio di giustizia. Senza sapere che abbiamo effettivamente “i corpi uguali”, e quindi che ugualmente ci tormentano la fame, il caldo o la stanchezza, l'applicazione del principio di giustizia non sarebbe possibile.

Comunque, il principio di vendetta ha anche un suo aspetto morale. Per cui diventa una finestra attraverso la quale emergono in superficie i fiumi delle emozioni “vendicative”. La consapevolezza di un torto s'intreccia con la consapevolezza della propria innocenza e con la consapevolezza di un male generale di questo mondo. Nasce una spirale di associazioni: più è grande un torto, più grande è l'innocenza; più è grande l'innocenza, più grande è il torto. Il “mondo” è di per sé crudele e “colpevole”, ed è per questo che merita una vendetta che annienta. Non ha una grande importanza se la vittima della vendetta è un uomo innocente o colui che ha fatto il torto. La vendetta emerge da una generale “rabbia verso il mondo”, una rabbia che “non dà tempo” per stabilire le differenze.

Alla base di una vendicativa “rabbia verso il mondo” troviamo le forze oscure che in modo simbolico rappresentano la figura del marquis de Sade. Il suo sadismo si presenta sotto il segno della “liberazione”. Il corpo si “libera” da ogni dominio e prende la via della ricerca del piacere per il piacere stesso. Il piacere si trasforma in godimento e il godimento diventa un godimento riflessivo. Vuol dire che esso è non solo un godimento ricercato, ma anche un godimento di protesta contro tutto quello che non ne fa parte. In quel godimento, che al contempo è un dolore, il corpo trova la conferma del suo “diritto di esistere”.

Considerando il significato e il ruolo di de Sade nella storia della cultura europea, Reinhart Koselleck scriveva:

“ De Sade non prestava attenzione all'uomo così, come egli empiricamente è, né a quello che avrebbe dovuto essere per natura, e nemmeno a quello che egli intendeva essere, sebbene De Sade, come nessun altro, nella sua critica dell'ideologia, fosse in grado di invalidare la scienza morale e i postulati di virtù. La sua attenzione si concentrava veramente sull'uomo che egli, uomo, poteva essere. Era un uomo che esauriva le sue possibilità e tutte le riserve delle sue potenze sensuali al di là del bene e del male per interpretare il godimento riflessivo portando all'estremo le sue capacità di massima eccitazione. Il fatto che da qua emerga la conoscenza della patologia sessuale è solo uno dei risultati. La teoria di de Sade va oltre. La sua anarchia supportata antropologicamente termina con un sistema totalitario⁵¹

Proviamo a riassumere.

La corporeità, osservata attraverso il prisma dei desideri, ci mostra una contraddizione interiore: la corporeità “vuole essere” qualcosa in più di una semplice corporeità. La corporeità pretende di essere determinata attraverso un “significato”. Non le basta di essere quello che è, “vuole” anche “significare”. Nella sua tendenza ad avere un “significato”, la corporeità è “plurivoca”. Platone riteneva che il corpo fosse una prigioniera per l'anima. Riferendoci a Platone, possiamo dire che quella “prigioniera” non desidera altro che “essere una prigioniera”, perché essendo una “prigioniera dell'anima”, viene elevata ad un nuovo livello dell'essere.

51 R. Koselleck, “Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz”, in T. Rendtorff (a cura di), *Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1982, pp. 256–271, qui: p. 267 (la traduzione dalla traduzione polacca di J. Tischner).



Capitolo III

Il tempo del corpo — il tempo dell'uomo

La filosofia costantemente commette un peccato cardinale riguardo al corpo: non vuole tenere presenti le differenze tra la donna e l'uomo, tra il bambino, il giovane e il vecchio. Non le interessa il tempo che scorre attraverso il corpo. La filosofia vuole trasportare il corpo umano nell'eternità. E non si fa differenza se parliamo della filosofia materialista, idealista oppure del pragmatismo americano.

Cerchiamo il segreto del corpo nel tempo del corpo. Il tempo non è una realtà esteriore al corpo, scorre attraverso esso e vi lascia la traccia della sua presenza. Il tempo corporeo inizia nel momento del concepimento e termina nel momento della morte. Tra il concepimento e la morte l'uomo attraversa la fanciullezza, la giovinezza, la maturità e la vecchiaia. Non è possibile stabilire gli esatti confini tra le fasi della vita. Esse scorrono una dopo l'altra. E non si può neppure stabilire con precisione quali esperienze nei tempi della fanciullezza avranno buona o cattiva influenza sui successivi comportamenti dell'uomo. Nella maggioranza delle culture, se non in tutte, il più importante evento del tempo del corpo è la costituzione della famiglia. La famiglia — la maternità e la paternità — risulta essere un punto di svolta nella ricerca della verità del corpo.

Come definire in modo più adeguato la natura del tempo del corpo? In-dubbiamente, non si possono tralasciare i periodi della vita elencati in precedenza: la fanciullezza, la vecchiaia, ecc. Tuttavia, è necessario andare più in profondità. Ogni periodo della vita pone davanti all'uomo certi valori "da vivere" e gli nega gli altri. Pertanto, si può tentare una descrizione dettagliata di ogni singolo periodo della vita, in base a tipici valori che offre all'uomo il tempo che egli vive. Il primo periodo, la fanciullezza, è un periodo di divertimento. Al divertimento si aggiunge il gioco che caratterizza soprattutto il tempo della giovinezza¹. La giovinezza termina quando arriva il tempo della serietà e della responsabilità, legati solitamente alla costituzione della famiglia. E infine la vecchiaia, nella quale si fa presente la stanchezza del corpo, dalla sua profondità emerge la prospettiva della fine.

Il tempo del corpo non è uno tempo matematico, non potendo isolare con precisi confini i singoli periodi della vita. Non si può indicare alcun preciso confine tra i singoli periodi della vita. Comunque l'uomo può, in qualche modo, incidere sulla percezione dei valori e chiudere un occhio sul tempo del suo corpo: può allungare la giovinezza o anticipare la vecchiaia. Mitologia e arte greca sottolinearono anzitutto il valore del tempo della giovinezza, in cui doveva emergere la piena verità sul corpo. La pista dei Greci fu seguita da Nietzsche. Si possono indicare tanti esempi dal campo dell'arte dov'è proprio la corporeità dei bambini ad esprimere l'esatta verità del corpo. Invece gli esistenzialisti, che guardavano il corpo nella prospettiva della morte, hanno accelerato la consapevolezza della vecchiaia. Tuttavia, per comprendere in modo adeguato tutte le prospettive che apre il tempo del corpo, non si può omettere nessun periodo e nessun modo di vivere i valori.

Bisogna menzionare ancora una cosa: il dramma della corporeità non è il dramma di un corpo solitario, separato dagli altri esseri corporei, in particolare dagli uomini. Il corpo vive accanto ad un altro corpo, tocca un altro corpo, si diverte insieme a lui, scherza e gioca, ama, procrea, partorisce e infine muore. Il corpo promette la felicità, però può anche uccidere. Il corpo apre davanti ad un essere corporeo la prospettiva dialogica. Se non fosse per

¹ L'Autore usa termini: *zabawa* e *gra*, di cui significati pur essendo diversi, si incrociano in modo complesso. *Zabawa* corrisponde all'italiano "gioco" ad esempio nell'espressione: "gioco del nascondino", mentre *gra* corrisponde al "gioco" nell'espressione "gioco di poker". *Zabawa* in polacco significa anche il divertimento, lo spasso. Tischner usa il termine *zabawa* nel senso di gioco d'infanzia, gioco di bambini e nel senso generico di divertimento, per cui il termine *zabawa* verrà tradotto come "il divertimento" e *gra* come "il gioco". Il contesto delle riflessioni di Tischner permette di distinguere le due sfumature di significato con una chiarezza sufficiente. La traduzione tedesca del libro usa i termini: *Verspieltheit* e *Spiel* (cfr., rispettivamente, J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 122 e J. Tischner, *Der Streit...*, cit., p. 130; NdT).

il corpo, il dialogo non sarebbe possibile. Nemmeno la parola può esistere senza l'incarnazione. La dimensione dialogica della corporeità, similmente alla dimensione temporale, è sfuggita all'attenzione dei filosofi.

Il divertimento

La differenza tra il divertimento e il gioco proviene dalla presenza o dall'assenza delle regole. Il divertimento si svolge in modo spontaneo, da sé, senza regole imposte in anticipo. Il gioco, invece, è costituito da varie attività ordinate secondo le esterne "regole del gioco". Per il gioco è indispensabile la forma, però la forma è ciò che ostacola il divertimento. Il divertimento vuole essere una pura espressione, senza tenere conto delle circostanze, invece il gioco è un'espressione dotata di forma. Per questo il gioco non gioisce del mondo che trova, bensì gli dà un nuovo senso; il gioco crea le "scacchiere", le "carte da gioco", trasformando l'uomo in "giocatore". Mentre l'elemento del divertimento è pura fantasia, immaginazione senza alcun limite, l'elemento del gioco è un mondo di sensi, significati e valori accuratamente ordinati.

Il divertimento è una caratteristica della giovinezza. Solo con lo sforzo può essere conciliato con la serietà dell'età adulta. Tuttavia, ciò non significa che la dimensione del divertimento abbandoni l'uomo insieme alla giovinezza. Essa persiste nell'uomo fino alla fine, anche se viene soffocata da altre assiologie. Il divertimento è l'espressione di una pura gioia di vita. La gioia s'esprime con il sorriso, la danza, il salto in alto – come se all'uomo avessero dato le ali. Il divertimento non ha bisogno di testimoni per iniziare, ma ciò non significa che voglia rimanere in solitudine. Al contrario, il divertimento tende alla comunicazione; vuole che si divertano tutti. Il divertimento crea una comunità spontanea. Benché la dimensione del divertimento permanga nell'uomo fino alla fine della vita, il divertimento stesso ha una durata piuttosto breve, breve così com'è breve la gioia dell'uomo.

Hegel intravedeva nel divertimento l'inizio dell'arte greca. «Abbiamo detto come sorgano, già in tempi remoti, i giuochi, in cui gli uomini si educano attraverso la destrezza fisica con la lotta, la corsa il lancio del giavellotto e del disco, e come vi si aggiungano il canto e la danza. Così l'uomo è la più antica opera d'arte, più antica delle statue degli dei, tratte dalla pietra o da altra materia. I Greci hanno elaborato i loro corpi facendone belle figure e strumenti, non per compiere qualcosa, ma perché fosse così dimostrata l'abilità per se

stessa. Il loro interesse era quello di manifestare la libertà. Questo dimostrare ed onorare è un antichissimo interesse dei Greci»².

La lingua tedesca non distingue chiaramente il divertimento dal gioco. Hegel cita esempi di divertimento che ormai sono diventati giochi, come ad esempio la lotta di Achille; menziona la danza, in cui il gioco è ancora dominato dal divertimento. Afferma che nel divertimento l'uomo mostra se stesso. Ciò però non significa che questo sia lo scopo del gioco fin dall'inizio. Quando l'uomo si rivolge all'altro, non lo fa per rivelare la verità su se stesso, bensì per attirare l'altro nella partecipazione, nel gioco comune. Come esempio si può indicare l'invito a ballare.

Che cos'è la danza? La danza è un particolare tipo di "imitazione": un'"imitazione" della musica attraverso il movimento. La danza non è un semplice riflesso dalla musica, non è una sua eco, è una creativa trasformazione nella quale elementi del tutto diversi entrano in armonia. La danza presuppone la partecipazione. La partecipazione inizia al livello del ritmo e il più delle volte rimane su quel livello. Vivere insieme il ritmo della musica crea un elemento insieme di persone, un insieme che può fare a meno delle parole. Coloro che ballano sono "insieme", uniti dalla stessa musica; hanno la consapevolezza dell'armonia. I pitagorici insegnavano che il mondo è costruito sull'"armonia". Si riferivano all'armonia dei numeri. E l'armonia dei numeri è l'espressione dell'armonia della musica, un'armonia delle sfere. Pertanto, si può affermare che il mondo non è tanto "calcolabile", ma piuttosto "suonato". Gli enti che ci circondano sono delle rappresentazioni visive dei suoni. Nella prospettiva pitagorica, la danza assume un significato metafisico: la partecipazione nella musica ci apre la via alla partecipazione nell'armonia dell'essere. O diversamente: solo colui che è capace di ballare può comprendere il mistero dell'esistenza.

Dal valore che l'uomo attribuisce al divertimento e alla danza deriva il valore del periodo "danzante" della vita umana. La giovinezza è grande della grandezza della danza che permette di partecipare al mistero dell'esistenza.

Il gioco

Quando il divertimento diventa gioco? Quando la viva spontaneità si sottopone ad una regola esterna che determina lo scopo del divertimento. Il di-

² G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 3, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 57-58.

vertimento è fondamentalmente privo di scopo — lo scopo del divertimento è il divertimento stesso. Diversamente nel gioco — lo scopo del gioco è il premio. Una regola esterna determina l’inizio del gioco, il suo svolgimento e la fine. Determina soprattutto i modi di comportamento dei partecipanti al gioco; la regola trasforma l’uomo che si diverte nell’uomo che gioca — il “giocatore”. Tuttavia, in questa trasformazione non si deve cercare alcuna “oppressione della libertà”. In fin dei conti, nessuno deve partecipare al gioco. A tal proposito, si rivela molto istruttiva l’osservazione dei divertimenti nei bambini, dove un divertimento, senza grandi resistenze, riceve le regole e diventa un gioco. Infine è possibile ipotizzare che il passaggio dal divertimento al gioco segna il passaggio dal periodo della fanciullezza al periodo della giovinezza. Proprio a partire dal gioco, nell’uomo inizia a svilupparsi il senso di responsabilità. La prima responsabilità è la responsabilità per lo svolgimento del gioco.

Il gioco si svolge sempre in un determinato campo semantico. Il gioco ha bisogno di uno stadio o un tavolo, una palla da gioco o delle carte, una scacchiera o un dado. Lo spazio perde il suo carattere naturale e ottiene un nuovo destino. Nel campo del gioco non esistono più gli oggetti del desiderio come il pane, l’acqua o un giaciglio. Il loro posto lo prendono gli strumenti del gioco. Il nuovo significato degli oggetti è un significato condiviso da tutti i partecipanti del gioco. In pratica, si tratta di un mondo basato sulla convenzione. Proprio per questo le regole del gioco si differenziano dai principi morali o dai principi della legge: esse risultano da un accordo e non vogliono che sia diversamente. Uniscono i giocatori perché loro stessi hanno deciso così. I principi della legge e i principi d’etica cercano una legittimazione più profonda.

Sorge la domanda: fino a che punto si può estendere la categoria del gioco? Si può parlare di “gioco politico”, “gioco economico”, “gioco amoroso”, “gioco etico” “gioco per la salvezza”? Sembra che con un’estensione del genere abbiamo a che fare con il pragmatismo.

Il pragmatismo

Il pragmatismo ha una storia lunga. Limitiamoci ad una delle sue ultime fasi, rappresentata da Richard Rorty. In primo luogo il pragmatismo sottopone alla critica le precedenti proposte filosofiche. Leggiamo:

“ Né i classici del pragmatismo né i neopragmatisti credevano che esistesse qualcosa come l'essenza reale delle cose. Ecco perché volevano sostituire la differenza tra fenomeno e realtà con descrizioni più o meno vantaggiosi del mondo e di noi stessi. Quando è stato chiesto 'in che senso vantaggiose?', non avevano altro da dire che 'vantaggiose per creare un futuro migliore'. Quando gli veniva chiesto: 'migliore, ma secondo quali criteri?', non erano in grado di dare una risposta dettagliata, proprio come i primi mammiferi non potevano dire perché abbiano una migliore possibilità di sopravvivenza rispetto ai dinosauri in via di estinzione. I pragmatisti potevano solo dare una risposta generale, vale a dire 'migliore' in quanto la risposta abbracciava più idee su ciò che era buono e meno su ciò che era cattivo. E alla domanda: 'cosa pensi sia davvero buono?', i pragmatisti potevano rispondere con Whitman: 'diversità e libertà', o con Dewey: 'crescita'. 'Proprio la crescita, ha detto Dewey, 'è l'unico obiettivo morale'³.

Il mondo del pragmatismo diventa un mondo del gioco. Non è importante quali caratteristiche abbiano le cose al di là del gioco; sono importanti le caratteristiche delle cose nel gioco. Nel gioco scompare la differenza tra la cosa in sé e la sua manifestazione. La stessa sorte, lo svanire, tocca le altre distinzioni dell'ontologia classica. Svanisce la

“ dualità tra essenza e accidente, sostanza e proprietà, fenomeno e realtà. I pragmatisti hanno cercato di sostituire l'immagine del mondo, creata con l'aiuto di queste coppie di termini opposti greci, con l'immagine di un flusso di relazioni in costante mutamento – relazioni che non si verificano tra membri fissi, ma tra relazioni. Ho sottolineato gli effetti di tale pan-relativismo nella prima lezione: ci permette di annientare le differenze tra soggetto e oggetto, cioè tra quegli elementi della conoscenza umana che sono guidati dallo spirito e quelli che provengono dal mondo; in questo modo rimuoviamo la teoria della verità come conformità con la realtà⁴.

La definizione classica della verità è stata respinta, perché non vi è più una realtà obbiettiva a cui dovrebbe attenersi. Ogni realtà è una realtà definita dal gioco. Il nuovo pragmatismo si differenzia dal classico in quanto segue la con-

3 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. IWM-Vorlesung zur modernen Philosophie*, Passagen Verlag, Wien 1994, pp. 16–17; (la traduzione dalla traduzione polacca di J. Tischner).

4 Ivi, pp. 27–28.

cezione dei giochi linguistici¹, formulata da Wittgenstein. Non vi è il mondo al di fuori del mondo del linguaggio, e il linguaggio è il “gioco” fondamentale. Così tutto il nostro mondo è un mondo costituito dal gioco. Naturalmente, non si può evitare la domanda sullo scopo del gioco. Tuttavia le risposte non sono univoche. Rorty cita Dewey che parla di una “crescita”: grazie al gioco è possibile lo “sviluppo”, la “crescita”. Si riferisce anche a Darwin e parla di un “migliore adattamento alle condizioni della vita”. Inoltre indica un qualche “premio”, un successo politico o economico. Eppure a volte si può avere l'impressione che, per il pragmatismo, più del premio conti il gioco stesso. Giochiamo, perché “il gioco porta la libertà”. Abbandoniamo il mondo di una “natura fredda”, in cui fin dall'inizio ci sentivamo estranei, ed entriamo in un mondo che noi stessi abbiamo creato.

Sul pragmatismo furono scritti tanti commenti critici. Non c'è bisogno di ripeterli tutti. Piuttosto, guardiamoli attraverso il prisma della filosofia del dramma.

Occorre sottolineare una questione: la nozione del gioco è profondamente radicata nell'esperienza del dramma. Partecipare al dramma vuol dire in un certo senso “giocare”, recitare un ruolo². Dunque, mentre nel pragmatismo tutto è un gioco, nel dramma “recitare (giocare) un ruolo” non annienta la realtà al di fuori del ruolo. Questo è evidente nel caso di un attore a teatro, però sembra meno ovvio nel caso di reali “ruoli della vita”. Quando qualcuno è un padre o una madre, lo è senza alcuna riserva. Di norma, in questi casi non si dice che qualcuno “recita un ruolo”, bensì che egli “è”. Tuttavia, nemmeno qui c'è una piena identità; benché venga mantenuta una certa distanza. L'uomo è solitamente convinto che ciò che egli è risulta dalla coincidenza delle circostanze e dalla libera scelta, che avrebbero potute essere diverse da come sono state. Edipo avrebbe potuto non essere l'Edipo che conosciamo, lo stesso riguarda Antigone, Amleto, ecc. Il concetto heideggeriano di “essere gettato nel mondo” rende bene la distanza che ogni uomo prova verso se stesso e verso il mondo che lo circonda. L'uomo viene “gettato” come un sasso nell'acqua. È possibile immaginare un'altra acqua, un altro posto, un altro tempo del lancio. Si può persino immaginare una vita senza gioco.

Nel pragmatismo il gioco annienta il mondo esistente al di fuori del gioco. Nel dramma è diverso: il gioco pone le aspettative davanti al mondo e soprattutto davanti all'uomo, ma non li annienta. Il gioco esige il coraggio, la capacità di prevedere le mosse e intraprendere il rischio. Il gioco crea ten-

1 Cfr. anzitutto L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009 (NdT).

2 In polacco “grać” (giocare) si riferisce all'attore che recita sul palco, interpreta un ruolo (NdT).

sione tra le esigenze della natura e le esigenze del gioco. Si tratta anzitutto della tensione tra i desideri e i calcoli. Chi gioca si condanna a notti insonni, diventa nervoso, si trova davanti a problemi psichiatrici, soprattutto davanti al problema della propria identità. Anche la natura protesta contro la trasformazione in “campo da gioco”, o in “strumento” del gioco. Gli attuali problemi dell’ecologia dimostrano che il mondo dell’uomo è qualcosa di più di un semplice mondo del gioco. In tutto ciò non si possono tralasciare le domande sullo scopo del gioco. Per il pragmatismo conta anzitutto la vittoria. Quale vittoria? È possibile cancellare la differenza tra la vittoria della mafia e la vittoria della polizia? Nel dramma classico tale differenza è importante fin dall’inizio. In realtà, lo scopo di ogni dramma è “srotolare la matassa del mistero” e mostrare la “verità” sull’uomo. Portare alla luce le tensioni che si verificano tra le esigenze del gioco e le esigenze della realtà, che si trovano alle radici del gioco, appartiene al lato conoscitivo del dramma classico.

Il carattere limitato del pensiero pragmatista diventa particolarmente evidente nel caso dell’etica. Che cos’è l’etica in questa prospettiva? Rorty riduce la questione alla seguente situazione:

“ l’obbligo morale non ha altra natura e nessun altro principio che tradizione, abitudine e costumi. La moralità è semplicemente un’usanza nuova e controversa. Il tipo di dovere che sentiamo quando usiamo la parola ‘morale’ non è altro che il bisogno particolare che sentiamo di agire in un modo che è relativamente diffidente e non ancora provato, in un modo che può comportare imprevisti ed effetti pericolosi. La nostra sensazione che la prudenza sarebbe in queste circostanze non eroica, e la morale eroica, si riduce all’idea che seguire le soluzioni che non sono state provate è più pericoloso, più rischioso che seguire la strada dell’azione naturale³.

Basandoci sulla suddetta caratteristica della morale, abbiamo il pieno diritto di affermare dire che l’assassinio compiuto da Raskolnikov in *Delitto e castigo* di Dostoevskij fu un atto pienamente “morale”. Giacché si trattava di un’azione basata sulla “mancanza di fiducia”, un’azione “non ancora sperimentata” ed a suo modo “eroica”. Perché Raskolnikov perse il suo gioco? Un pragmatico non l’avrebbe perso. La concezione di etica di Rorty mostra con chiarezza il significato della categoria del gioco adoperata: si tratta di un gioco senza il senso di responsabilità, un gioco che caratterizza la tappa fanciullesca della vita. La responsabilità è stata ridotta alla “lealtà” nei confronti

3 R. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, cit., p. 73.

delle regole del gioco. Quando i giovani giocano al pallone, vige la regola del *fair play*. Chi non la rispetta viene espulso dal campo. Ecco tutto il dramma della responsabilità.

Ovviamente, di fronte alla nozione pragmatista del gioco, si possono esporre argomenti analitici e in questo modo si può protestare contro le semplificazioni apportate. Tuttavia, non credo che questo metodo possa portare ai risultati sperati, giacché il pensiero pragmatista si vanta di non aver paura delle semplificazioni. Come un giovanotto che ancora non ha subito una sconfitta e non vuole sentir parlare di Edipo, Antigone, Amleto o degli eroi dei racconti di Šalamov.

Il gioco tra la felicità e la disgrazia

Chi gioca tiene in conto la sconfitta. Ma che cos'è la sconfitta? Nel mondo in cui tutto è un gioco, la sconfitta è un equivalente della morte. Chi perde "finisce fuori dal gioco" e non è più un "giocatore". Allora chi è? È uno "sconfitto", quindi un "nessuno". Le grandi sconfitte nei grandi giochi finiscono spesso con il suicidio. È un'evidente dimostrazione di fino a che punto la realtà del gioco può diventare l'unica realtà dell'uomo.

Si dice che la giovinezza è il periodo in cui l'uomo cerca la propria identità. Se è così, allora si può dire che ovunque nella filosofia, dove abbiamo a che fare con la ricerca della propria identità, abbiamo a che fare con una più o meno evidente filosofia della giovinezza. Ho in mente innanzitutto Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard e Martin Heidegger. Tra loro tre, solo Kierkegaard parla chiaramente della giovinezza. Nietzsche e Heidegger universalizzano le loro concezioni estendendole a tutta l'"esistenza umana".

Kierkegaard è senz'altro il più perspicace⁴. Prima di tutto distingue ciò che è veramente diverso: la donna e l'uomo. Il gioco dell'uomo è uno e il gioco della donna è un altro. La loro relazione reciproca è una relazione di "seduzione". La seduzione assomiglia all'atteggiamento dell'artista verso l'opera d'arte. L'uomo, in un certo senso, "crea" la donna, ma anche la donna – sua opera d'arte – "crea" l'artista. La posta della seduzione è il possesso. La donna "si dona" all'uomo nella convinzione che donarsi è equivalente a prendere in possesso. Nel momento di felicità possono dirsi: "mio-mia". Sono se stessi

4 Tischner sviluppa le riflessioni sulla seduzione sintetizzando il pensiero di Kierkegaard e riprendendo alcune delle sue locuzioni. In tema cfr. anche J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., pp. 119–139 (NdT).

grazie a loro stessi, sono una donna e un uomo, reciprocamente completano la consapevolezza della propria identità. Le parole “mio-mia” sono giustificate nel senso che loro realmente devono l’uno all’altra ciò che sono. Si portano “nel sangue”.

Kierkegaard descrive con maestria tutte le tappe e gli aspetti del gioco della seduzione. Segue la trasformazione del valore delle cose, delle parole, delle persone. Non gli sfugge nessuna commozione, nessun dolore provato o inflitto in nome della grande vittoria. La seduzione si realizza nel chiarire di un’esperienza “estetica”. “Estetica” in due sensi: si svolge nell’elemento del bello e fa emergere dai sensi una “geniale sensibilità”. Kierkegaard parla della “genialità sensuale”⁵. Per vedere cosa sono davvero i sensi dell’uomo, bisogna coglierli nella relazione della “seduzione”, quando sono completamente dediti all’altro. L’altro è sempre “lo stesso” e allo stesso tempo sempre “altro”. Più lo si comprende più mistero c’è in lui, più lo si possiede più sfugge al possesso.

È significativo che, quando Nietzsche proclamava l’arrivo dei “nuovi filosofi”, che non avranno più doveri nei confronti della verità, al contempo affermava che il modo più appropriato di guadagnarsi i seguaci della “nuova filosofia” sarà proprio la “seduzione”⁶. Lì dove c’è il gioco, non c’è posto per la verità. Eppure devono esserci i seguaci e gli avversari del filosofo. I seguaci sono quelli “sedotti”, cioè coloro che nelle parole del filosofo-seduttore hanno trovato la propria identità.

Comunque, la seduzione deve portare ad una catastrofe. La catastrofe della seduzione è una catastrofe della giovinezza ed una catastrofe del gioco come modo di vivere la vita. Il punto della questione è che la seduzione non crea alcun legame di fedeltà. La “genialità sensuale” non arriva a quel livello dell’esistenza umana dove sono possibili gli impegni durevoli. In fin dei conti né l’artista può “avere” l’opera d’arte né l’opera d’arte può “avere” il suo artista. Le opere d’arte sono destinate ad essere ammirate da tutti. L’artista che ha creato una opera d’arte non può riposare sugli allori, bensì deve proseguire creando altre opere d’arte. Questa è la logica del bello, spingere l’artista ad andare sempre avanti. Il suo gioco non può finire. L’uomo, che nei primi momenti d’incanto sembrava un assoluto – e realmente lo era, però, si trattava di un “assoluto estetico” – dopo un po’ di tempo, si rivela al massimo una “forza che serve per creare”.

5 S. Kierkegaard, *Gli stadi erotici immediati ovvero il musicale-erotico*, in S. Kierkegaard, *Enten-El-ler*, vol. 1, Adelphi, Milano 1976, p. 35. (NdT).

6 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Oscar Mondadori, Milano 1981, pp. 9, 12–13, 45 (NdT).

Un'altra fonte della catastrofe è una specie di "menzogna" presente nel gioco estetico. Non è possibile indicare alcun'impressione, esperienza o sentimento che chiaramente indicherebbe lo scopo naturale di questo gioco. L'estetica non svela la prospettiva della maternità e della paternità. Tale prospettiva arriva al massimo dall'esterno come una conoscenza teoretica. Paragonando ciò che si vive con ciò che si sa sul nascosto significato del vivere, si può arrivare alla conclusione che la natura prepara una trappola per i giovani. Gli uomini, ciechi alla realtà della questione, diventano padri e le donne madri, "per caso".

Kierkegaard guarda coloro che hanno perso nel gioco della seduzione. Comprendiamo il dramma attraverso la sua conclusione. La perdita nel gioco è una delle forme della morte. Lì dove tutto il valore e la realtà dell'uomo provengono dal gioco, dove l'intero uomo si trasforma in "giocatore", lì la perdita nel gioco significa la fine di tutto ciò che aveva un qualsiasi significato per l'uomo. Non ci sarebbe niente di strano se il perdente morisse. Ma i perdenti vivono. Solo alcuni commettono suicidio. Gli altri vivono come se "fossero morti". Vivono "sposati con la tristezza", vivono "più infelici", vivono come le *silhouette*, come le vittime della "malinconia"⁷. Kierkegaard porta alla luce tutto ciò che il romanticismo sapeva dell'emotività umana. Il testo-chiave che mostra la fonte delle emozioni è la lettera di Cordelia a Johannes da *Il diario del seduttore*. Il dramma si svolge a livello dell'esperienza: "mio-mia"⁸. L'abbandono di Cordelia da parte di Johannes significa che «non sei più mia». Cordelia rimane sola con la sua infelicità. E soltanto allora scopre che è accaduta un'altra cosa: «tuttavia ti chiamo 'mio', mio seduttore, mio ingannatore, mio nemico, mio assassino, principio della mia sventura, tomba della mia gioia, baratro della mia dannazione»⁹. Il dolore è stato elevato al rango di un legame metafisico. L'opera d'arte e il suo autore non sono in grado di separarsi, e non sono nemmeno in grado di unirsi con un legame di fedeltà. Non sono diventati maturi per la responsabilità.

Kierkegaard è sulle tracce della giustificazione estetica della mancanza di fedeltà o addirittura dell'incredulità. La questione è in parte legata all'esperienza edipica del corpo. La sostanza dell'esperienza edipica del corpo è la convinzione che l'eroticismo del corpo ha una natura incestuosa. L'uomo prende sempre in sposa sua madre e la donna scopre nell'uomo suo figlio.

7 J. Tischner usa alcuni titoli dei trattati di S. Kierkegaard dall'opera *Enten-Eller [Aut-Aout]* (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 2, Adelphi, Milano 1977; NdT).

8 S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, in S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 3, Adelphi, Milano 1978, p. 54 (NdT).

9 *Ibidem* (NdT).

Il mito di Edipo è una rappresentazione universale della natura dei sessi. In fin dei conti tutto ciò che riguarda l'erotismo è una ripetizione¹⁰. Il futuro è un'apparenza del passato. L'uomo torna alla fanciullezza perduta. Dal gioco indietreggiamo al divertimento. L'unico valore che potrebbe giustificare questa retrocessione è la bellezza. L'artista trasforma il suo problema in spettacolo e costringe gli spettatori ad ammirarlo nella sua innocenza primaria.

Il gioco per l'autenticità

Heidegger introduce il concetto di autenticità che dovrebbe definire il senso del gioco che *Dasein* conduce al cospetto della morte, soprattutto con se stesso. La posta in gioco è "essere se stesso"¹¹. Tuttavia, in questo concetto è racchiusa una certa ambiguità. Non si sa se si tratti del fatto che *Dasein* diventi un "ente assoluto", e cioè un Dio infinito, oppure un ente sotto ogni aspetto individuale ed irripetibile. Tutte e due le possibilità sono ugualmente impossibili. L'uomo non è in grado di diventare Dio senza perdere la sua identità umana. E non è nemmeno in grado di diventare un ente radicalmente individuale, poiché perderebbe ogni possibilità di comunicare con gli altri. La premessa heideggeriana di autenticità fa decadere *Dasein* in una situazione senza via d'uscita.

Ad ogni modo, non si tratta di una premessa insensata. Per specificare il suo senso occorre iniziare con una più dettagliata definizione del concetto di autenticità, per esattezza, del suo valore. Senza entrare nei dettagli, notiamo solo che tale precisazione non può essere fatta con uso delle categorie ontologiche. L'ente, un concetto fondamentale di ontologia, è ciò che è, e in esso non vi è una scissione tra la verità e l'apparenza. Soltanto un ente consapevole di se stesso può essere un'incarnazione della falsità, trovandosi così davanti al problema di autenticità oppure della sua mancanza. La coscienza può essere una coscienza interiormente falsata, può esistere come una "falsa coscienza"¹². Essere un "incarnazione della falsità" vuol dire vivere i valori come se non li si vivesse, e non viverli, come se li si vivesse. Per spezzare questa falsità nell'uomo, non si deve sparare all'impazzata, bensì mirare direttamente all'agatologica ed assiologica coscienza dell'uomo.

10 Ciò che detto sarebbe da confrontare con le riflessioni dal libro di S. Kierkegaard, *La ripresa. Tentativo di psicologia sperimentale di Constantin Constantius*, SE, Milano 2013 (NdT).

11 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 53 (NdT).

12 L'espressione di Engels usata ad esempio nella lettera a F. Mehring (K. Marx, F. Engels, „Lettere sul materialismo storico”, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, cit., p. 1249; NdT).

A prescindere dalle difficoltà sopraindicate, dovute più al modo di comprendere che al modo di sperimentare la questione dell'autenticità, alcuni dettagli importanti della descrizione heideggeriana dell'inautenticità continuano a conservare la loro validità. Bisogna però subito dire: la mancanza di autenticità è un privilegio della giovinezza. Che cos'è il famoso "Si", se non un tentativo giovanile di imitare l'ambiente e i suoi apparenti eroi? Che cos'è la "chiacchiera", se non una giovanile apparenza di originalità che "dice" ciò che "si dice", pensa ciò che "si pensa", si comporta come ci "si comporta"?¹³ L'immatunità giovanile anche quando dice "Io", lo fa per mascherare la mancanza del proprio Io. Soprattutto chi è giovane e immaturo, "cade" nella mediocrità, credendo che sia diversamente. Ovviamente, la civiltà contemporanea favorisce tali cadute e l'indietreggiare nel tempo passato; però ciò non significa altro se non che questa civiltà mantiene l'uomo nello stato della finzione. Non gli permette di percepire il tempo della vita che attraversa il corpo dell'uomo e vi lascia un'impronta impossibile da cancellare.

La responsabilità del corpo

L'esperienza di una piena responsabilità appare nella vita dell'uomo piuttosto tardi. È difficile stabilire una data concreta del suo arrivo, però è certo che esso rimane in stretto legame con lo sviluppo del corpo. Esistono le prove per determinare quel momento dall'esterno. Di solito sono legate alla capacità di contrarre il matrimonio. Il principale frutto della responsabilità dovrebbe essere l'unione della donna e dell'uomo in matrimonio. Il matrimonio non è un divertimento, anche se di solito inizia dal divertimento. Il matrimonio non è un gioco, anche se di solito viene contratto nella convenzione di un "gioco", ad esempio del "gioco liturgico". Il matrimonio è una questione seria. Seppure nel periodo successivo non annienti i divertimenti e i giochi, fa sì che essi rivestano nella vita dell'uomo un ruolo minore rispetto all'età della fanciullezza e giovinezza. Alla fin fine, i giochi e i divertimenti si rivelano soltanto una preparazione all'assunzione di un impegno più serio. Una bambina che si diverte accudendo una bambola diventerà madre; un bambino che si diverte costruendo una casetta di mattoncini, diventerà padre. Le regole dei divertimenti e dei giochi che i bambini si impongono da soli, si rivelano una preparazione alla comprensione delle usanze e dei principi morali. Si ha l'im-

13 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 27 e § 35 (NdT).

pressione che la natura non agisca ciecamente. Il tempo della piena maturità non arriva all'improvviso, bensì viene preparato dai tempi che lo precedono.

L'esperienza della responsabilità unisce due estremità. Da una parte, si tratta di una delle esperienze più spirituali, che coinvolgono il bene e il male, la libertà, la colpa e la trascendenza. Dall'altra, si tratta di un'esperienza corporea che s'esprime con la tensione psichica, a volte anche con l'insonnia o persino con la stanchezza fisica. La consapevolezza della responsabilità emerge dal profondo della persona e l'avvolge tutta. Si può dire che la persona è un insieme delle sue responsabilità.

Nella seguente parte delle analisi, mi occuperò solo di alcuni aspetti dell'esperienza della responsabilità e cioè di quelli che sono più strettamente legati all'esperienza della corporeità.

In che modo si manifesta pienamente l'esperienza di una responsabilità che è radicata nel corpo e che abbraccia il corpo?

Col passare del tempo corporeo diventa sempre più chiaro che nella profondità della corporeità si nasconde, matura e successivamente ne sorge, una disposizione al sacrificio del corpo. La disposizione al sacrificio si esprime già nella disposizione dei maschietti al rischio nel gioco e nell'affettuosità delle femminucce per le bambole o gli animali. È difficile non percepire nell'uno e nell'altro un preavviso di un determinato futuro. Indipendentemente dalle differenze nel modo di vivere il proprio sesso, davanti alla donna e all'uomo si presenta sempre un sacrificio. La donna diventando madre rischia la vita. L'uomo rischia la corresponsabilità. Ovviamente, tutto ciò non è necessario. Il maturare del corpo apre davanti all'uomo sempre nuove possibilità. Sappiamo che l'uomo può andare controcorrente rispetto a queste possibilità. Dovrà però pagarne un prezzo, impreciso ma non basso.

In ogni caso, l'uomo può fuggire al sacrificio. Può ribellarsi contro il sacrificio. E può cercare l'appoggio per la sua ribellione nella ragione, soprattutto nelle paure che la ragione è capace di suggerirgli. Si può trattare della paura della morte, oppure della paura della responsabilità. Un ricco elenco di tali paure ce lo propone la psicologia del profondo e in modo particolare la psicoanalisi. Si può polemizzare con la concezione psicoanalitica della coscienza, ciononostante il quadro delle paure corporee dell'uomo che ci presenta, viene giustamente ritenuto una solida conquista della psicoanalisi. Le paure corporee hanno in buona parte carattere egoistico, sono le paure della necessità di sacrificio e come tali tendono a fermare il tempo del corpo al periodo del gioco o del divertimento.

Tuttavia, chiediamo: cos'è il sacrificio?

Affinché ci sia un sacrificio non basta la sola dinamica corporea, serve anche la scelta. La scelta che deve essere una scelta radicale. E una scelta radicale non riguarda l'uno o l'altro valore della vita, bensì la vita in quanto insieme. La scelta tra valori dello stesso tipo non è un sacrificio: chi mette in bocca una medicina senza badare che è amara, non compie alcun sacrificio, così come chi invece di studiare la storia dell'arte sceglie di studiare la geografia. Nemmeno un atleta che allena il corpo per partecipare alle olimpiadi compie un sacrificio, anche se probabilmente rinuncia a se stesso. La rinuncia si differenzia dal sacrificio – dal sacrificio radicale – non solo perché è meno radicale, ma anche perché in quel caso ci si può aspettare un premio, mentre nel caso del sacrificio scompare il pensiero sul premio e il primo posto lo prende la testimonianza – la testimonianza della verità, della libertà. Quale premio può aspettarsi un soldato che muore per la Patria? Quale premio può aspettarsi uno scienziato che difende le sue teorie davanti all'Inquisizione? Soprattutto se il soldato o lo scienziato non sono credenti. La via del sacrificio è una via attraverso l'oscurità. L'uomo dà testimonianza per mostrare com'è o come dovrebbe essere. Ciò non significa che egli in anticipo escluda ogni premio. Significa che non si tratta del premio. Nel sacrificio emerge una particolare relazione tra uomo e uomo, colui che si sacrifica e colui per cui si compie il sacrificio, la relazione di "sostituzione". Emmanuel Lévinas parla di "sostituzione" che significa: "io non sono soltanto con te, ma anche al tuo posto"¹⁴.

Il sacrificio nasconde in sé tre elementi essenziali: è un sacrificio al posto di qualcuno, per qualcuno e di qualcosa – di se stesso in quanto insieme¹⁵. Nel sacrificio il corpo assume il ruolo della "vittima sacrificale". Essere la vittima sacrificale vuol dire permettere la distruzione di ciò che può essere distrutto. Ciò che può essere distrutto e che viene distrutto è il corpo. Il corpo è mortale e dall'inizio viene sottoposto alla distruzione della morte. La morte, comunque la si guardi, arriva come un fenomeno della natura. La morte, considerata dal punto di vista della natura, non è altro che la fine della vita. In ogni caso, in se stessa non ha senso. Solo la morte come conseguenza di un sacrificio assume un significato più profondo. Muoio al tuo posto... Muoio per te... Dalla mia morte viene la tua vita... Tutto ciò tocca il corpo e lo avvolge nel suo insieme. Ciò però non significa che il sacrificio riguardi il

14 Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 123–163 (NdT).

15 Cfr. J. Tischner, "Prolegomeni ad una filosofia cristiana della morte", in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 345–366.

solo momento della morte. L'essenza del sacrificio consiste nel fatto che esso include la vita – la vita “per te...” – e anche la morte. Oppure più precisamente: neanche la morte scoraggia dal sacrificio.

Il secondo momento è il momento “per te”. Esso significa che il rapporto con il proprio corpo viene mediato tramite il rapporto con un altro. In un certo senso, non sono più l'unico padrone del mio corpo. Ho dato il mio corpo al servizio dell'altro. Ciò mi permette di cogliere il corpo come un insieme – un insieme “per te”. È significativo notare che una tale prospettiva non si contrappone al carattere individuale del corpo. Il corpo della madre e in un certo senso anche il corpo del padre, di natura, sono i “corpi per te”. A sua volta il corpo del figlio è un “corpo da voi”. L'idea del corpo in quanto vittima sacrificale suppone un carattere del corpo profondamente dialogico. Il corpo ha una sua dia-logica, una logica “in due”. L'inizio dello sviluppo della dialogica corporea si lascia osservare per tutto il tempo del corpo, a diversi livelli (al livello linguistico si evidenzia, per esempio, con la diversificazione del genere grammaticale tra maschile, femminile e neutro). L'apice di questo sviluppo è la visione religiosa della morte in cui il corpo diventa una “vittima sacrificale”.

Il sacrificio è anche un sacrificio “per qualcuno”. La dimensione della dia-logica corporea si mostra pienamente nella simbolica religiosa della crocifissione in quanto implorazione a Dio per i peccati del mondo. Supponiamo che la morte di Cristo sia stata anche la rivelazione della natura della morte in genere. Non solo Cristo, ma anche ogni uomo, muore o può morire di tale morte. Cristo rivela una particolare verità sulla morte. Non ha importanza se la verità rivelata sulla morte riguarda il corpo che l'uomo possiede dopo il peccato dei primi genitori, o il corpo che l'uomo possiede dopo la morte di Cristo sulla croce. Ciò che importa è il fatto che la morte ha trovato riconoscimento negli occhi di Dio in quanto fondamentale atto di salvezza. Chi muore “in Cristo”, risorge in Cristo¹⁶. Ma esiste qualcuno che non muoia “in Cristo”? In vero: «nessuno di noi [...] vive per se stesso e nessuno muore per se stesso».¹⁷ Guardata, per così dire, dalla fine del suo dramma, ovvero da parte della morte, la dia-logica del corpo è la seguente: a cosa serve all'uomo un corpo come quello che ha? L'uomo ha bisogno del corpo per poter morire “per qualcuno” e “al posto di qualcuno”, e muore per poter risorgere. Se alla luce della religione colui che ha inventato la morte era un demone, allora Cristo, morendo, ha dato alla morte una nuova dimensione, trasformandola

16 Cfr. 2 *Tm* 2, 11. Cfr. anche H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 3, cit., pp. 229–233 (NdT).

17 *Rom* 14, 7 (NdT).

in strumento di salvezza. La negazione della negazione dà inizio ad un nuovo bene. E così, proprio grazie alla morte, l'uomo, "nel vecchio corpo", passa alla vita "nel nuovo corpo, nella Gerusalemme nuova"¹⁸.

Il soggetto del dramma

Al primo impatto, la corporeità sembra essere priva di senso. Lo esprime bene l'idea platonica della corporeità: l'uomo potrebbe esistere senza corpo; se ha un corpo, allora è per punizione, affinché possa scontare un'imprecisa colpa commessa nella vita precedente. Nel platonismo la speranza dell'uomo abita al di fuori del corpo – nello spirito. Nella tradizione cristiana è diverso: la speranza dell'uomo abita nel corpo, l'uomo ha peccato nel corpo e grazie al corpo verrà salvato. Una totale negazione del corpo lascia il posto alla dialettica sotERICA. L'illustrazione di questo cambiamento sono due grandi simboli della corporeità umana: la metafora della caverna di Platone, in cui i saggi, seduti e incatenati alla roccia e con la schiena rivolta verso il mondo vero, aspettano la morte come unica via di salvezza, e la metafora della "salita al monte Carmelo" di san Giovanni della Croce, in cui i cristiani liberati dalle catene salgono fino alla cima per essere "trasfigurati". Il viandante deve estrarre dal corpo qualcosa che il saggio incatenato alla roccia non sa. Deve accettare il proprio corpo e al tempo stesso negarlo.

Il corpo del viandante deve essere bello, affinché possa essere ammirato dalla "promessa sposa". Deve essere forte, per superare gli ostacoli che si accumulano sulla strada. Deve anche essere "responsabile", per essere all'altezza della fedeltà senza la quale non c'è l'amore. Infine, il corpo deve essere capace di sacrificio. Deve diventare una "vittima sacrificale in Cristo". In questo modo, dalla profondità del corpo e del suo dramma emerge il fondamentale senso della corporeità. Tuttavia, non emerge senza resistenza. Nel corpo pur sempre abita un'"altra legge"¹⁹ che vuole rinchiudere il corpo nel cerchio vizioso dell'"eterno ritorno dell'identico"²⁰.

Sorge la domanda sulla fondamentale logica dell'intero dramma della corporeità. La logica drammatica si distingue dalla logica deduttiva perché nei suoi punti fondamentali suppone la libertà – la scelta. L'affermazione

18 Cfr. *Ef* 4, 20–24 e *Ap* 21, 1–7 (NdT).

19 Cfr. *Rom* 7, 23 (NdT).

20 Cfr. ad es. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 2011, p. 94 (NdT).

che l'uomo può compiere delle scelte contro questa logica è un truismo. Ad esempio che potrebbe procedere dall'inizio fino alla fine seguendo la logica del desiderio. La logica del dramma che suppone una scelta, ammette anche un'esperienza del bene e del male. Proprio in questa esperienza bisogna cercare la giustificazione finale della dialettica della corporeità.

Perché passiamo dal divertimento al gioco? Perché così è "meglio". Perché abbandoniamo il divertimento e diventiamo responsabili? Perché "bisogna" fare così, perché sarà meglio così. Perché ci esponiamo alla morte? Perché lo richiede la testimonianza alla vita. Perché rinunciamo alla vendetta? Rinunciamo per vincere «il male con il bene»²¹. Ogni volta, attraverso la nostra scelta, si esprime non solo la dialettica della corporeità, ma anche un particolare modo di partecipazione al bene. Il bene non come un oggetto, bensì qualcosa in cui l'uomo partecipa per poter scegliere tra gli oggetti.

Torniamo infine alla metafora pitagorica dell'"armonia del mondo". Ho detto che secondo questa metafora il mondo possiede una struttura musicale: il mondo "viene suonato". La musica è anzitutto il bello. Nella bellezza della musica si nasconde la verità e un qualche bene. Il dramma del corpo esprime il passaggio dell'uomo da un livello all'altro – da ciò che è esteriore a ciò che è interiore.

Certamente nulla è definito in anticipo in modo univoco. La tragicità non è stata esclusa. Il cammino in ogni istante può trasformarsi nel vagare. Il cerchio dei desideri può chiudersi in ogni istante. E l'uomo, come il re Edipo, può trovarsi nella trappola del proprio corpo.

21 *Rom* 12, 21 (NdT).



Capitolo IV

Dalla storia del problema della grazia

Il concetto della grazia non è un concetto esclusivamente religioso. È presente anche al di fuori della sfera religiosa e serve per descrivere gli avvenimenti che accadono tra uomo e uomo. L'uomo "concede la grazia" all'altro uomo quando gli dà un dono che egli non merita. "Grazia" deriva dal greco *cháris*, che significa anche: "fascino, incanto, splendore, graziosità", ovvero ciò che appartiene al bello. Il *cháris* biblico di solito definisce un atteggiamento personale di Dio verso l'uomo, è «il favore gratuito e misericordioso di Dio in Gesù Cristo nei confronti degli uomini peccatori»¹. Prima di riflettere sul significato religioso della grazia, proviamo a chiarire le basi fenomenologiche di questo termine.

La grazia presuppone una gerarchia. Pensiamo alla grazia supponendo che tra colui che concede la grazia e colui che la riceve si verifichi una relazione di superiorità ed inferiorità. La grazia è un dono che scende dall'alto verso il basso. Il re concede la "grazia" ai suoi sudditi, però i ringraziamenti dei sudditi per i doni del re non sono una "grazia". Affinché un dono possa essere effettivamente un "dono di grazia", deve provenire da una volontà libera e non forzata di "colui che concede la grazia". Qualora il dono diventi un dono forzato, non sarà più un "dono di grazia". La libertà significa anche magnani-

¹ Ch. Baumgartner, SJ, *La grazia del Cristo*, Editori Pontifici, Città del Castello 1966, p. 11.

mità. Il dono di grazia è un dono gratuito, cioè disinteressato. Chi in cambio di grazia, vuole “comprare” colui che l’ha ricevuta, cade al livello più basso dell’interesse: “hai ricevuto, allora ripaga”².

Il fatto che la grazia sia un dono gratuitamente donato non significa affatto che dietro a quel dono non ci sia alcuna motivazione. Poiché, se fosse così, non ci sarebbe nessuna differenza tra la grazia e il capriccio. Colui che concede la grazia può concederla come conseguenza della richiesta di un intermediario, che la chiede qualora la richiesta del bisognoso non abbia una sufficiente forza persuasiva. Una terza persona, vicina al trono, può intercedere per un miserabile. Tuttavia, la presenza di un intermediario non significa che la grazia cessa di essere un dono gratuitamente donato. La richiesta dell’intermediario non significa infatti la necessità della grazia, ma in generale la sua “sensatezza”. I doni della grazia sono guidati da una determinata logica, che dopo un’analisi dettagliata, si mostra come un “ordine del bene”, ossia una “logica dei valori”. Occorre comunque distinguere il dono della grazia in quanto tale dalla logica del dono della grazia. Il dono della grazia può presentarsi come: un oggetto, una cosa, uno stato di cose (salute), una riduzione della pena, un privilegio, ecc. Ciò che viene “donato come una grazia” può appartenere ad un ambito governato dalle regole dell’ontologia o della fisica, oppure dalle norme legislative. Ad ogni modo, il dono della grazia, in quanto bene (valore) donato, appartiene ad un ordine del tutto diverso: un ordine agatologico, un ordine del bene o del male, di valori o di disvalori. Nei doni della grazia si esprime ciò che è al di fuori dell’“essere e non essere” – un Bene. Per questo nella descrizione del mondo della grazia, bisogna salvaguardarsi dall’errore di trasportare le categorie ontologiche in un campo che ha un altro senso. Poiché, con un tale spostamento, si rischia di dimenticare la “logica della grazia”. Inoltre, come conseguenze, possono verificarsi da una parte, una totale omissione nelle analisi della grazia dei reali problemi legati ad essa e dall’altra parte la messa in primo piano dei problemi che impone l’ontologia. A mio avviso, un tale errore è presente nelle analisi della relazione tra la libertà e la grazia.

Come abbiamo visto, il concetto della grazia viene usato anche nella descrizione del rapporto tra Dio e l’uomo. È un concetto caratterizzato da una lunga storia. Possiamo osservare come nella storia dell’idea della grazia si intrecciano le teorie del bene e del male, della libertà e della servitù, dell’uomo e di Dio, e anche le personali esperienze religiose e morali degli autori delle

2 Con un occhio rivolto a Matteo: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» del *Mt* 10, 8 (NdT).

varie concezioni della grazia. Quasi subito la necessità di definire la natura della grazia si è rivelata una condizione necessaria dell'autocomprensione del cristianesimo come una "religione di grazia". Una religione che proclama che il suo fondamento è la fede e che la fede è una grazia, comporta il bisogno di domandare che cos'è la grazia. Di solito si ammette che la definizione della natura della grazia è esclusivamente una questione interna del cristianesimo che ha subito varie divisioni proprio a causa della comprensione della natura della grazia. Si dimentica però che la grazia era stata il pomo della discordia tra il cristianesimo e il paganesimo, in cui dominava la convinzione che la vita dell'uomo fosse governata da un fato crudele. La grazia cristiana doveva essere una risposta al fato pagano. Come il crudele fato condusse Edipo alla sconfitta e alla colpa, così la grazia di Dio conduce l'uomo alla vittoria sul male e alla salvezza. Nonostante l'opposizione tra il fato e la grazia, alcuni elementi del fato sono comunque penetrati nella concezione cristiana della grazia. Nell'estremo esempio della teoria della predestinazione, la grazia si è rivelata qualcosa di simile ad un "fato buono".

Dunque, le fondamentali differenze tra l'idea del fato e l'idea della grazia possono essere ricondotte a tre punti: 1) la grazia porta alla salvezza e il fato alla dannazione; 2) il luogo proprio del fato è il corpo con la sua causalità, mentre il luogo proprio della grazia è lo spirito, in modo particolare la ragione (la grazia di conoscere la verità) e la volontà (la grazia di agire secondo la verità); 3) il fato ignora la libertà dell'uomo, invece la grazia non cancella la libertà, bensì permette che possa realizzarsi. Com'è possibile? Ne discuteranno varie scuole filosofiche e teologiche.

Nella religione la domanda sulla natura della grazia è legata alla domanda sulla natura del male. La grazia è una medicina contro il male che è penetrato nell'interiorità dell'uomo. Più grande è la violenza del male, più grande è il bisogno della grazia. È facile indovinare che le idee sulla natura della grazia sono il rovescio delle idee sulla natura del male. Chi percepisce la grazia come una "medicina dell'anima", vede il male come una "malattia dell'anima"; chi parla di "giustificazione", non perde d'occhio la "dannazione"; chi parla di "cecità e smarrimento", vede la grazia come "rivelazione della verità". Purtroppo, la relazione tra l'idea della grazia e l'idea del male non sempre è mostrata in modo chiaro. E così si può avere l'impressione che un'alternativa alla grazia ("ente") sia un "non-ente". In tal caso si manifestano le conseguenze dell'ontologizzazione della grazia.

L'argomento fondamentale è il rapporto tra la libertà e la grazia; gli sono stati dedicati numerosi scritti. Tuttavia anche qui, proprio nel punto di par-

tenza, abbiamo a che fare con delle difficoltà di ontologizzazione e con un'idea del male non sufficientemente chiara. Qual è il punto di partenza dell'operare della grazia? Nella visione cristiana, il punto di partenza è la "schiavitù del male", e quindi la situazione di una libertà perduta. La grazia che arriva è una "grazia della liberazione"; la grazia non è l'opposto della libertà, bensì la sua condizione. Oggi questi argomenti si presentano in modo diverso. Sotto l'influenza del liberalismo illuminista, si ammette che l'uomo nasce come un essere libero e quindi è libero fin dall'inizio. Tutto ciò che viene dopo, ma non proviene dall'"interno" dell'uomo, è un nemico della libertà. Pertanto sembra che l'unico modo per salvare la libertà sia escludere la grazia. Lo stesso riguarda il concetto del male. La versione del liberalismo in questione suppone che non esista un male che possa penetrare all'interno della libertà umana. Dove non c'è un male "interiore", non serve alcuna grazia, in particolare la grazia guaritrice.

L'idea della grazia presuppone una determinata concezione dell'uomo. L'uomo è un essere che sopra ogni altra cosa abbisogna della grazia ed è capace di accoglierla. Come deve essere costituito l'essere umano affinché sia capace di accogliere la grazia? Un uomo che rifiuta la grazia è ancora uomo, o si riduce allo stato animale? O forse il fatto che l'uomo ha bisogno della grazia cancella la sua umanità?

La libertà e l'esperienza

I tempi moderni hanno portato una nuova concezione della libertà, sconosciuta all'antichità. In passato le principali teorie della grazia si cristallizzarono nel cristianesimo. È possibile conciliarle con ciò che sappiamo oggi della libertà?

Come giustamente scrive Otto H. Pesch: «per l'antropologia filosofica moderna, quando si affronta il problema della libertà, bisogna partire dal fatto che l'uomo non *ha* libertà ma *è* libertà. In altre parole, *l'uomo è un essere aperto, che non è dominato dall'istinto e non è già adattato al suo ambiente ma deve lui stesso disporre di se stesso*»³. È come se la libertà avesse "cam-

3 O.H. Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 382 (il corsivo è di Pesch).

biato posto” nell’uomo: non è più una libertà della volontà, ovvero una libertà di una delle facoltà dell’uomo, bensì una libertà dell’uomo come tale – un elemento essenziale della sua umanità o addirittura un suo elemento fondamentale. Un’espressione propria della libertà non è più la scelta tra valori che si trovano davanti all’uomo, ma anche, o forse soprattutto, un’“appropriazione” del valore scelto da colui che sceglie.

Indubbiamente l’apice della filosofia moderna della libertà è diventato il pensiero di Hegel.

“ Come la sostanza della materia è la pesantezza, così, dobbiamo dire, la sostanza dello spirito è la libertà. Per ognuno è immediatamente plausibile il fatto che lo spirito possieda, fra altri attributi, anche quello della libertà; la filosofia però ci insegna che tutti gli attributi dello spirito sussistono solo per mezzo della libertà, che sono soltanto mezzi per la libertà, che cercano e producono tutti soltanto questa. È una posizione della filosofia speculativa, che la libertà è l’unica sostanza verace dello spirito. [...] La materia ha la sua sostanza fuori di sé; lo spirito invece è l’essere presso di sé, e ciò appunto è la libertà. Poiché quando io sono in rapporto di dipendenza, mi riferisco a una realtà altra da quella che io sono, e non posso sussistere senza questa realtà esteriore. Libero sono solo quando sono presso me stesso⁴.

Nel frammento riportato non si parla di una scelta. Si parla di “essere presso me stesso”, di un’esistenza “senza qualche realtà esterna”, di un’assoluta indipendenza. Essere libero vuol dire essere se stesso. La mia libera azione è un’azione di cui sono artefice e di cui posso rispondere. La perdita della libertà significherebbe la perdita di se stesso. Uno schiavo, ossia un uomo privo di libertà, non solo non può fare quello che vuole, ma anche non è chi potrebbe e dovrebbe essere; non è “davvero”. La perdita della libertà significa la caduta in ciò che Heidegger chiama “Si”: “si” dice, “si” fa, “si” hanno determinate opinioni, ecc. L’atteggiamento del “Si” viene chiamato solitamente un’“esistenza inautentica”. Nella prospettiva hegeliana la libertà è un’autenticità fondamentale.

Comprendiamo il liberalismo in modo ridotto, quando sosteniamo che esso apra la strada al relativismo e al soggettivismo etico. In realtà il principio del liberalismo comprende in sé un’esigenza che ha tutte caratteristiche di un’assoluta esigenza morale che l’uomo possa essere se stesso in tutto ciò che fa e che non fa. Dichiarando che “tutti gli attributi dello spirito sono soltanto

4 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, cit., pp. 37–38.

mezzi per la libertà”, Hegel intende che Io sono Io e ciò che è mio è veramente mio, proprio grazie alla libertà e solo grazie ad essa. Non basta che qualcuno possieda un talento musicale, per essere un musicista bisogna “scegliere” quel talento, bisogna “appropriarsene”. In qualche senso elementare, lo stesso riguarda anche l’umanità dell’uomo. Grazie ad un interiore “conferma di se stesso”, una conferma che s’intreccia con ogni scelta, l’uomo può “diventare” più uomo. Da qui nascono le ragioni del liberalismo.

In tal punto incontriamo una differenza essenziale tra l’approccio di Hegel e l’approccio tomista. Commentando il pensiero di san Tommaso d’Aquino, Étienne Gilson scrive: «presa in quanto alla natura la volontà è necessariamente determinata a volere il bene [...]. La libertà risiede nella volontà come nella sua radice; ma è ugualmente vero che la ragione né è la causa. La volontà si volge necessariamente verso il bene per una necessità ch’essa deriva dalla natura su cui si fonda; dunque solo alle diverse concezioni del bene, che la ragione propone, la volontà deve [il fatto di] essere indeterminata»⁵.

Notiamo che la volontà è stata interpretata come la proprietà di una delle facoltà dell’uomo, oppure semplicemente come una delle sue facoltà. La libertà è una libertà della volontà, ovvero la volontà come tale. Non si tratta comunque di una semplice libertà dell’uomo; non esiste la “volitività della libertà”, bensì la “libertà della volontà”. La volontà è definita non solo attraverso la libertà, ma anche attraverso la sua natura, pertanto non può volere altro che il bene. Volendo il bene, la volontà vuole il bene nel contesto della ragione. E quindi è definita anche tramite la ragione. In questo modo, la libertà appare nello spazio del volere e il volere nello spazio della ragione. Però la libertà che appare in uno spazio precedentemente determinato, non è una libertà radicale. Non è in grado di “ribellarsi” contro tutto quello spazio in cui è stata obbligata a esistere. Che libertà è quella alla quale già in partenza sono stati posti dei limiti?

Seguendo san Tommaso, Gilson dice che la volontà deve la sua libertà alle “diverse concezioni del bene suggerite dalla ragione”; sembra che egli escluda che in questo mondo possa apparire un’assoluta esperienza del bene: la possibilità dell’imperativo categorico. Se nessun oggetto “di qua”, in quanto oggetto finito, può soddisfare l’infinito desiderio della volontà, allora questo mondo non dovrebbe essere un luogo di apparizione di doveri morali assoluti, nei quali incontriamo il paradosso che un ente finito e limitato (un uomo) appare per noi – gli altri uomini – come un bene assoluto. A questo punto occorre menzionare Kant. Un tratto significativo dei doveri morali è che la

5 É. Gilson, *Lo Spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 381

loro fonte è qualcosa che rimane assoluto anche nella finitezza. Nella finitezza dell'ente appare il bene assoluto. Il primo non solo non esclude il secondo, ma addirittura in qualche modo lo presuppone⁶. Sembra che la concezione tomista sia vittima delle tendenze eudemoniste, in quanto sottopone il dovere morale al potere che la felicità ha sull'uomo. Intanto nel nostro mondo proprio l'uomo è pronto a sacrificare la sua felicità pur di rimanere fedele all'obbligo morale. Ancora una volta bisogna dare ragione a Kant che rimanda la riappacificazione tra la felicità e l'obbligo ai tempi successivi alla morte, in cielo.

È possibile un diretto condizionamento della libertà? Può Dio condizionare la libertà senza annientarla? Cosa significa "condizionare la libertà"? La questione si presenta in un modo nel tomismo e in un altro in Hegel. Nel tomismo il condizionamento non è escluso *a priori*. Può avvenire attraverso la "natura" della volontà o della ragione. Come invece interpretarlo nella prospettiva della libertà radicale? Di quella libertà che non ha nient'altro a parte se stessa? Di una libertà per la quale il bene è soprattutto essa stessa?

Le soluzioni classiche ruotavano intorno alle proposte fondamentali: pelagianesimo, agostinismo, tomismo e protestantismo. Proposte che sono tuttora attuali e sono il tema di numerose discussioni tra i teologi. Comunque, non sempre ci rendiamo conto di come sia cambiato il senso di quelle dispute. Una volta si trattava di determinare la relazione tra Dio e la libera volontà dell'uomo, oggi si tratta della relazione tra Dio e l'uomo. Una volta Dio rappresentava un pericolo per la libertà, oggi, se mai rappresenta un pericolo, viene descritto come un pericolo per l'uomo. Una volta la controversia sulla grazia aveva la forma della controversia sull'esistenza della libera volontà, oggi ha il carattere della controversia sull'esistenza dell'uomo.

Esaminando brevemente i singoli punti di vista di tale controversia, ci limiteremo in particolare ai primi tre. Nel protestantesimo considereremo soltanto ciò che come ombra si stende sulle riflessioni contemporanee sulla libertà e sulla grazia, ossia l'accusa che le precedenti concezioni della grazia, provenienti dal tomismo, comportano la sua "oggettivazione". In ultima analisi significa che esse sono il ritorno dell'idea del fato, di un fato buono, ma pur sempre un fato.

6 Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pratica*, Bompiani, Milano 2000 (NdT).

Il pelagianesimo

Non è facile comprendere l'essenza del pelagianesimo, sia per quello che fu quando nacque, sia per quello che è diventato nel corso della storia. Di solito si parla del pelagianesimo in relazione alla controversia con l'agostinismo, dimostrando come una corrente si contrapponeva all'altra e allo stesso tempo contribuiva a definirla. Non ho intenzione di entrare in un campo proprio degli storici, mi riferirò alla storia solo quando sarà necessario per formulare un problema ermeneutico e fenomenologico.

Pelagio fu un teologo e oratore. I suoi insegnamenti avevano soprattutto scopi educativi. Uno scopo educativo, e non l'appagamento della curiosità scientifica, aveva anche l'insegnamento sulla libertà e sulla grazia. Pelagio arrivò a Roma attorno al 400 d.C. e trovò la vita cristiana in uno stato scandaloso. La caduta politica del paganesimo aveva provocato un'ondata di conversioni al cristianesimo, dovuta alla crescente importanza della nuova fede nella vita pubblica. Tuttavia i convertiti non seguivano adeguatamente le regole della moralità cristiana. La chiesa aveva smesso di essere la chiesa di un'élite morale ed era diventata una chiesa degli opportunisti. Pelagio si trovò davanti ad un compito morale proprio verso i fedeli di questo tipo. Inoltre, sullo sfondo di una decadente morale cristiana, brillava con splendore il ricordo delle antiche virtù romane, che, pur essendo nate dallo spirito pagano, intimidivano la nuova ambiguità, questa volta cristiana. È possibile dire che alcuni pagani, per così dire *ex definitione* privi della grazia di Cristo, sarebbero potuti arrivare più lontano sulla via delle virtù, rispetto ad una marea di battezzati?

Pelagio arriva con un programma di rinnovamento. La chiave del suo insegnamento è la fede nell'uomo. L'uomo può (*posse*) giungere alla perfezione da solo, con le proprie forze⁷. Ha la giusta forza per farlo. Tale forza non è in contrasto con la grazia di Dio, perché a sua volta proviene da Dio ed è stata introdotta nell'uomo durante la creazione. Pelagio dice: *Deus me hominem fecit, iustum ipse me facio* (Dio mi ha fatto uomo, ma giusto mi faccio io)⁸.

7 Si tratta della «natura libera, da Dio a noi donata, la cui *possibilitas* viene sempre sostenuta dall'aiuto di Dio» (H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 4, cit., pp. 248–356p. 351; NdT).

8 J. Tischner (*Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 163) attribuisce il teologema a Pelagio; secondo H. de Lubac si tratta di una «superba sintesi del pelagianesimo» (H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978, p. 42) dovuta a sant'Agostino (*Discorso* 115.3 in: sant'Agostino, *Opera omnia*, vol. 30/2: Discorsi [86–116] – Sul Nuovo Testamento, Città Nuova Editrice, Roma 1983 PL 38 c. 656/54–55; NdT).

Leggiamo nel commento al pensiero di Pelagio: «Il *Posse* della natura non è uno stato dell'io-stesso assicurato una volta per sempre, bensì un dono di grazia, rinnovato in continuazione da Dio, che 'penetra tutte le dimensioni interne ed esterne' con una forza esterna entrante all'interno di tutto ciò che diviene, anzitutto all'interno di tutto ciò che si muove»⁹. Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. E anche se tale immagine è stata deformata dal peccato originale, non è stata distrutta del tutto e può essere ricostruita. La ricostruzione dell'immagine avviene grazie all'incontro con l'insegnamento di Cristo, con la sua promessa e il suo esempio. Guardando Cristo, sentiamo che l'immagine "vibra" in noi. In questo modo troviamo la via della perfezione.

Pelagio rappresenta un punto di vista opposto al manicheismo: la natura in generale, ma soprattutto la natura umana, è essenzialmente buona; le sue imperfezioni possono essere riparate. Nei tempi di allora il manicheismo rappresentava una delle forme del fatalismo. Il fatalismo considerava l'uomo un passivo osservatore del male che accade. Nel manicheismo il male gioca la sua partita al di fuori dell'uomo. Tira l'uomo nel suo vortice e lo trasforma in vittima. Pelagio fa uscire l'uomo dalla posizione di un osservatore passivo e lo induce al coinvolgimento.

Gisbert Greshake così descrive la posizione di Pelagio:

“ Creiamo delle facilitazioni non necessarie per coloro che hanno trasgredito il comandamento di Dio, quando proclamiamo che ciò che non hanno fatto (vale a dire il bene) derivi piuttosto dalla loro fondamentale impotenza che dalla loro rabbia. La ragione comune dice che nessuno può essere giudicato per ciò che è impossibile, e che quindi le trasgressioni umane sono al massimo dei peccati leggeri, o forse anche nessun peccato [...]. Il principio che proclama 'l'impossibilità di non peccare' porta alla creazione di coscienze completamente irresponsabili. Anche se fosse così, come proclama questa regola, se ne dovrebbe piuttosto tacere, perché non sarebbe edificante per un ascoltatore, ma rovinoso. Chiunque accetti che non può vivere senza peccato, non ci proverà nemmeno. Chi non proverà, sicuramente peccherà, e tanto più peccherà quanto più sarà sicuro di non poter fare diversamente. Non farà neanche penitenza per i suoi misfatti, poiché sarà sicuro che Dio perdonerà piuttosto facilmente ciò che non gli può essere imputato. Tuttavia, se qualcuno decide che la vita senza peccato sia possibile, cercherà sempre di realizza-

⁹ G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit: eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1972, p. 75 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

re questa possibilità e, se proverà, raggiungerà – almeno in parte – l’obiettivo previsto”¹⁰.

La radice della posizione di Pelagio è l’idea greca di *paideia*, un’idea di auto-perfezionamento dell’uomo. L’uomo dovrebbe mirare alla perfezione, mentre la filosofia e la religione dovrebbero indicargli la via e il traguardo.

Come si presenta da questo punto di vista il problema del male e della libertà?

Qualunque cosa si dica, è vero che in Pelagio il male subì una defatalizzazione: continuava ad essere un reale elemento della storia, ma era accidentale. All’inizio non esisteva il male, anche se esisteva l’uomo. Il male non emerge dall’interno della “sostanza” umana. Pelagio fece del male un fenomeno storico. Il male è una conseguenza dell’aver seguito un modello sbagliato – il modello di Adamo. La figura di Adamo è diventata una “nuova immagine normativa”. Questa immagine aveva in sé una particolare “forza di provocazione”: seduceva, distruggeva, rovinava, uccideva. Anche se il fondamentale *posse* dell’uomo non è stato annientato, è cambiata la sua situazione. L’immagine di Adamo è diventata una realtà interiore dell’uomo, una “qualità ontologica” che avvolge la “sostanza”.

Per mostrare come un cattivo esempio influenzi l’uomo, Pelagio usa la parola *occasio*: l’immagine di Adamo è un’“occasione” per il peccato. Greshake spiega il significato di “occasione”, indicando la provenienza stoica del concetto: «[esso] definisce la causalità che si trova tra la pura possibilità e la determinazione della necessità. Definisce il fattore agente che precede la libertà umana, la determina e quindi – insieme ad una libera decisione – stabilisce una piena causalità dell’atto. Pertanto, il termine *occasio* appare in alcune circostanze parallelamente al concetto di *causa* e talvolta viene persino usato in modo interscambiabile»¹¹.

Così l’autore può dire che Pelagio sceglie una via di mezzo tra il “naturalismo individualista” e una “comprensione manichea del mondo e dell’uomo”, tra il punto di vista che percepisce la libertà come la possibilità di iniziare tutto da zero e il punto di vista che proclama il determinismo del male.

Cos’è la libertà nell’orizzonte di una tale concezione del male? È soprattutto la liberazione da una schiavitù – dalla schiavitù del male. Il gioco per la

10 G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit*, cit., pp. 87–88 (la traduzione dalla traduzione polacca di J. Tischner).

11 Ivi, pp. 85–86.

libertà inizia dal riconoscimento della schiavitù. Una libertà imperfetta – la libertà di uno schiavo, non è tuttavia una libertà cattiva. Greshake scrive:

“ Solo Dio possiede la libertà di non peccare. La libertà creata è inseparabilmente legata alla possibilità di prendere la posizione da questa o quella parte. Tuttavia, secondo Pelagio, i due percorsi non sembrano equivalenti, emergenti da una libertà neutrale. La libertà di scegliere il male è data solo affinché la libertà possa essere libertà. Significa che la libertà di scegliere il male rimane strettamente funzionale rispetto alla liberazione intesa e prevista da Dio, affinché possiamo ‘per la nostra volontà fare la Sua volontà’. La libertà non è dunque un’abilità distaccata, e la natura umana una sensibilità neutra, solo secondariamente dotata della capacità di prendere decisioni libere¹².

Cosa vuol dire? Difficile rispondere a nome di Pelagio, non avendo a disposizione i suoi testi che andarono smarriti. Tuttavia, in ciò che è stato detto, si possono cercare le indicazioni per le ricerche strettamente fenomenologiche indirizzate alla descrizione delle esperienze menzionate.

La libertà è una liberazione. L’uomo non sperimenta un’altra libertà se non la libertà della “liberazione” dalla schiavitù del male. La schiavitù significa che l’uomo non può essere pienamente se stesso. Pur essendo uscito dalle mani di Dio come un essere autonomo, cade nella dipendenza da un “cattivo modello”, che successivamente diventa la sua seconda natura. Quando agisce uno schiavo, in realtà non agisce lui, ma il signore che è il proprietario dello schiavo. Può succedere che lo schiavo di un signore battezzato, agisce secondo il Decalogo, tuttavia ciò non significa che lo schiavo sia un uomo del Decalogo. Uno schiavo non è pienamente uomo. La libertà non è una proprietà accidentale dell’uomo, bensì il suo elemento essenziale.

Tuttavia la liberazione è possibile. Avviene grazie al positivo esempio della libertà portata da Cristo. Il *posse* interiore della libertà deve essere svegliato e stimolato dall’esterno. Vuole dire che la strada per la libertà deve passare attraverso la coscienza. Dio non può agire alle spalle dell’uomo, così come agisce il fato. Il suo agire deve essere adeguato alla natura razionale dell’uomo. Non si può diventare liberi, non avendo consapevolezza della libertà. Comunque, la consapevolezza della libertà nasconde in sé un paradosso: diventando libero grazie a Cristo, l’uomo è consapevole che non si mette addosso un vestito stretto, ma diventa chi è veramente, ritrova se stesso. Diventa libero, perché è libero.

¹² Ivi, p. 61.

Questa esperienza influisce sul modo di comprendere la grazia. Sembra non ci sia altra possibilità che ammettere che la libertà, come tale, è già una grazia. Dunque, se la libertà venne al mondo con la creazione dell'uomo, bisogna estendere il significato del termine grazia ritenendo che la creazione stessa è una grazia. Se è così, allora vorrà dire che distacciamo la grazia dall'opera di salvezza di Cristo. Il ruolo di Cristo sembra diventare secondario. È solo un "buon esempio", l'opposto del "cattivo esempio" di Adamo. Esistono tanti esempi simili, conosciuti già nel mondo antico a partire da Socrate. Una pleiade di pagani è arrivata più lontano sulla via della virtù delle masse di neoconvertiti cristiani, che sono sprofondati nella sporcizia, pur essendo ricoperti dalla grazia del battesimo. Le idee di Pelagio suscitano le domande: qual è il rapporto tra l'esperienza e la fede? Si può credere nell'azione della grazia anche quando l'esperienza la contraddice?

La via dell'agostinismo

Otto H. Pesch così caratterizza la controversia nata tra Pelagio e sant'Agostino:

“ Agostino legge ed interpreta la concezione di Pelagio nel senso che qui la 'grazia' starebbe per l'educazione della libertà umana tramite la legge di Dio e l'esempio di Cristo. Una grazia che si collocherebbe quindi nella sfera del concreto, delle cose empiricamente percepibili. Come si vede questo entra perfettamente nella concezione greco-protocristiana di una redenzione come educazione divina. Agostino reagisce contrapponendo una linea che il conflitto ulteriormente esaspera: la natura umana è talmente corrotta che non le basta una 'educazione', e la sua libertà non è rimasta affatto incontaminata dal peccato, quasi fosse sufficiente riscoprire il vero fine per raddrizzarci ed orientarci nuovamente verso Dio. *Da questo punto di vista l'arbitrio dell'uomo non è libero ma asservito. Esso ha bisogno di una grazia che lo trasformi nell'intimo. Concettualmente precisata, ora 'grazia' significa l'operato interiore di Dio in sé e sull'arbitrio egoistico dell'uomo*¹³.

Sant'Agostino intende la grazia non come un aiuto esterno (l'esempio di Cristo), ma come un aiuto interno, che opera direttamente sulla volontà dell'uomo. Così mette la questione della libertà sotto una nuova luce. Un tale

13 O. H. Pesch, *Liberi per grazia*, cit., p. 100 (il corsivo è di Pesch).

passo non comporta l'annientamento della libertà? Bisogna notare che la concezione agostiniana dell'operare interiore della grazia è condizionata dalla concezione del male che la precede. Sant'Agostino proviene dal manicheismo. L'incontro con il manicheismo gli ha lasciato in eredità un'acuta visione del male. Il male è onnipresente, penetrante e vincente, più forte delle forze della natura. Senza l'interiore aiuto di Dio, l'uomo deve perdere la sua battaglia con il male.

Siamo comunque in grado di ricostruire la visione agostiniana del male? Possiamo piuttosto intuire i suoi contorni. Tale visione contiene un paradosso difficile da eliminare. Da una parte le analisi ontologiche della natura del male mostrano che il male si riconduce ad una mancanza – mancanza del bene o dell'essere. Dall'altra parte, quando passiamo dal livello dell'ontologia generale al livello dell'uomo, incontriamo l'esperienza della prepotenza del male. L'uomo è condannato alla sconfitta, a meno che venga salvato da Dio. La stragrande maggioranza degli uomini è una *massa damnata* – una massa di dannati per i quali non c'è salvezza. L'uomo che è caduto una volta, si è trovato nel “diabolico cerchio del male”, senza speranza di poterne uscire. Il centro di quel cerchio è l'amor proprio, nascosto nella “bramosia del corpo”. Scrive Pesch:

“ il peccato non è solo un singolo atto compiuto dalla volontà, una qualche peccaminosità che grava sull'uomo, ma comunque passibile di essere controllata ed eticamente superata, bensì una vera schiavitù, schiavitù da un piacere egoistico e opposto a Dio, che con il peso della sua irresistibilità porta fuori strada tutte le decisioni e inclinazioni psicologicamente 'libere'. L'uomo stesso non vuole avere Dio come Signore e non è affatto così che vuole, ma non può. O piuttosto: perché non può, allora non vuole, perché la bramosia che domina la volontà lo rende uno schiavo sottomesso¹⁴.

Dunque, il punto di partenza è la schiavitù. Il concetto di schiavitù deve essere considerato alla lettera: essa consiste nell'impadronirsi della volontà¹⁵. Il peccato non si impone come un peso esterno e impossibile da portare, bensì come una malattia interiore dell'anima.

14 O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, cit., p. 20 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

15 Tischner usa le parole: “wola” (volontà) e „zniewolenie” (schiavitù). (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 171). È un gioco di parole, in polacco le parole: “zniewolenie” (schiavitù), “wolność” (libertà), “wyzwolenie” (liberazione), “swawola” (arbitrarietà) hanno la stessa radice “wola” (volontà). (NdT).

Secondo sant'Agostino, la controversia tra il bene e il male non divide l'uomo in una parte spirituale e una corporale, come suggerirebbe la tradizione platonica, nella quale il luogo dove risiede il male è il corpo. La controversia lacera l'anima stessa. E infine il corpo si sottomette all'anima senza grandi opposizioni, come il minore al maggiore; mentre lo spirito porta avanti una continua lotta con se stesso. Sant'Agostino scrive:

“ L'anima comanda al corpo e subito questo le obbedisce; l'anima comanda a se stessa e trova resistenza. L'anima comanda che una mano si muova e la cosa avviene con tanta facilità che a malapena si distingue il comando dall'esecuzione. Ora, l'anima è anima, la mano invece è corpo. Ebbene, l'anima comanda che l'anima voglia qualcosa – e non è un'altra anima – ma essa non obbedisce. Donde questa aberrazione? E perché? Comanda – abbiamo detto ‘affinché voglia qualcosa e lo comanda lei stessa, che non lo avrebbe comandato se non lo avesse già voluto, eppure non fa quel che comanda. Ma in realtà non vuole completamente, e perciò non comanda completamente. Infatti comanda nella misura in cui vuole, e ciò che comanda non si realizza proprio perché non lo vuole veramente. Infatti è la volontà stessa che comanda che sorga una certa volontà, e non un'altra, ma lei stessa. Quindi essa non comanda pienamente, e per questo ciò che comanda non si realizza. Infatti se comandasse pienamente, non dovrebbe neppure più comandare che sia, poiché già sarebbe. Questo parzialmente volere e parzialmente non volere non è dunque un'aberrazione, ma una malattia dell'animo, in quanto esso, innalzato dalla verità ma schiacciato dall'abitudine non sa sollevarsi del tutto. E perciò esistono due volontà, poiché ciascuna di esse non è completa e all'una manca quel che ha l'altra¹⁶.

Dunque è la volontà che “non vuole volere”. Sa di compiere il male, ma nonostante ciò resta nel peccato, perché “si trova bene”. Ha il potere, ma sceglie l'impotenza. Ha la conoscenza, ma preferisce l'oscurità.

Tutto ciò significa la fatalizzazione del male? Se con il fato intendiamo il momento stesso della prepotenza, allora in un certo senso sì. Tuttavia, non si tratta di una prepotenza assoluta. E nemmeno di una totale inaccessibilità. Il male viene associato ad una malattia. La malattia abbisogna di un medico, e il medico deve somministrare la medicina.

La cura inizia da un attento sguardo alla malattia. Anche se il male avesse le caratteristiche di un fato, la grazia – il bene – è qualcosa del tutto diverso:

16 Sant'Agostino, *Le confessioni*, VIII.9, cit., pp. 239–241.

è un agire trasparente, effettuato nella coscienza e attraverso la coscienza. È anche un agire di carattere personale in cui si può scoprire la presenza di Dio stesso: «tu, Signore, attraverso le [...] parole mi piegavi verso me stesso, togliendomi da dietro, dove mi ero messo per non vedermi e mi collocavi di fronte a me stesso, cosicché potessi vedere quanto ero abietto- deforme e sordido — pieno di macchie e di piaghe. Mi vedevo e non ero inorridito e non c'era luogo dove io potessi fuggir lontano da me. E se cercavo di distogliere lo sguardo da me [...] tu di nuovo mi rimettevi di fronte a me stesso e mi costringevi davanti ai miei occhi, affinché io scorgessi la mia iniquità e la odiassi»¹⁷.

Come comprendere la libertà dell'uomo da questo punto di vista?

Sant'Agostino distingue: la libera volontà (*liberum arbitrium*) e la libertà (*libertas*). Generalmente parlando, sembra che la libertà sia una capacità di "attribuirsi" gli atti e le rinunce: grazie ad essa l'uomo stesso, e non qualche forza esterna, è responsabile delle proprie azioni. Può dire: "l'ho fatto io", è un "mio atto". La capacità di "attribuirsi" non decide comunque della "qualità" dell'atto. In qualche senso è "indifferente" al male e al bene, sia l'uno sia l'altro sono per lei in qualche modo "attribuibili". Appartiene direttamente alla natura umana; sia nel caso di un uomo giusto sia nel caso di un peccatore, si tratta sempre della stessa libertà. Si può dire che in quanto una caratteristica dell'ontologia dell'uomo, la libertà è "al di là del bene e del male".

La questione si presenta diversamente nel caso della libera volontà [*liberum arbitrium*], ovvero del realizzarsi della libertà in un atto buono e caro a Dio, in una vita piena d'amore e dedizione. Solo in una tale libertà riflette l'immagine di Dio. Sant'Agostino afferma che «Sempre in noi c'è una volontà libera, ma non sempre essa è buona.»¹⁸. La volontà per essere buona deve scegliere il bene. L'uomo ha perso la libertà a causa del peccato. Scrive Greshake:

“ In virtù della sua libera volontà, l'uomo può solo essere contento della sua ingiustizia e amare il male, può peccare con il proprio operato essendo in uno stato di essere in se stesso. Sebbene sia ancora in grado di fare scelte libere, la sua scelta rimarrà nell'area del male. Con la sua libera volontà, può in tanti

17 Sant'Agostino, *Le confessioni*, VII.7, cit., p. 235.

18 Sant'Agostino: «Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona» (Sant'Agostino, *De Gratia et Libero Arbitrio*, XV, 31; trad. it. Sant'Agostino, *La grazia e il libero arbitrio*, in Sant'Agostino, *Grazia e libertà*, Città Nuova Editrice, Roma 1987). J. Tischner cita da G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit*, cit., p. 199 (NdT).

modi soddisfare i capricci dell'amor proprio. Un tale uomo non ha più in sé la libertà verso il bene¹⁹.

Seppur l'uomo sia libero dalle "necessità", non ha la "libertà dall'asservimento". Ha "appetito" al male, anche se non si deve nutrire di esso. Grazie alla libera volontà, l'uomo non è più sottoposto ad una colpa fatalistica che scatta come una trappola ben preparata. Tuttavia ciò non significa che sia senza colpa. Anzi la sua colpa è ancora più grande, perché è davvero la *sua* colpa. L'uomo è diventato uno "schiavo volontario del peccato".

“ Agostino ha un concetto della natura completamente diverso da Pelagio. Per Pelagio, la natura è una forma elementare della grazia e come tale è una radice (*radix*) forte e buona dell'azione umana, che in libertà si sviluppa secondo le dinamiche naturali oppure si allontana dalla sua natura. Contrariamente per Agostino la natura non è una forma di mediazione della grazia, ma una semplice capacità (*capacitas*) per una doppia azione: per l'amore come radice del bene o per l'amor proprio come radice del male²⁰.

Da dove viene la differenza fondamentale? Viene dalla tradizione manichea. Sembra che sant'Agostino sia molto preso dalla presenza e dalla forza dell'operare del male. Non vede in che modo il male potrebbe mischiarsi con il bene. Quindi, come si può passare dal livello del male al livello del bene? Il male non ha né la forza, né tantomeno la volontà di avvicinarsi al bene. Diversamente il bene. Esso può soffermarsi, comprendere e perdonare, senza contraddire se stesso. Sant'Agostino scrive:

“ Perciò per prima cosa cercammo di persuaderci di quanto ci abbia amati il Signore, nel non lasciarci prendere dalla disperazione di non poter ritornare a lui. Ed era necessario tener presente quali ci aveva amati per non insuperbire dei nostri piccoli meriti in modo da allontanarsi ancora da lui, e cadere nella nostra stessa fortezza. Quindi operò in modo che fosse piuttosto la sua fortezza la ragione del nostro progredire, e nella debolezza della nostra umiltà si perfezionasse la virtù della carità. E ciò va cantando il Salmo: 'Pioggia abbondante hai riversato, o Dio, la tua esausta eredità tu hai consolidato' (*Sal* 68(67), 10). Nella pioggia volontaria ha voluto adombrare la grazia, non acquistata per i nostri meriti, ma dataci gratuitamente, come appunto si-

19 G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit*, cit., p. 198 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

20 Ivi, p. 203.

gnifica la stessa parola *grazia*, e ce la diede non perché ne eravamo degni, ma perché così volle. Conoscendo questo non avremmo più fidato di noi, e quindi ci saremmo abbassati, ed è proprio così che egli ci perfeziona come dice anche l'apostolo Paolo: 'Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza' (2 *Cor* 12, 9). Quindi era necessario persuadere l'uomo di quanto Dio ci ha amati, e quali ci ha amati – e quanto, perché non disperassimo; quali, perché non c'insuperbissimo²¹.

Le parole appena citate gettano una luce nuova su ciò che abbiamo detto della grazia e della libertà. Sant'Agostino guarda nel profondo della disperazione e della speranza. La disperazione è lo stato d'animo di un malfattore che riconosce sempre con più certezza di appartenere alla "massa dei dannati". È possibile infondere la speranza in un dannato? Con quali parole? Con quali azioni? Lì dove la disperazione è davvero una disperazione, si mostra in tutta la sua pienezza l'impotenza dell'altro uomo. Anche il disperato viene privato delle forze e si trova impotente davanti a se stesso. Non gli sono d'aiuto né le parole né i gesti. La "natura" si rivela completamente inaridita. Se la speranza deve arrivare al disperato, allora deve arrivare soltanto "dall'alto", come dono di una "grazia". Quel dono non viene come effetto di una catena causale che lo precede. È un "miracolo nell'anima". Non può essere spiegato razionalmente. La tragicità della disperazione consiste tra l'altro nello svelamento che la ragione stessa è a favore della disperazione.

Insieme al dono della speranza arriva il dono della liberazione. Chi è caduto nella disperazione, si è trovato nella "schiavitù della disperazione". Chi ha ritrovato la speranza, è stato "liberato" dalla disperazione. Si può parlare della libertà in due modi: della libertà come tale e della libertà come liberazione. Sant'Agostino non evita il problema della libertà come tale; anche se principalmente si concentra sull'esperienza della liberazione. Si può persino dire che proprio la libertà determina il suo principale modo di percepire la libertà. Al di là di tutto, la liberazione è una liberazione dall'eredità del manicheismo. Se è così, allora il suo scopo è un bene. La liberazione si realizza nella tensione tra il bene e il male. La libertà concreta, reale e umana è un "ingresso" nella fede, nella speranza, nell'amore e nei doni dello Spirito Santo, in ciascuno singolarmente e in tutti insieme, è un "ingresso" unito all'abbandono della mancanza di fede, della disperazione, dell'odio e di tutte le forme possibili della non-razionalità. Quell'ingresso permette di elevarsi

21 Sant'Agostino, *De Trinitate*, IV, I.2 (trad. it. sant'Agostino, *Il 'De Trinitate'*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1932, pp. 213–214).

da ciò che più basso a ciò che più alto. Il “salto in alto” in questione non si lascia spiegare con le forze della natura. La natura spiega la caduta o al massimo il movimento “sulle pianure”. Per spiegare l’elevarsi all’alto, bisogna far riferimento alle forze “provenienti dall’alto”. Il peccato originale tagliò le ali all’uomo. Come può un uccello con le ali tagliate cercare ciò che è “in alto”, e non solo ciò che è “sulla terra”?

San Tommaso d’Aquino

Interpretiamo oggi la concezione tomista della grazia nella prospettiva delle due critiche poste dalla Riforma: il tomismo realizza una “reificazione” della grazia, sposta la grazia dal livello religioso al livello etico e la considera come una “forza etica”. L’accusa di reificazione è legata all’interpretazione della grazia con i termini che adoperiamo anche nella descrizione delle cose, per esempio: forma, materia, qualità, e soprattutto causa ed effetto. L’accusa di “eticizzazione” è legata al luogo del trattato sulla grazia nella *Summa Theologiae*: prima della cristologia e dopo la teoria generale dell’agire umano, ovvero dopo l’etica generale. Per cui risulterebbe che la grazia non è legata all’opera salvifica di Cristo, ma costituisce un aiuto generale per il raggiungimento della perfezione etica da parte dell’uomo. Sorge la domanda: chi riguardano queste critiche: san Tommaso o i tomisti? Nella teologia contemporanea c’è naturalmente la tendenza a difendere san Tommaso. Si tratta comunque di una difesa efficace? Vediamo alcuni aspetti del pensiero di san Tommaso, guidati dalle intenzioni del suo difensore, già citato, Otto H. Pesch.

San Tommaso è testimone di una crescente importanza dell’aristotelismo nel mondo d’allora. Che significato può avere l’aristotelismo per il cristianesimo? Contribuisce alla sua decadenza o piuttosto rappresenta un’opportunità? San Tommaso percepisce una possibilità di sintesi. Un ottimo tentativo di una tale sintesi può diventare la concezione della grazia. La filosofia aristotelica non sa che cosa sia la grazia. L’uomo di questa filosofia è un essere autosufficiente. Anche la teologia della grazia funzionava molto bene senza Aristotele. È possibile o necessario cambiare questa situazione? È possibile convincere un aristotelico che non ce la farà senza la grazia, come sostengono gli agostiniani, oppure è possibile convincere un agostiniano che nella sua lotta con il manicheismo non ce la può fare senza Aristotele?

A vantaggio di Aristotele va il fatto che nella sua visione non c'è posto per il fato. I sospetti battaglieri sono rimasti nella mitologia. Poiché l'uomo di Aristotele è il padrone di se stesso è più soggetto al cristianesimo dell'uomo che vede se stesso come vittima della corporeità. Si possono capire le idee di san Tommaso e si può dividerle. Ma si possono prevedere le conseguenze della loro realizzazione?

Pesch pone l'attenzione sulla nuova concezione del male che avvicina san Tommaso più a Pelagio che a sant'Agostino. Leggiamo:

“ Se riferita al dato biblico, la concezione di peccato ora subisce una grossa modifica, nel senso che Tommaso non lo considera più come un potere quasi-personale che tiene schiavo l'uomo e lo annulla. *Tutto ciò da cui deriva il peccato è realtà soltanto sul piano dell'uomo e nell'uomo stesso.* Si tratta di una significativa 'demitizzazione' rispetto alle posizioni di Paolo. Naturalmente l'uomo è schiavo del peccato, come è ovvio che c'è un nesso intrinseco e necessario tra peccato e pena. Tutto questo, però, non si fonda sul rapporto fra l'uomo ed una potenza a lui esterna, estranea, ma su una realtà intraumana. Il peccato è avversione a Dio in quanto Misura e Fine ultimo della nostra vita (*aversio a Deo*). L'uomo vuol contare esclusivamente sulle sue forze, rientra in se stesso e si chiude. In tal modo si rende schiavo del peccato, e questo significa: diventa schiavo di se stesso, volendo far lui da padrone. Tutte quelle energie che traggono alimento dal fine infinito cui l'essere umano si apre ora sono dirottate verso la propria persona, il nuovo dio. Ed è una situazione che, una volta che vi siamo entrati, non ci lascia più uscire. Uno spirito che si sia allontanato da Dio, non potendo operare se non in vista di un fine ultimo, *deve* trasformarsi in surrogato di Dio. È questa, precisamente, la natura dell'asservimento²².

Sin dal punto di partenza abbiamo un mondo ripulito dal fato, perlomeno nella versione manichea. Non si sa nemmeno dove quel fato potrebbe inserirsi. Ciò che Dio ha creato è buono. Il male è l'assenza di essere. Il manicheismo si basa su un'illusione ontologica: prende per realtà le ombre della realtà. Non dimentichiamo però che una simile "ontologia del male" è presente in sant'Agostino. Anche per lui il male significava "assenza". Eppure quell'"assenza" aveva una notevole "forza di impatto".

In che cosa consiste la pena per il peccato? Pesch scrive:

22 O.H. Pesch, *Liberi per grazia*, cit., pp. 160–161 (il corsivo è di Pesch).

“ Tommaso ha caratterizzato la pena per il peccato in questi termini: ‘Dio lascia l’uomo in balia della sua natura’. È questa la vera e profonda conseguenza del peccato — secondo la concezione veterotestamentaria le cattive azioni tramutano il malfattore — ma al tempo stesso anche la pena che Dio infligge. Il peccato sta nel fatto che l’uomo rifiuta l’amore e la grazia di quel Dio che lo chiama a vivere in comunione con Lui. Ed allora Dio rifiuta questo amore all’essere umano, non lo ‘disturba’ più, lo lascia solo a se stesso. Non ha voluto cogliere la possibilità massima che gli veniva offerta, ed ora non la potrà più sfruttare neanche se lo volesse, a meno che Dio non s’impietosisca e lo richiami di nuovo alla sua comunione²³.

L’atto di voltare le spalle a Dio può manifestarsi in diversi modi. Di solito si manifesta nel rivolgersi ai beni creati, il che porta a due peccati: la superbia e l’odio verso Dio. L’odio verso Dio è il più grande tra tutti i peccati. La superbia non permette di riconoscere Dio come il Signore del creato. La superbia distrugge la base della relazione tra l’uomo e Dio.

In conseguenza alle analisi di san Tommaso, il peccato dell’uomo emerge dal buio e appare nella luce della ragione. Non porta più su di sé nessuna traccia di manicheismo. Diventa chiaro e comprensibile. Nella spiegazione della natura del peccato aiuta l’idea greca dell’armonia. Il peccato distrugge l’armonia del mondo, strappa il corpo al potere della ragione e la ragione dal potere di Dio. La lotta con il peccato diventa maggiormente una lotta per riconquistare e conservare una fondamentale armonia dell’uomo.

E per quanto riguarda il peccato originale? Anche qui vediamo gli effetti della demitologizzazione. Sebbene l’idea del peccato originale sia stata mantenuta, non porta più i segni del fatalismo manicheo:

“ l’uomo viene al mondo accompagnato da questo conflitto di fondo con Dio, in quanto egli si è allontanato da Dio, non ha uno spirito che si rimetta ai voleri di Dio, mentre la sua realtà corporea non obbedisce ai dettami dello spirito. In altre parole, egli viene al mondo strutturato in base a quella superbia che non vuole riconoscere Dio per Signore. E questo perché l’uomo deriva da Adamo, e non perché lo si sarebbe ricavato con un’indagine effettuata sulla storia di tutti i viventi umani. Qui Tommaso si muove dunque sulla stessa linea della tradizione agostiniana [...]. Ciò non esclude tuttavia che Tommaso [...] compia dei passi in avanti, oltre la tradizione di Agostino [...]. L’essenza

23 Ivi, p. 161 (il corsivo è di Pesch).

propria e formale del peccato d'origine è l'avversione dello spirito a Dio, appunto la superbia di fondo.²⁴

Tuttavia questa visione così fondamentale non suscita qualche perplessità?

Prima di intraprendere la questione della grazia, vorrei puntualizzare che l'ipotesi secondo cui il più grande male dell'uomo sarebbe il peccato di superbia, significa che il pensiero su Dio rimane sempre nell'ambito delle categorie del potere e della sottomissione. Dio è sempre il Signore e l'uomo un suddito di Dio. La sostanza del peccato è la ribellione del suddito contro il padrone. Difficile negare che tali categorie siano presenti nella Bibbia. Tuttavia, non sembrano forse più legate all'Antico Testamento che al Nuovo? Non dovrebbero essere anche loro sottoposte alla demitologizzazione? Comunque, passiamo ora alla questione della grazia che è rivelatrice per noi.

Non vorrei entrare nelle complessità che emergono dall'ordine dei trattati della *Summa theologiae*. Posso essere d'accordo con l'opinione di Pesch che, nonostante la disposizione determinata nel contenuto dell'opera, non si può affermare che san Tommaso strappi il dono della grazia dall'opera salvifica di Cristo. È molto più importante il pensiero sulla natura della grazia. Possiamo conoscere tale natura per merito delle sue manifestazioni. Concentriamo quindi la nostra attenzione su quelle manifestazioni, ossia sui frutti della grazia.

I frutti della grazia sono: fede, speranza e amore. A loro si aggiungono le cosiddette virtù cardinali: prudenza, giustizia, forza e temperanza. Possiamo aggiungere anche tutti i "doni dello Spirito Santo". La grazia significa inoltre il perdono dei peccati, ovvero la giustificazione del peccatore. E per di più tutti i mezzi interiori che conducono alla guarigione del "malato di peccato". Il pensiero di san Tommaso è guidato dal principio secondo cui "senza la grazia non vi è alcun bene"²⁵.

Analizzando più attentamente le singole esperienze nelle quali appaiono i frutti della grazia elencati precedentemente, noteremo che sono caratterizzati da due fattori: si mostrano come beni, ovvero valori, *donati*, e come qualcosa di dovuto all'Altro (all'uomo o a Dio). Bisogna dire che è difficile immaginare che l'uomo potrebbe "trarli", per così dire, da se stesso, per cui si deve riconoscere che può solo "perfezionarli", sempre se prima sono stati "riversati" su di lui come un dono: un "dono del maestro", un "dono del santo" o un "dono di Dio". Com'è possibile che la speranza dell'altro diventi anche

24 Ivi, p. 163 (il corsivo è di Pesch).

25 Cfr. san Tommaso, *STh*, I-II, q. 109, art. 2 (NdT).

la mia speranza, che la forza dell'altro stimoli anche la mia forza, che la saggezza o la libertà dell'altro "alimentino" la mia saggezza e la mia libertà; sono questioni da chiarire. È sicuro che la "natura" stessa non basta affinché tali frutti possano nascere e che la condizione della loro comparsa è il dialogo, per di più il dialogo con il Dio-Uomo e non con un "essere *per-sé*".

Si può avanzare l'ipotesi che non esista un frutto della grazia che non sia un bene o un valore radicato nella sfera di una reciprocità dialogica, ovvero in quello che Martin Buber chiama l'"interumano"²⁶. Non vi è niente di strano dato che il cristianesimo è una religione del dialogo. In essa si parla della "grazia dell'elezione", "grazia della vocazione", "grazia della giustificazione" e dell'amore come la più perfetta delle grazie. La vita cristiana non è altro che una risposta all'elezione, alla vocazione, alla giustificazione e all'amore di Dio. In questo contesto si può comprendere san Tommaso quando dice che "senza la grazia non vi è alcun bene". Alla fine ogni bene si mostra come una "grazia". La finitezza dell'essere umano consiste nel fatto che egli non può diventare buono altrimenti che scegliendo il bene che gli viene incontro.

Il carattere dialogico della situazione fondamentale si espande sull'esperienza della libertà. Anche in questo caso la libertà appare come una liberazione. Arriva all'uomo con ogni dono, con ogni "grazia". È una fede che "libera" dall'incredulità, è una speranza che "libera" dalla disperazione, è un amore che "libera" dall'odio. La libertà ogni volta propone qualcosa e si appropria di qualcosa: la fede vince l'incredulità e diventa la mia fede. L'uomo ha la consapevolezza che la sua libertà cresce con il crescere dei doni che riceve. È possibile l'esperienza di una "pura libertà", senza alcun dono? Sarebbe piuttosto difficile.

Per percepire meglio il carattere dialogico della grazia e della libertà ad essa legata, chiediamo: che cosa – secondo san Tommaso – l'uomo non può raggiungere senza l'aiuto di Dio? Ecco alcuni esempi: non può amare Dio al di sopra di ogni altra cosa, non può né conoscere né fare le cose che abbiano significato per la salvezza, non può osservare i comandamenti di Dio per amore, non può meritarsi una vita eterna, alzarsi dopo aver peccato, prepararsi ad accogliere la grazia oppure mantenersi nello stato di grazia.

Che cosa invece può fare l'uomo senza l'aiuto della grazia? San Tommaso non trova molti esempi: può costruire una casa o coltivare la vigna. Può dun-

26 Cfr. M. Buber, "Elementi dell'interumano", in M. Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, pp. 295–316. Cfr. anche H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., pp. 604–620, con bibliografia e sul rapporto tra teologia, dialettica e dialogica cfr. H. U. von Balthasar, *TeoLogica*, vol. 2, cit., pp. 32–49 (NdT).

que fare ciò che fanno gli schiavi. Senza la grazia, all'uomo resta soltanto la preoccupazione di continuare a vivere. I beni di cui si tratta sono beni "parziali", con l'aiuto dei quali non ci si può innalzare ad un livello di esistenza più universale – il livello del bello, del vero e del buono.

Dunque, quando san Tommaso si limita alle esperienze dirette della grazia, gli esempi da trarre dalla Bibbia e quando elenca i "beni" che non possono provenire solo dalla natura umana, la sua intuizione dei "doni dell'Altro" merita di essere apprezzata. Il problema inizia quando applica a queste esperienze l'apparato concettuale proveniente non solo dalle *Etiche* e dalla *Metafisica* di Aristotele, ma anche dalla *Fisica*. Le semplificazioni che ne emergono suscitano perplessità. Soprattutto se le consideriamo dalla prospettiva attuale. Forse l'uomo del Medioevo, che aveva un'esperienza della grazia più viva della nostra, era profondamente interessato alla "svolta" realizzatasi. Forse il linguaggio di Aristotele non impoveriva la sua visione della grazia, perché egli portava la sua esperienza dentro di sé. Però se l'uomo contemporaneo dovesse percorrere una strada opposta e attingere la conoscenza della grazia esclusivamente dalla descrizione di san Tommaso, si correrebbe il rischio che non trovi mai la grazia dentro se stesso.

Comunque, non siamo troppo severi. Nonostante tutto, una cosa è certa: il superamento del manicheismo. Dato che tutto ciò che è, e in quanto è, è buono, non ci sono gli ostacoli per parlare delle cose divine usando un linguaggio formato dall'esperienza delle cose. La natura delle cose non è affatto malvagia. La natura proviene da Dio e in qualche modo indica Dio. Da qui nasce la sentenza: "la grazia non distrugge la natura, bensì la perfeziona"²⁷. Accettando il superamento del manicheismo, non possiamo non notare il pericolo di "reificazione", contro il quale protestò Lutero.

Come avviene la "reificazione"?

In san Tommaso, la grazia non è solo un cambiamento dell'atteggiamento di Dio verso l'uomo. Il cambiamento provoca delle conseguenze reali nell'anima dell'uomo, lascia un segno nella sua "ontologia". San Tommaso ritiene che ci debba essere una differenza fondamentale tra l'amore di Dio e l'amore dell'uomo e che questa differenza consista nel fatto che l'amore dell'uomo soltanto risponde a valori già esistenti, invece l'amore di Dio crea quei valori. È un argomento molto significativo: il criterio dell'amore è l'atto della creazione. L'amore che crea è più perfetto dell'amore che non crea. Non c'è niente che sia più grande della creazione. Tuttavia, la creazione si riferisce all'ente,

27 Cfr. San Tommaso in *STh*, I, q. 1, art. 8 (NdT).

è l'ente che viene creato e annientato. Se la grazia di Dio vuole davvero essere la grazia di Dio, deve creare.

Eppure nell'amore non c'è una tendenza opposta? L'amore non consiste soprattutto nel "permettere di essere" all'amato così com'è? Questo "retrocedere" dell'amore dalla creazione non significa un'apertura dello spazio per la libertà? Ricordiamo il principio pelagiano *Deo agere permittere est* (per Dio agire significa permettere che l'uomo agisca da sé)²⁸. Può certamente esistere la grazia della creazione, ma è sicuro che ogni grazia è una grazia della creazione?

Ammettiamo che qualcosa "sia stato creato". Che cosa? San Tommaso dice: *qualitas sive forma* (qualità oppure forma). A questi due si aggiungono gli altri termini: *causa, motus* (causa, moto)²⁹. Grazie a tutto ciò l'uomo può dirigersi verso un traguardo sovranaturale in modo "spontaneo", "facile" e quasi "senza sforzo".

Le nozioni adoperate per descrivere la grazia provengono dalla teoria generale dell'essere, ovvero dall'ontologia. Vi descrivono la struttura delle cose intrecciate in reciproche relazioni causali. Una volta trasferite dal mondo esterno nel mondo interno dell'uomo, lo "cosificano" e "reificano". L'una è legata all'altra, l'una causa l'altra. Ci costringono a pensare all'operare della grazia così come pensiamo dell'operare di una causa. Ecco, qui è la causa e lì la conseguenza. Si sfumano le differenze tra ciò che esteriore e ciò che è interiore. La fenomenologia protesta contro tali azioni. Sensibilizza alle differenze. Dimostra che quando l'uomo diventa improvvisamente un uomo "amato", cambia la sua autoconsapevolezza, anche se la "forma" e le *qualitas* rimangono invariate. Il passaggio dalla mancanza delle virtù alle virtù non consiste nel passaggio dal non essere all'essere. Supponendo che la virtù sia una "forma" oppure una "qualità", bisogna ammettere che sia possibile una "forma della forma" e una "qualità della qualità", poiché l'anima è una "forma del corpo". La nozione di causa efficiente comporta problemi ancora più grandi. Dopo le analisi della coscienza di Henri Bergson e di Max Scheler, dopo gli studi sulla genesi costitutiva del senso di Edmund Husserl, il linguaggio che adopera le nozioni di causa ed effetto si rivela una barbarie immensa. Non si possono "sezionare", ordinare e sistemare in un modo causale le relazioni di disperazione e speranza, di incredulità e fede, di odio e amore,

28 J. Tischner non indica la fonte della sentenza. Per un contesto generale, cfr. ad es. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., pp. 199–230, H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 4, cit., pp. 248–356 e G. Greshake, *Gnade als Konkrete Freiheit*, cit., citato frequentemente da Balthasar (NdT).

29 San Tommaso in *STh*, I, q. 36, art. 3 (NdT).

di codardia e coraggio, di ingiustizia e giustizia, gli stimoli, i motivi e gli scopi delle azioni, delle preferenze e del pensare, per non parlare dei sistemi dei dati della percezione. Apprezziamo lo sforzo di san Tommaso per “defatalizzare” la grazia, ma non possiamo liberarci dall’impressione che il pericolo di fatalizzazione buttato dalla porta sia rientrato dalla finestra. L’ontologizzare vuol dire “causalizzare”, e “causalizzare” alla fine significa “fatalizzare”. La differenza è che il “fato cattivo” di Edipo diventa il “fato buono” di Aristotele ottimista. Non è affatto strano che dopo una tale operazione di “ontologizzazione” il tentativo di salvare la libertà dell’uomo provoca dei problemi colossali e deve essere spostato nella sfera del mistero, o perfino del miracolo.

Ripeto: si possono comprendere le intenzioni di san Tommaso. Una mente sintetica e sintetizzante cerca di trovare un posto per la grazia nel “dominio dell’uomo” dell’*Etica nicomachea*, chiuso e ben delineato da ogni parte. Però l’uomo di quell’*Etica* non sente alcun bisogno della grazia. Non è indotto a realizzare né una “rottura” nella sfera dell’essere né un incontro con il male. Non ha bisogno di un salvatore che muoia per lui. Nonostante tutto san Tommaso “imprime” a quell’uomo qualcosa che è importante per il cristianesimo, gli “imprime” la speranza. La speranza lo fa esplodere da dentro e lo distrugge. Fa così perché distrugge un’armonia sulla quale egli è stato “posato”. La speranza è in contraddizione con il principio dell’equilibrio interiore e con la teoria “del giusto mezzo”, ossia l’asse delle virtù aristoteliche. La speranza è una follia in mezzo all’armonia. È una disarmonia che distrugge l’equilibrio, strappa dal mondo in cui tutto ha già trovato il suo posto. A causa della speranza la saggezza di ieri diventa una stoltezza³⁰. Si può dire qualcosa di simile della fede e dell’amore... Lasciamo da parte la fede, ma l’amore? L’amore cristiano per i nemici non è un “perfezionamento” della forza o della giustizia di Aristotele, bensì una loro negazione.

E infine, proviamo a guardare all’interno della libertà.

Nel pensiero di san Tommaso troviamo qualcosa che sorprende: praticamente non vi appare uno dei più drammatici problemi del cristianesimo, il problema della relazione tra la libertà e la grazia. La libertà e la grazia vengono comprese così che l’una evolve impercettibilmente nell’altra. Nasce quindi la domanda: in una tale situazione, la libertà è davvero una libertà?

Diamo parola al prof. Stanisław Świeżawski che così commenta il rispettivo paragrafo della *Summa theologiae*:

30 Il riferimento a 1 Cor 1, 18–23 (NdT).

“ per accettare tale nozione di libertà e considerarla la più appropriata con piena convinzione, è necessario effettuare una revisione estremamente profonda delle nostre convinzioni; si deve – come qualcuno ha giustamente affermato in un’altra occasione – fare ciò che è stato fatto con il pensiero filosofico e religioso europeo negli ultimi sei o sette secoli; si deve operare un radicale spostamento dei binari del pensiero sulle questioni fondamentali³¹.

Tale affermazione costringe alla riflessione. Tornare indietro significa che non è possibile alcuna sintesi del pensiero tomista con il pensiero moderno liberale, quindi bisogna semplicemente abbandonare quel pensiero. Ma forse davvero è così? O forse in questa situazione da abbandonare non è il pensiero liberale ma il tomismo?

Indubbiamente la fonte principale della discordia è il “luogo” che occupa la libertà. In san Tommaso la libertà è una libertà della volontà, e la volontà è una facoltà volitiva. Per cui è possibile scrivere così come scrive Étienne Gilson: «in conclusione: la volontà vuole necessariamente il bene in generale; questa necessità significa semplicemente che la volontà non può non essere se stessa, e quest’adesione immutabile al bene in quanto tale costituisce il principio primo di tutte le sue operazioni»³². La comprensione della libertà in san Tommaso – come risulta anche dalle ricerche di Hannah Arendt – non fuoriesce dall’orizzonte delineato da Aristotele: la volontà può scegliere i mezzi per lo scopo, però essa stessa è determinata dallo scopo che corrisponde al bene³³. E così la volontà è ampiamente definita: una volta dalla parte dall’“oggetto”, cioè dal bene, e l’altra dalla parte del “soggetto”, cioè dal tendere (“desiderare”) alla felicità. Stefan Świeżawski scrive: «[...] è veramente libero l’uomo in cui si può sviluppare liberamente la vita spirituale, naturale e sovrannaturale, senza trovare gli ostacoli delle nostre numerose mancanze, e in modo particolare del peccato»³⁴. Similmente Étienne Gilson: «Dio è effettivamente il motore di tutte le cose, muove ciascun mobile conformemente alla natura di questo. Colui che muove il leggero verso l’alto

31 S. Świeżawski, „Wstęp do kwestii 83”, in Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologiczna I*, q. 75–89, Wyd. Pallottinum, Poznań 1956, s. 426 (S. Świeżawski, “Introduzione alla questione 83”, in San Tommaso, *Il trattato sull’uomo. Summa theologiae I*, q. 75–89).

32 É. Gilson, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, p. 408.

33 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 324–331 (Aristotele: «ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene, perciò a ragione definirono il bene: ciò a cui ogni cosa tende», in Aristotele, *Etica nicomachea*, 1094a 1–3 (Aristotele, *Etica nicomachea*, in: Aristotele, *Opere*, cit., p. 443).

34 S. Świeżawski, „Wstęp do kwestii 83”, cit., 426.

e il pesante verso il basso, muove anche la volontà secondo la natura che le è propria; non le imprime però un movimento necessario, ma, al contrario, un movimento naturalmente indeterminato e che può dirigersi verso differenti oggetti»³⁵.

Che “posto” occupa la libertà nell’“uomo del liberalismo”?

Già san Tommaso affermava che la volontà può essere “buona” oppure “cattiva” e che il suo indirizzamento al bene è la conseguenza di una scelta che è stata effettuata. L’uomo potrà essere davvero se stesso soltanto quando avrà realizzato una tale scelta. Altrimenti il bene che compie non sarà davvero un suo bene. Ricordiamo inoltre che, come dice Hegel: “tutti gli attributi dello spirito sono soltanto mezzi per la libertà”³⁶. Lo spazio della libertà è più fondamentale dei desideri o della mancanza dei desideri, dell’agire o non agire, del volere e del pensare. L’uomo in quanto tale è la libertà e l’espressione della libertà.

Qual è la relazione tra la libertà così intesa e la grazia? Otto H. Pesch scrive:

“*la grazia non può entrare in concorrenza con la libertà e viceversa. La grazia fonda piuttosto la libertà.* La direttrice che ispira un simile modo di ragionare è facilmente intuibile: quale agire potrebbe essere più libero di quello che non deve più superare alcun impedimento interiore ma può procedere in modo spontaneo, agevole, improntato alla gioia? Quando qualifica formalmente l’atto di questa libertà, Tommaso dice che l’essere umano ‘assente’ all’intervento della grazia divina in lui”³⁷.

Nasce ora un dilemma fondamentale: non è che la libertà sia stata sacrificata sull’altare della grazia? Non appare qui una tesi caratteristica del totalitarismo contemporaneo, secondo cui la libertà è il “riconoscimento della necessità”?³⁸ San Tommaso non conosceva questo pericolo. La tirannia della quale scriveva, nonostante tutto, non era uguale al totalitarismo. Non

35 É. Gilson, *Il tomismo*, cit., pp. 413–414.

36 Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, cit., pp. 37–38 (NdT).

37 O. H. Pesch, *Liberi per grazia*, cit., pp. 321 (il corsivo è di Pesch).

38 Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, il capitolo XI, “Morale e diritto. Libertà e necessità”. «Hegel fu il primo a rappresentare in modo giusto il rapporto di libertà e necessità. Per lui la libertà è il riconoscimento della necessità. “Cieca è la necessità solo nella misura in cui non viene compresa. La libertà non consiste nel sognare l’indipendenza dalle leggi della natura, ma nella conoscenza di queste leggi e nella possibilità, legata a questa conoscenza, di farle agire secondo un piano per un fine determinato.» (cfr. anche R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1952, p. 231. NdT).

è comunque una critica. In ogni caso, non possiamo accettare la tesi che il pensiero tomista riguardo alla libertà debba essere un modello e un rimedio per i contemporanei. L'accusa della "reificazione" della grazia non è stata comunque definitivamente respinta. Ciò vuol dire che la libertà si è trovata in pericolo. In questa situazione appare il rischio che la "liberazione" non sia altro che il passaggio da una schiavitù all'altra.

Il compito

Non era il mio intento presentare tutte le correnti del pensiero sulla grazia conosciute alla storia. Si trattava solo di illustrare le principali tendenze della riflessione sul tema della grazia e della libertà, utili alla filosofia del dramma. Da un ricco materiale storico, voglio preservare soltanto gli elementi che siano fenomenologicamente giustificabili. Prima di provare a formulare una conclusione, qualche parola riguardo ai tempi d'oggi.

Pesch pone attenzione sul cambiamento della concezione della grazia che si è verificato e continua a verificarsi nei nostri tempi. Quel cambiamento è dovuto a fattori sia interni sia esterni. Ai primi appartengono gli studi sulla dottrina dei Padri della Chiesa e sulla scolastica, ai secondi le discussioni ecumeniche, la progressiva secolarizzazione della società, la crescita della consapevolezza politica dei credenti e l'influenza del pensiero filosofico sui teologi (nella parte cattolica un ruolo particolare appartiene a Henri de Lubac e a Karl Rahner). In conseguenza di questi fattori si sono verificati spostamenti degli accenti: la grazia increata (Dio vivente) ha preso il posto della grazia creata ("qualità", "forme", "cause", "effetti"), la persona ha preso il posto degli oggetti e la storia è subentrata al posto dell'ontologia:

“ L'idea esistenziale dell'individuo che deve rivolgersi a se stesso per affrontare l'opposto degli oggetti, il concetto di 'personalismo dialogico' nel trovarsi attraverso l'incontro con un Tu, e infine il programma sociale della liberazione dell'uomo che porta verso l'irrinunciabile dignità e che include il superamento del falso e dell'individualismo a spese dell'altro – tutto questo porta ad una situazione in cui il discorso teologico sulla grazia diventa allo stesso tempo

una narrazione sull'indisposizione dell'uomo nei confronti di Dio e sulla sua irrinunciabile libertà³⁹.

Dunque, la parola chiave per descrivere il mistero della grazia è diventata la parola "libertà". Ancora una volta Otto H. Pesch: «la grazia è la libertà all'interno della tendenza dialettica alla (travolgente) liberazione: la liberazione è un evento secondo l'essenza della libertà, in cui una "libertà donata" (Greshake) diventa una libertà concreta ed esperienziale. Tuttavia, nella mancanza di libertà, la grazia stessa è anche una libertà paradossale»⁴⁰.

Proviamo a formulare una conclusione.

Sembra che le riflessioni sulla grazia svolte finora, si siano trovate in un circolo vizioso. Se l'uomo è libero, allora Dio non è più onnipotente. Se Dio è onnipotente, allora l'uomo non è libero. Se tutto è una grazia, allora non c'è alcuna base per la grazia. Se qualcosa non è una grazia, allora che cos'è? Se la grazia è un dono, allora non si tratta della giustizia, se invece si tratta della giustizia, allora non è una grazia. Se agisce la grazia, allora non agisce l'uomo, e se agisce l'uomo, allora non agisce la grazia. Se la libertà consiste nell'agire secondo natura, allora la libertà è ovunque sia la natura, ma se consiste in qualcos'altro, allora è una minaccia per la natura. Che cos'è dunque la libertà?

"Il Dio è Dio degli uomini liberi", diceva Hegel⁴¹. Abbiamo due prospettive della libertà: in una Dio significa il limite della libertà, nell'altra significa l'apertura alla libertà. Che cos'è la libertà, se agli uni chiude la strada a Dio, e agli altri la apre? E chi è davvero Dio?

39 H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, cit., p. 393 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

40 *Ibidem*.

41 Tischner attribuisce queste parole a Hegel, non è stato possibile identificare l'opera di Hegel in cui sono presenti. Si tratta di un pensiero comune a molti filosofi e teologi, per es. a Hans Urs von Balthasar (cfr. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., pp. 165-315). Non è da escludere che Tischner abbia voluto riassume una parte del pensiero di Hegel, per esempio le analisi dall'*Introduzione* in G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, cit., pp. 98-123 (NdT).



Capitolo V

L'ordine della salvezza

Ricordiamo in breve l'immagine religiosa del bene che "rende migliore" agendo nel tempo. Tale immagine è delineata dall'espressione "ordine della salvezza", ovvero *ordo salutis*. Agendo nel tempo e attraverso il tempo, la grazia, introduce un determinato ordine nel modo in cui la persona, a cui è stata donata, vive il tempo. Quell'ordine è determinato da tre principali atti del dramma: creazione, rivelazione ossia elezione, e salvezza.

Questi tre atti del dramma hanno un doppio senso: ontologico ed agatologico. La base del senso ontologico è la consapevolezza di essere stato creato. Io sono, sono colui che sono, sono così come sono, non dipende da me che io esista, non ho chiesto di venire al mondo. Sulla consapevolezza della creazione si fonda la consapevolezza della rivelazione, cioè dell'elezione: Dio mi ha rivelato la verità su se stesso, sono stato eletto. Sulla consapevolezza della creazione e dell'elezione cresce la consapevolezza della salvezza: Dio mi ha salvato dal male. La parte ontologica del dramma si esprime con il seguente ordine: non esisterebbe la salvezza senza la creazione e l'elezione. La parte del senso agatologico è alquanto diversa. Chiedo: perché, per quale ragione sono stato creato? Perché sono stato eletto? Perché salvato? La risposta è: Dio mi ha creato per rivelarsi a me, Dio vuole rivelarsi a me per salvarmi. Tutto succede nel nome del bene e riguardo al bene. La successione temporale ontolo-

gica è contraria alla successione agatologica; come dicevano gli scolastici: “il fine, pur essendo l’ultima cosa nell’ordine di esecuzione, è tuttavia la prima nell’intenzione dell’agente”¹.

Il senso agatologico imprime un particolare segno nell’autocoscienza della persona. Riconoscendo quel senso, la persona dà un nuovo significato a tutto ciò che corrisponde in lei a quel senso e gli è favorevole. La persona cerca il senso della propria esistenza nel bene che è, oppure può diventare, un suo bene. Non le basta di essere, ha anche bisogno della ragione per comprendere il senso del suo “essere”. Tuttavia, non le sono sufficienti né la ragione né la comprensione del senso del suo essere, ha bisogno del cuore per unirsi a ciò che corrisponde alla sua felicità. Per la persona non si tratta più dell’“ente” o dell’“essere”, bensì della qualità dell’essere che trascende l’“essere”. L’ontologia della persona viene sottomessa alle leggi dell’agatologia. La comprensione della persona oltrepassa l’orizzonte del *Dasein* heideggeriano. La persona si riferisce a se stessa, ma il suo riferimento ha un carattere diverso da quello delineato da Heidegger con la parola “esistenza”. Nel suo “essere” non si tratta più dell’“essere” stesso. Si tratta della “giustificazione”, della “salvezza” nella quale o grazie alla quale, l’essere umano raggiunge la propria “verità”.

Sorge la domanda se la rivelazione deve precedere la salvezza. Non potrebbe Dio salvare l’uomo senza la rivelazione? Fondamentalmente la visione cristiana dell’ordine della salvezza non ammette una tale possibilità. Non perché ciò sia in contraddizione con l’onnipotenza di Dio, bensì perché danneggerebbe la costituzione interiore della persona. La rivelazione si rivolge all’uomo, alla sua coscienza, alla ragione e alla libertà. Omettere la rivelazione significherebbe tralasciare qualcosa che sembra particolarmente importante per la persona. Un Dio che salvasse senza rivelarsi e senza eleggere, non comunicherebbe con l’uomo attraverso la ragione e il libero arbitrio (per così dire, dall’interno), bensì solo dall’esterno, attraverso azioni puramente oggettive. Allora l’uomo “glorificherebbe Dio con la bocca”, ma il suo “cuore sarebbe lontano da Dio”². Da questo punto di vista, la “necessità” della rivelazione è una manifestazione della “necessità” di riconoscere la ragione come una realtà importante per l’uomo, la necessità dell’elezione è una manifestazione di riconoscimento della sua libertà.

Il progetto del dramma umano come una conseguenza della creazione, della rivelazione e della salvezza contiene *implicitamente* il progetto del soggetto

1 «Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intenzione agentis» (San Tommaso in *STh*, I–I, q. 1, art. 1, ad 3; NdT).

2 Cfr. *Mt* 23, 3 (NdT).

del dramma: di una persona che esiste non solo come un essere, ma anche come la propria libertà e ragione.

Inoltre, quella persona vive nel tempo. Il tempo non è una sua realtà esteriore, non “scorre” intorno ad essa come l’acqua intorno ai sassi. Il tempo scorre attraverso il suo interno come attraverso l’interno di una melodia; un accordo deve apparire prima, affinché un altro possa apparire dopo.

La storia della salvezza è una storia interiore, un interiore tempo dell’uomo. Ne scrive bene Hegel, quando afferma che la salvezza deve realizzarsi

“ nel soggetto come tale, nel suo sentimento cosciente; il soggetto si deve assicurare che lo spirito abiti in lui, che, secondo il linguaggio della chiesa, il suo cuore si sia spezzato e si sia giunti all’ irruzione della grazia divina in esso. L’uomo, di sua natura, non è come dovrebbe essere: solo attraverso un processo di trasformazione egli arriva alla verità. Questo è appunto il contenuto universale e speculativo della tesi che il cuore umano non è ciò che dovrebbe essere³.

Il pensiero cristiano mirava ad una dettagliata descrizione del lato soggettivo della “storia della salvezza”, voleva dimostrare quello che fa Dio, per “far diventare il cuore dell’uomo così, come esso dovrebbe essere”⁴ e il suo tempo un tempo pieno di senso. La domanda fondamentale era: quali tappe deve attraversare l’uomo per unirsi a Dio? In altre parole: come arrivare al Bene assoluto liberandosi dal bene e dal male che sono relativi?

Uno degli esempi degli studi che trattano questo argomento è la *Salita del Monte Carmelo* di san Giovanni della Croce. Gli altri esempi provengono dalla teologia protestante. Dopo aver negato la Chiesa, come un’istituzione che media tra Dio e l’uomo, si sono aperte le strade per le ricerche sulla coscienza religiosa intesa come il “campo della logica divina”. Tali ricerche hanno fruttato nel protestantesimo con una serie di studi teologici sull’*ordo salutis*, sull’ordine che si verifica tra gli atti di “vocazione”, di “risveglio”, “illuminazione”, “santificazione”, “perfezione”, ecc. Successivamente da quegli studi è emersa la filosofia europea della coscienza. Tracce dell’ordine religioso della salvezza porta la fondamentale opera di Hegel: la *Fenomenologia dello spirito*. L’uomo hegeliano, un partecipante al dramma della storia, attraversa i successivi stadi dello sviluppo e ognuno di essi ha in sé qualcosa di “rivelazione, di “elezione” e “salvezza”. Il “riconoscimento” di una coscienza,

3 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 4, cit., p. 161.

4 Cfr. Ez 36, 26–27 (NdT).

da parte di un'altra coscienza, in ciò che è assoluto, un riconoscimento che traspare in tutta la storia, ricorda il dono cristiano della grazia che “libera dal male” e “fa nuove tutte le cose”⁵. Il ricongiungimento con l'Assoluto che avviene alla fine della storia non è altro che la riappacificazione del “cuore” con se stesso.

Il compito che mi pongo è approfondire la comprensione del bene inteso come una grazia, attraverso l'analisi fenomenologica dell'esperienza di rivelazione e elezione. La rivelazione e l'elezione sono un annuncio della salvezza. La salvezza è una pura esperienza del Bene. Dopo le analisi delle metafore del male, alla fine del capitolo cercherò di analizzare le emergenti metafore del Bene.

La rivelazione come una domanda di elezione

Limitandoci alle analisi della parola “rivelazione”, possiamo dire solo questo: ecco “qualcosa” che finora era nascosto, ed ora è diventato “evidente”. Non si sa ancora se sia stato l'uomo a “svelare” il suo mistero o se sia calato il velo che copriva le cose ed esse si siano mostrate così come sono. Tra le due prospettive si verifica una differenza essenziale. Seguendo le orme di Rosenzweig, limitiamo il concetto della rivelazione solo a ciò che avviene tra una persona e l'altra, e dunque all'ambito strettamente dialogico. Le cose si “mostrano”, solo la persona (uomo o Dio) può “rivelarsi”. Solo i contenuti ai quali non c'è un altro accesso che attraverso una confessione o una confidenza, possono diventare oggetto di rivelazione. Cosa provi quando mi vedi? Cosa pensi di me? La risposta non può che diventare una confidenza. Per cui “rivelare” significa: “confessare”, “confidarsi” e “affidarsi”.

Assumendo la posizione di un soggetto osservatore delle confessioni altrui, abbiamo l'impressione di una certa casualità. Non sappiamo perché qualcuno confessi qualcosa, perché confessi qui ed ora e perché confessi a questo e non ad un altro uomo. Sappiamo che affinché la confessione sia possibile, tra le persone deve succedere qualcosa di particolare. Sappiamo inoltre che le confessioni avvengono senza alcuna costrizione. Una persona si confida, anche se non deve farlo. Nonostante ciò, la confessione non è un

⁵ Cfr. *Mt* 6, 13 e *Ap* 21, 5 (NdT).

capriccio. Essa non solo presuppone qualcosa, ma anche mira a qualcosa. Tre parole: rivelazione, confessione e affidamento, formano un logico insieme. “Chi si confida, s’affida”⁶.

Quali sono i presupposti di una confidenza? Emmanuel Lévinas sceglie la parola “separazione”. Siamo “separati” gli uni dagli altri – noi, gli uomini, noi e Dio. Non si tratta di una differenza ontologica che divida le cose. Una cosa può unirsi con un’altra in base alla causalità, qui però non si tratta della causalità. La “separazione” è un’altra faccia della nostra libertà. Jean Paul Sartre ripeteva: “soli, perché liberi”⁷. Siamo “monadi senza le finestre”⁸. Non si tratta solo del fatto che la libertà escluda le relazioni causali. Si tratta di esclusione dell’uguaglianza basata sulla reciprocità. Lévinas scrive che ciò che «mi permetto di esigere da me stesso non ha paragone con ciò che sono in diritto di esigere da Altri. Questa esperienza morale, così banale, indica un’asimmetria metafisica: l’impossibilità radicale di vedersi dall’esterno e di parlare nel medesimo senso di sé e degli altri; quindi anche l’impossibilità della totalizzazione»⁹. La separazione significa l’impossibilità di guardarsi dall’esterno e l’impossibilità di parlare degli altri nello stesso modo in cui parlo di me stesso. Lévinas aggiunge: l’asimmetria della responsabilità. La separazione è una situazione in cui diventano indispensabili: la rivelazione, la confessione e l’affidamento. La separazione condiziona la rivelazione, la rivelazione conferma e rafforza la consapevolezza della separazione. Solo dopo che ti sei confidato a me, so quanto eravamo lontani.

L’idea della separazione richiede un ulteriore approfondimento. Da dove proviene la disuguaglianza della responsabilità? Perché non posso esigere dall’altro ciò che egli ha diritto di esigere da me? La ragione fondamentale della separazione è il male. L’uomo è un portatore del male. Dio è il Bene. Cosa hanno in comune il Bene e il male? Questa situazione si trasferisce in qualche modo alle relazioni tra gli uomini. In Lévinas il prossimo è una “vedova”, un “orfano” o uno “straniero”. I miei prossimi: una “vedova”, un

6 In alcuni scritti la frase viene attribuita a Platone (J. Tischner, *Przekonać Pana Boga (Convincere il Signore)*, D. Zańko e J. Gowin, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999, p. 79 e J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm (Tischner legge il Catechismo)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2009, p. 98). Non è stato possibile trovarla nelle sue opere principali. Non si possono escludere le ispirazioni alle opere di G. Marcel e E. Lévinas. In un altro testo non è collegata a Platone (citazione in: W. Bonowicz, *Tischner*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2001, p. 294), ma alla confessione sacramentale dove l’accento cade sulla stauologia e cristologia (NdT).

7 Cfr. J. P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanismo*, Armando, Roma 2006, p. 54 (NdT).

8 «Le monadi non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire» (G. W. Leibniz, *Monadologia*, in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1967–68, p. 297). Cfr. anche J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., pp. 86–91 e 108–109 (NdT).

9 E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990², pp. 50–51.

“orfano” o uno “straniero”, soffrono innocenti. Devo aiutarli. Che importanza ha che anche loro abbiano dei doveri nei miei confronti? Mi interessa soprattutto il mio dovere. Il mio tardare con gli aiuti, la mia fuga, mostrano l’abisso che ci separa. Nei confronti degli altri anch’io “sono cattivo”.

Si dice che la “rivelazione” è anche un’“illuminazione”. Però in realtà l’“illuminazione” si differenzia in modo abbastanza significativo dalla “rivelazione”. L’“illuminazione” significa l’applicazione della metafora della luce a ciò che preso in sé è privo di luce. Nella rivelazione un valore essenziale è non tanto ciò che si dice, ma piuttosto che si parla e come si parla. Lévinas distingue “ciò che è detto” (*dit*) e il “parlare” (*dire*)¹⁰. Dio chiamò: “Abramo, Abramo!”¹¹. Che “tono”, che “musica” aveva quella chiamata? La promessa sposa ha detto: “il mio amato è mio e io sono sua”¹². Come l’ha detto? Che stato d’animo e che atteggiamento esprimeva? Quali parole ha accentato? Ciò che si dice “illumina” e mostra l’oggetto; il modo di parlare introduce alla partecipazione, permette di indovinare il segreto di colui che parla e che illumina. Diventa meno importante dove ci troviamo e molto più importante con chi siamo. Ma colui con chi siamo rimane nell’ombra, come qualcuno che illumina la strada con una torcia. La rivelazione nella quale il modo di parlare domina ciò che viene detto, stabilisce un nuovo ordine tra le persone. Le parole hanno più un “peso” che un “significato”. Le parole “pesano”. Svelano la dimensione del bene. Allo stesso tempo fanno sapere che esiste una dimensione del male, nella quale non soltanto non c’è più alcuna luce, ma non c’è nemmeno colui chi illumina.

Franz Rosenzweig scrive:

“ All’io’ risponde nell’intimo di Dio un ‘tu’. È il duplice risuonare di ‘io’ e ‘tu’ nel monologo di Dio durante la creazione dell’uomo. Ma come il “tu” non è un autentico ‘tu’, poiché rimane ancora confinato nell’ intimo di Dio, così anche l’io’ non è ancora un autentico ‘io’, poiché non gli si è ancora contrapposto alcun ‘tu’. Solo nel momento in cui l’io’ riconosce il ‘tu’ come qualcosa fuori di sé, e quindi solo quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene quell’io’ che pocanzi pretendevamo essere il “no” originario fatto suono. L’io’ del monologo non è ancora un ‘io, bensì un ‘io’ non accentuato e, appunto perché monologante, anche comprensibile solo a sé. Quindi,

10 Cfr. per es. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1991, p. 8–11 ed E. Lévinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Aperta Edizioni, Roma 2008, p. 90 (NdT).

11 Cfr. *Gen* 22, 1 (NdT).

12 Cfr. *Cant* 2, 16 (NdT).

come già avevamo avvertito nel ‘facciamo’ del racconto della creazione, in verità non è ancora un ‘io’ manifesto, ma è un ‘io’ ancor nascosto nel mistero della terza persona. L’‘io’ vero e proprio, non per sé ovvio e comprensibile, ma sottolineato ed accentuato, può risuonare per la prima volta solo nella scoperta del ‘tu’. Ma dov’è un tale ‘tu’ autonomo che stia libero di fronte al Dio nascosto e rispetto al quale egli possa scoprirsi come un ‘io’? Un mondo oggettivo c’è, c’è il ‘sé’ chiuso in sé stesso, ma dove è un ‘tu’? Anzi, dov’è il ‘tu’? Così domanda anche Dio¹³.

“Adamo, dove sei?”¹⁴; “Abramo, Abramo!” Dov’è quel Tu che può dire: “No”? Quel “vero Tu”, a cui ci si può confidare? Il Bene interpella colui che è cattivo. La tensione che si sente nella chiamata, svela ancora di più la dimensione di una separazione primordiale, ma allo stesso tempo di una nostalgia. Nostalgia di che cosa? Di un “vero io”. Affinché un divino “Noi” (“Facciamo”¹⁵) possa diventare un Io veritiero, deve sentire dall’esterno – dall’uomo, la parola “Tu” rivolta a Lui. Commentando i testi di Rosenzweig, Stephan Mosés scrive:

“ Dio può dire Io soltanto nel modo in cui l’uomo Gli dice Tu, cioè in cui Egli sottopone il suo Io all’esteriorità, che lo confermerà. D’altro canto però, anche l’Io dell’uomo non può costituirsi, se prima non sarà chiamato da un Tu. Ciò non significa banalmente che l’Io si determina attraverso qualcosa che non è l’Io, bensì che l’Io è Io perché nel senso più originario esso è un Tu per qualcun altro. L’Io è una risposta dovuta alla domanda ‘dove sei?’¹⁶.

Dio chiede Adamo e chiede Abramo. La domanda cerca di superare la dimensione della separazione. La domanda svela inoltre il senso della separazione che esiste tra Dio e l’uomo. Esso consiste nel fatto che l’uomo può non rispondere, oppure può dire: non ci sono, non ci sono per Te. La separazione ha un senso drammatico. L’ontologia non la diminuisce in alcun modo. Nonostante l’uomo sia una creatura di Dio, può tacere, quando Dio lo chiama. La separazione può essere superata soltanto dalla domanda. E dunque non dà un ordine, un divieto o una minaccia. La domanda significa che non c’è alcuna costrizione, c’è un riconoscimento, un’accettazione di quella capacità

13 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato (AI) 1986, pp. 186–187.

14 Cfr. *Gen*, 3, 10 (NdT).

15 Cfr. *Gen*, 1, 26 (NdT).

16 M. Mosés, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Édition du Seuil, Paris 1982 p. 110 (la traduzione italiana dalla traduzione di J. Tischner).

dell'uomo che gli permette di accogliere le domande. Dove non c'è la costrizione, c'è la libertà. La domanda è un riconoscimento della libertà – di una libertà razionale, proprio perché un'altra facoltà di accogliere le domande è la ragione. Il progetto della ragione e della libertà è presente nella domanda come tale, quindi non nel suo “che cosa”, ma proprio nel suo “come”, nella “qualità” del porre la domanda.

La “qualità” del porre la domanda, di essere domandato, non si riferisce ad un'idea astratta della libertà, ma alla libertà come un'elezione. La rivelazione ha in sé qualcosa di casuale, tuttavia non si tratta di un caso “senza senso”. Si tratta di un caso che risulta da una “scelta”. Per dire “Adamo” o “Abramo”, bisogna scegliere. Ci sono così tanti granelli di sabbia nel deserto, così tanti nomi sotto le stelle... Perché Io? Perché proprio Io? Nasce la sensazione della libertà altrui, della libertà di un Altro, che non ha rifiutato, anzi ha scelto. Perché ha scelto? Con quale scopo ha scelto? Ha scelto, perché ha scelto. Questa non è una libertà illuminata, è una libertà nel buio, che tiene la luce di una torcia. L'esperienza originaria e drammatica della libertà non è un'esperienza del proprio “voglio, non voglio” o “posso, non posso”, ma l'esperienza di essere scelto attraverso una domanda. La prima libertà è la libertà dell'Altro che domanda e con l'atto di domandare “confida se stesso”. Cosa devo fare con la sua confidenza? Questa è la domanda della mia libertà, di una libertà risvegliata.

Di nuovo Rosenzweig:

“ L'uomo si nasconde, non risponde, resta muto; egli resta il 'sé' così come noi lo conosciamo. Le risposte che Dio alla fine gli strappa non sono risposte. Nessun 'io', nessun 'sono io', 'io l'ho fatto' risponde alla domanda di Dio circa il 'tu', anzi, invece dell'“io” alle labbra che rispondono affiora un *ille-illa-illud*. L'uomo oggettivizza se stesso in 'maschio': è stata la donna, anch'essa oggettivata totalmente come femmina che è 'data' all'uomo, a farlo, ed essa a sua volta getta la colpa sull'ultimo *illud*: è stato il serpente¹⁷.

L'incontro con la libertà provoca la fuga dalla libertà. Il mondo e l'uomo si chiudono nelle “oggettivizzazioni”, nelle catene delle relazioni causali. Tutto ciò che succede ha una ragione sufficiente, tutto è necessario e come tale si trova al di là del bene e del male. L'uomo rifiuta il progetto della libertà e cade sul piano dell'ontologia.

17 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 187.

Passando da “essere interpellato” ad “essere eletto”, incontriamo il “riconoscimento del bene”. Dio chiamando Abramo, riconosce che Abramo è un “bene”. Distinguiamo un “bene” da un “valore”. I “valori” appaiono nella “luce”, sono “oggettivi”, radicati nelle situazioni, dati per essere ammirati (il bello) e per essere realizzati (la morale). Il “bene” invece rimane nell’ombra, “non è di questo mondo”, eppure conduce la luce dei valori, “splende per me”, splende per il “mio bene”. Dal bene “nasce” il bene. L’elezione “isola” l’eletto dal resto del mondo. Lo fa diventare un “bene incondizionato” per colui che sceglie, un bene “indipendente dalle circostanze”. Se qualcuno lo sceglie e interPELLa, allora sceglie e interPELLa “a prescindere da tutto”. Allo stesso tempo però, lo rende consapevole che nonostante tutto egli non è un “bene completo”. Si può diventare un “bene completo” soltanto quando all’elezione si risponde con un’elezione e alla chiamata con la confessione: “Eccomi!”¹⁸.

Maestro Eckhart scrive: «la Bontà non è creata, né fatta, né generata: essa è bensì generatrice e genera l’uomo buono, il quale, in quanto tale, non è né prodotto, né creato, ma è generato, prole e figlio della Bontà»¹⁹.

Nel mondo il bene ha un nome, non una denominazione. Non è un oggetto, una cosa o un sistema di strutture. Esso è: Adamo, Eva o Abramo. Il nome è “diverso”, diverso dal mondo in cui cammina. I nomi hanno nel mondo dei compiti determinati dai valori. Tuttavia, la loro bontà oltrepassa sempre e supera i compiti che hanno da realizzare. Non è molto importante cosa si fa in questo mondo; sono importanti: la chiamata, l’elezione e la bontà che si è destata. La persona non è un *Dasein* che “esiste” immerso fino al collo nel mondo delle esistenze, la persona non è un “esistentivo” (“istnieniowiec”; Bolesław Leśmian)²⁰. La persona è fin dall’inizio “non di questo mondo”, sebbene si trovi “in questo mondo”. Le relazioni dialogiche non sono le relazioni oggettuali. La persona non è “un-mezzo-per-qualcosa-in-vista-di qualcosa”²¹. La persona è “a-prescindere-da-tutto”. La persona appare nel mondo dal

18 Cfr. *Gen* 22,1 ed anche *Is* 6, 8 (NdT).

19 Maestro Eckhart, “Il libro della consolazione divina”, in Maestro Eckhart, *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1988, p. 114.

20 Un neologismo creato da B. Leśmian: *istnieniowiec* (“esistivo”): la radice *istnienie* (esistenza) con la desinenza *-owiec*, che ricalca il modo in cui vengono create le coppie di parole quali *słuch-słuchowiec* (udito-uditivo) oppure *wzrok-wzrokowiec* (vista-visivo; come nell’espressione italiana “avere una memoria visiva”). Un neologismo è anche il titolo della poesia dove B. Leśmian usa la parola “*istnieniowiec*” (“*Srebroń*” („Argentoni”), in B. Leśmian, *Napój cienisty (Un filtro d’ombra)*, Wyd. J. Mortkowicz, Warszawa 1936, pp. 66–67). *Srebroń* (“argentoni”) – il suo calco italiano segue lo schema del conio adoperato da Leśmian: la radice *srebro* (argento) con la desinenza *-oń*, in quanto alcuni cognomi polacchi escono in *-oń*. (NdT).

21 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 15 (NdT).

profondo della sua partecipazione. La partecipazione significa interpellare, eleggere, riconoscere nel bene, stabilire una comunità “non oggettiva”.

La scoperta della dimensione della partecipazione nel bene è minacciata dall’oggettivazione dei valori. Oramai da molto tempo esiste in filosofia la tendenza a sostituire il concetto del bene con il concetto dei valori. In questo modo si cerca di avvicinare il bene all’esperienza fenomenologica. È possibile raggiungere quello scopo? In realtà, ciò che si ottiene è un’estetizzazione del bene: il bene ridotto all’ordine dei valori diventa un valore estetico. Tutto si racchiude nell’affermazione: ciò che bello è buono e ciò che è buono è bello. L’assoluto del bene diventa l’assoluto del bello. Successivamente quell’Assoluto si fa “oggettivizzare” nell’opera d’arte, e ancora di più nella teoria dell’“opera d’arte oggettiva”²².

Non è né luogo né tempo per entrare nei dettagli di questa trasformazione. Ci soffermeremo solo su un esempio che può essere considerato un modello di ogni possibile “estetizzazione”. Si tratta del *Diario del seduttore* di Søren Kierkegaard. Il *Diario* racconta lo “stadio estetico” della vita umana. L’uomo incontra l’uomo nell’“elemento del bello”. Anche lì appare la questione del nome. E così anche l’esperienza del nome viene del tutto “estetizzata”. Leggiamo:

“ Cordelia, Cordelia, mia Cordelia, tu mia Cordelia... Non posso trattenermi dal sorridere al pensiero della routine con cui un giorno, in un istante decisivo, pronuncerò queste parole... Bisogna sempre fare degli studi preliminari, tutto dev’essere approntato... Non c’è da meravigliarsi che i poeti sempre dipingano quest’istante del ‘tu’ il bell’istante in cui gli amanti, non per asperzione (molti, è vero, non vanno mai più in là), ma per immersione nel mare dell’amore si spogliano dell’uomo vecchio, sorgono da tale battesimo, e finalmente se la intendono tra loro come conoscenti di vecchia data, sebbene non siano vecchi che di un istante... Per una giovane fanciulla quest’istante è sempre il più bello, e per ben goderlo bisogna esservi sempre un po’ superiori, così da far non solo da battezzando ma anche da sacerdote. Un po’ di ironia rende l’altro istante di quest’istante uno dei più interessanti in senso assoluto,

22 Cfr. la definizione dell’opera d’arte di W. Tatarkiewicz: «l’opera d’arte è riproduzione di oggetti o costruzione di forme o espressione di esperienze, ma soltanto di quelle capaci di destare meraviglia, commuovere, scuotere» (W. Tatarkiewicz, *Storia di sei idee*, Aesthetica Edizioni, Palermo 2011, p. 63; NdT).

cioè un denudamento spirituale. Si dev'essere sufficientemente poeti da non disturbare la posa, e tuttavia deve sempre stare in agguato il malandrino...²³

Si tenta di superare una separazione primaria con l'ammirazione del bello. Quell'ammirazione è un'ammirazione dell'artista che non solo guarda il bello che ha incontrato, ma anche lo co-crea. Lo stesso fa il bello che è stato incontrato, anch'esso guarda e co-crea il suo artista. La relazione tra l'artista e il bello che egli incontra è chiamata una relazione di "seduzione". Un'opera d'arte "seduce" l'artista e l'artista "seduce" l'opera d'arte. Darsi del tu è una delle tappe sulla strada della "seduzione". Significa non solo un avvicinamento, ma soprattutto la costituzione del valore dell'altro nella sua individualità irripetibile. Il nome non ha alcun significato e non esprime niente, è solo un segnale intenzionale della costituentesi bellezza di un altro uomo. Il nome "fa impressione" – come il bello. Attorno al nome si concentrano le percezioni visive, uditive e tattili, appaiono i ricordi e le speranze, le tristezze e le gioie, che prese tutte insieme diventano un materiale che entra all'interno dell'ammirazione dell'altro. L'ammirazione è una conseguenza dell'incontro con un "apice della bellezza", con un "assoluto estetico". L'artista "confida se stesso" al nome, "affida se stesso" al nome. Vuole uscire da se stesso, superare lo spazio della separazione. In realtà invece, non supera se stesso. Rimane in se stesso. Si osserva nel gioco. Osserva la sua ammirazione. Controlla il suo stupore. Crea e conferma la distanza. Dopo tutto, egli è in qualche modo lo scopritore e il creatore di un nome – di una sua opera d'arte.

Dove dobbiamo cercare la differenza tra il tu di Abramo e il tu di Cordelia? Prima di tutto, si tratta di una differenza orizzontale. In Kierkegaard abbiamo da una parte un'esperienza nell'orizzonte del bello e dall'altra un'esperienza nell'orizzonte del bene. L'orizzonte del bello è pervaso dalla voglia di possedere: possedere ciò che non può essere posseduto; più è impossibile, più è degno di essere posseduto, e più è degno di essere posseduto più è impossibile. Invece l'orizzonte del bene è pervaso da una tendenza opposta: dare se stesso all'altro: meno è degno di ricevere tale dono, più bisogna dargli se stesso. Due diverse drammaturgie vanno in due direzioni opposte.

La rivelazione – attraverso l'illuminazione, l'elezione e il riconoscimento nel bene – si dirige verso la confessione, la confidenza e l'affidamento. Accogliere la rivelazione vuol dire aprirsi alla confidenza. Colui che rivela se

23 S. Kierkegaard, *Il diario del seduttore*, in S. Kierkegaard, *Enten-Eller [Aut-Aut]*, vol. 3, Adelphi, Milano 1978, p. 92.

stesso, prima cerca qualcuno a cui potrebbe confidarsi ed affidarsi. Cercando un confidente, suppone la sua esistenza. Rosenzweig scrive:

“ ‘Dove sei tu?’ Questa non è altro che la questione del ‘tu’. Non però quella circa l’essenza del ‘tu’; in questo momento essa ancora non è affatto a distanza visibile, ma in un primo tempo la domanda verte unicamente sul ‘dove’. Dove mai c’è un ‘tu’? Questa domanda circa il ‘tu’ è l’unica cosa che ci sia già nota di lui. Ma essa basta all’ ‘io’ per scoprire se stesso, per questo egli non ha bisogno di vedere il ‘tu’. Mentre chiede di lui e, mediante il ‘dove’ incluso nella domanda, attesta di credere all’esistenza del ‘tu’, anche senza che questo gli sia comparso davanti agli occhi, chiama ed esprime se stesso come ‘io’²⁴.

Proviamo a riassumere: la rivelazione è un’elezione che avviene al livello della relazione dialogica tra una persona e l’altra e si esprime non tanto con un senso oggettivo che viene rivelato, quanto con la qualità del modo di rivelare: prima come una “domanda e poi come una “confessione, una “confidenza” e un annuncio di “affidamento”. La rivelazione come una domanda, una confessione, una confidenza e un annuncio di affidamento, supera la distanza di separazione che divide un Io da un Tu – un Tu che può dire “no”. La rivelazione, l’elezione, la confessione, la confidenza e l’affidamento – sono le espressioni fondamentali di un bene dato attraverso la partecipazione, di un bene che “splende per me”, pur trovandosi al di fuori di ciò che è illuminato.

La rivelazione come “riconoscimento”

Facciamo un breve confronto tra quello che abbiamo detto della rivelazione in quanto elezione e la concezione del “riconoscimento” sviluppata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*²⁵. Ho menzionato che l’idea religiosa dell’*ordo salutis* si trova all’inizio delle analisi della storia della coscienza nella filosofia contemporanea, in modo particolare in Hegel. Il principale

24 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 187.

25 Tischner segue le analisi del pensiero di Hegel presentate in: J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty: czytając ‘Fenomenologię ducha’ Hegla (La confessione di un rivoluzionario: leggendo la ‘Fenomenologia dello spirito’ di Hegel)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2016 (NdT).

presupposto di quelle analisi è il seguente: lo spirito assoluto si manifesta tramite la coscienza individuale, raggiungendo così la propria “autocoscienza”. Un particolare punto della “rivelazione” dello spirito assoluto sono gli atti di un reciproco “riconoscimento” che si donano a vicenda le coscienze individuali. Ciò che nella religione viene chiamato “rivelazione” o “elezione”, in Hegel diventa un “riconoscimento”. Hegel vuole far emergere dalla religione il suo “nucleo relazionale”. *L'Ordo salutis* si rivela una “logica dei riconoscimenti”, dei “riconoscimenti” con i quali le coscienze individuali si uniscono tra loro in riferimento a ciò che è “assoluto”.

“Riconoscere” significa riconoscere un altro ed essere riconosciuto da un altro. Grazie al riconoscimento l’“Io” ritrova se stesso e il suo posto tra gli altri e accanto agli altri in uno spazio sensato del mondo. Io come “abitante di un determinato mondo”, sono quello che sono stato riconosciuto dagli altri. L’atto di riconoscimento è una sintesi della mia autocoscienza, della tua autocoscienza e della coscienza assoluta, per quanto Io e Tu partecipiamo ad essa. Un “Io” riconosciuto e riconoscente è inteso come un “soggetto-oggetto degli atti di riconoscimento”. Un “Io”, per quanto è nel mondo e per quanto quel mondo è un mondo dei valori, è un “Io” assiologico.

Secondo Hegel, la coscienza intesa sempre come la coscienza di un “se stesso”, raggiunge il suo fondamento e diventa un’autocoscienza grazie al riconoscimento dell’altro. Significa che il riconoscimento avviene originariamente nel campo dell’infondatezza; dunque se solo il riconoscimento fornisce il fondamento, allora al di fuori del riconoscimento abbiamo una pura infondatezza. In Hegel una pura infondatezza funziona come il “male”. Il male è qualcosa che non ha fondamenti e che toglie fondamenti, che funziona come una distruttiva “forza dell’irrazionalità”. Contro questa forza il riconoscimento costituisce un mondo pieno di senso – un mondo accessibile alla ragione. Tuttavia le strutture di tale mondo non possono essere solo una questione di coscienza individuale, poiché potrebbero essere considerate una semplice convenzione; esse devono “far parte di ciò che è assoluto”. A ciò che è “assoluto” ha accesso solo la ragione, poiché il vero assoluto è un assoluto razionale. Per cui il “riconoscimento” non è un atto dei sensi, ma del pensiero. Una naturale caratteristica del pensiero è la ricerca dei fondamenti. La mancanza dei fondamenti è un fondamento del pensare.

Comunque, l’infondatezza può “nascondere” la sua “verità”. Allora assume il carattere dell’illusione del fondamento. Hegel ha a che fare proprio con

qualcosa del genere, con un'infondatezza che si nasconde dietro l'illusione del fondamento. Hegel "smaschera" ciò che si è "mascherato".

Secondo Hegel, il desiderio di riconoscimento — l'aspirazione a ottenere il riconoscimento — si esprime con la "lotta per il riconoscimento". Tale lotta è la forza motrice del dramma umano. Tutto ciò che umano, che è assiologico e agatologico, è determinato dall'orizzonte della lotta per il riconoscimento. Le forme della lotta possono essere diverse, nonostante ciò Hegel ammette, anzi chiaramente preferisce, una lotta fisica "per la vita o per la morte". Incontrando l'altro nella mia e nella sua lotta per il riconoscimento, incontro anche la sua libertà. Quando Dio scelse Abramo, Abramo incontrò la libertà come un'elezione compiuta dall'Altro. Diversamente in Hegel: l'autocoscienza incontra la libertà di un'altra autocoscienza quando l'altra autocoscienza intraprende la lotta con essa. Proprio nella lotta, nella lotta per il riconoscimento, si mostra all'uomo la libertà sua ed altrui, la verità sua ed altrui, la salvezza sua ed altrui, con gli altri o contro di loro.

La lotta per il riconoscimento è inoltre la forza motrice della storia. Il corso della storia porta modi sempre nuovi di risolvere l'originaria lotta per il riconoscimento. Il primo tentativo consiste nell'entrare nella situazione del signore e del servo. La mia e la tua libertà hanno trovato un piano comune: tu comandi, io sono sotto i tuoi comandi, e Dio — lo spirito oggettivo — ci benedice. Uno degli ultimi tentativi di risolvere il problema dovrebbero essere le libertà civili esistenti nello stato di diritto: tu e io siamo soggetti alle razionali norme giuridiche che noi stessi stabiliamo. Attraverso le leggi partecipiamo a ciò che è assoluto. Io sono accanto a te, tu sei accanto a me, e Lui — quello che è la Parola incarnata — abita tra noi come uno "spirito delle leggi". La nostra libertà trova senso in una comunità nata dal riconoscimento reciproco. La comunità protegge dalla caduta nell'infondato, ovvero in ciò che è radicalmente "irrazionale" e coincidente con il "male".

Perché l'autocoscienza lotta per il riconoscimento? Non potrebbe farne a meno? L'unica risposta ragionevole dice: perché è toccata dall'infondatezza. E l'infondatezza è un'irrazionalità radicale, un assurdo, un senza-senso e un contro-senso. Dove si prova qualcosa del genere, lì deve verificarsi una lotta. Comunque, non si tratta di una lotta animalesca per il pane o di una lotta per l'altro sesso, bensì di una lotta per il "senso" che è possibile in un mondo "della ragione che si sveglia dal sonno". In questa lotta bisogna non solo vincere la paura della morte, ma prima di tutto bisogna trovare un "concetto" grazie al quale sarà possibile radicarsi nello spazio del senso.

Hegel scrive: «l'autocoscienza è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto»²⁶. Significa che l'uomo è colui che sa di essere, e lo sa grazie alla mediazione dell'altro. Leggiamo più avanti:

“ Il rapporto tra le due autocoscienze, dunque, si determina come un dar prova di sé, a se stesso e all'altro, mediante la lotta per la vita e la morte. La necessità di questa lotta risiede nel fatto che ciascuna autocoscienza deve elevare a verità, nell'altra e in se stessa, la propria certezza di essere per sé. Ed è soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà; solo così si dimostra che l'essenza dell'autocoscienza non è l'essere, né la modalità immediata in cui l'autocoscienza stessa entra in scena, né, infine, la sua immersione nell'espansione della vita: così si dimostra che in e per l'autocoscienza sono dati unicamente dei momenti dileguanti, e che essa è soltanto puro essere-per-sé. L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come persona, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma. Parallelamente, quando mette a rischio la propria vita, ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro proprio perché ritiene di non valere meno dell'altro²⁷.

Per Hegel sembrano particolarmente importanti due momenti di “riconoscimento”: il riconoscimento è un atto di conoscenza e un atto di reciprocità.

Hegel compie una radicale razionalizzazione dell'idea di riconoscimento. Non mette direttamente in dubbio gli altri aspetti, ma sottolinea particolarmente l'aspetto di obiettivazione. Il riconoscimento presume la comprensione e l'accordo. Ecco, le due autocoscienze che lottano l'una contro l'altra. Nessuna vuole morire, ognuna vuole uccidere. Tuttavia, la morte è una soluzione? Se una morirà non vi sarà alcun riconoscimento. Eppure si tratta proprio del riconoscimento. Serve quindi un compromesso. Da qui nasce l'“invenzione” del signore e servo. Uno accetta la sottomissione per salvare la vita, l'altro comanda e questo lo rende “felice”. Da quel momento entrambe le autocoscienze si riconosceranno nella concettualità del “signore-servo”. L'autocoscienza si è “oggettivata” – si è “obiettivata” – nel concetto.

Cosa significa che la coscienza “si riconosce” nel concetto? Non si tratta di un semplice “rispecchiare” ciò che esiste. Né signore né servo esistono “realmente”, come esistono “realmente” gli uomini e le donne. Hegel non

26 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 275.

27 Ivi, p. 281.

condivide l'opinione di Spinoza che gli uomini di nascita e di natura siano signori o servi. L'assoggettamento è un'opera della storia e riguarda l'uomo per quanto egli è una "realtà storica" dotata di ragione. Le radici della sottomissione si trovano nel concetto che si è oggettivizzato ed è diventato attuale.

In effetti, il riconoscimento è un miscuglio di verità e falsità. Ha la struttura di una "vantaggiosa illusione" che "lascia vivere". Come in ogni illusione, così anche qui, l'esperienza si mescola con la concettualità. Un dato sperimentale di tale concettualità è il fatto che una delle parti è davvero pronta ad uccidere, e l'altra davvero vuole salvare la propria vita. Il concetto di signore e servo è una costruzione. Questa costruzione, indubbiamente geniale, è stata introdotta come una barriera per prevenire la "guerra di tutti contro tutti". Tuttavia, arriverà il momento in cui la consapevolezza dell'artificialità dell'intera costruzione prevarrà sulla consapevolezza dei vantaggi. La servitù si mostrerà un riconoscimento, ma un riconoscimento "ingiustificato" e contrario al principio della uguaglianza nella libertà.

Occorre distinguere tra il conoscere che riconosce la realtà già esistente e il conoscere che costituisce le realtà. Il primo "legge" ciò che è "dato". Il secondo invece "costituisce il senso" originariamente non dato. Il riconoscimento è qualcosa che prima "dà origine al senso", per poi "suggerire" quel senso alla facoltà di comprendere il senso come già vincolante.

Il secondo momento di riconoscimento è il momento della reciprocità. "Riconosco" per "essere riconosciuto" – "sono riconosciuto" e "riconosco". Nel bisogno stesso di riconoscimento si manifesta una sostanziale limitatezza dell'autocoscienza che non può essere se stessa senza un altro. Perché? Perché è la legge dell'obiettività. Davvero obiettivo è quello che è così com'è non solo per me, ma anche per gli altri. La coscienza deve continuamente districarsi dalle illusioni che derivano dalla solitudine e cercare il suo riconoscimento in un'altra coscienza.

Il riconoscimento dell'altro in quanto riconoscimento nell'"obiettività del concetto", significa riconoscere all'altro il "diritto di esistere" nel mio mondo, accanto a me e con me. Al riconoscimento dell'altro si unisce l'attesa di riconoscimento di me stesso, assieme al mio mondo, accanto all'altro e con l'altro. Dal riconoscimento reciproco emerge il mondo comune – un mondo del "senso oggettivizzato".

Chiediamo ancora: qual è l'ultima, teleologica ragione del riconoscimento? Quale ultimo scopo guida entrambe le coscienze che si "riconoscono a vicenda"?

Il motivo è una partecipazione alla Ragione. La Ragione si manifesta nella storia dell'umanità attraverso i sistemi di riconoscimento. L'autocoscienza, intrecciata nella storia, cerca nello spazio delimitato dalla Ragione un posto per se stessa. Per essere "razionale", perché solo come tale ha il diritto di esistere, deve trovare la giustificazione nella Ragione. La Ragione giustifica tutto. Giustificando, allo stesso tempo assolutizza e radica nella Verità.

La Ragione – la Verità – è "Un Terzo" che si trova tra me e te e che è capace di condurci fuori dallo spazio della nostra soggettività. Egli costruisce attorno a noi la nostra soggettività, il nostro "qualcosa-per-qualcosa-in-vista-di qualcosa", quindi nostre "città", nostri "stati", nostre "strade", "valli", ecc. Dopo la "creazione", la Ragione ci "radica" in questo mondo. Dà il significato e con questo "fortifica nell'essere". Più ci inseriremo nelle strutture del mondo, più saremo razionali. La Ragione ci darà il "valore". Acquisiremo così la coscienza di un io assiologico. In cambio, le nostre forze faranno sì che la Ragione diventi "efficace" nel mondo e per il mondo. Hegel dice: "soltanto ciò che è razionale, è efficace"²⁸.

Alle radici della concezione hegeliana di conoscenza si può trovare una determinata idea dell'uomo: prima di tutto, l'uomo è un essere pensante, e pensare significa trascendere la subiettività e dirigersi verso l'obiettività. Cercando l'obiettività, la coscienza attribuisce a se stessa il senso di ciò che è il più obiettivo. L'opera del pensare è la costituzione di un "essere razionale" in quanto un "uomo obiettivo in un mondo obiettivo".

Un costante e impossibile da nascondere manifestarsi dell'infondatezza – un male che pervade il dramma e determina la sua prospettiva drammatica – fa sì che la persona del dramma cerchi di "attaccarsi" a ciò che è "sopra di lei" e che rende possibile l'obiettività. In Hegel "al di sopra dell'uomo" è la Ragione e tutte le sue "incarnazioni obiettivizzate": la Chiesa, lo Stato, ecc. Chi ha ritrovato se stesso nel loro spazio, è fuggito ad un'infondatezza irrazionale. L'ha salvato il senso. L'ha salvato la ragione che aveva compreso quel senso. L'ha salvato un riconoscimento interiore della ragione. L'uomo – così come voleva l'Illuminismo – è diventato colui che veramente è: un "essere razionale".

Qual è la differenza tra la concezione hegeliana della rivelazione come riconoscimento e la concezione della rivelazione come elezione, di cui abbiamo parlato prima? La differenza essenziale è la differenza delle "dimensioni": la forza della concezione di Hegel è la ricerca dell'obiettivazione, la forza della

²⁸ Il riferimento alle parole di Hegel «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale» (cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999, p. 14; (NdT).

concezione d'elezione è la sua dialogicità. L'autocoscienza hegeliana matura sottoponendo la sua subiettività alle leggi dell'obiettività, e in ultima analisi all'obiettività assoluta. Per evitare le accuse di un soggiogamento, Hegel suppone che l'obiettività assoluta sia un'espressione "naturale" della subiettività, poiché è "riconosciuta" e "costituita" dalla subiettività – la subiettività si sottomette alla legge che è una sua legge. Il pensiero di Hegel si sviluppa seguendo la "logica dell'essere": l'essere finito deve essere sottomesso all'essere infinito, perché lo esige la loro reciproca logica interna. La libertà di un essere finito non rappresenta alcun ostacolo perché la "verità della libertà" è una parte di un'universale "verità dell'essere".

Comunque la logica della dialogicità è "superiore" alla "logica dell'essere". L'essere non giustifica il bene, è il bene che giustifica l'essere. La domanda non costituisce l'essere, costituisce il dovere di una persona verso l'altra persona. Similmente la confidenza e l'affidamento di se stesso all'altro. La libertà che si muove al livello dialogico, si muove nell'"elemento" del bene e del male e non dell'essere e del non-essere. La persona che "cammina nel mondo", "cammina" da una confidenza all'altra, dal confidarsi all'affidarsi. La persona affida se stessa e accoglie l'affidamento. L'Assoluto, un "testimone" degli affidamenti altrui, a sua volta "si confida e s'affida", non minaccia la libertà, bensì la conferma. D'altronde, cosa sarebbe l'affidamento senza la libertà? La libertà, intesa come il modo dell'esistenza del bene nella persona, "salva" la finitezza nel suo "scontro" con l'infinito, attribuendole il più profondo senso agatologico. Se si presupponesse che un essere finito non abbia la coscienza di se stesso a parte la coscienza della sua finitezza esistenziale, sarebbe del tutto inspiegabile perché voglia continuare ad essere se stesso. Come un essere finito che ha conosciuto la sua finitezza, può voler essere un essere finito? Non dovrebbe immediatamente "sciogliersi" nell'infinità? Non dovrebbe uccidersi per "la gloria dell'Infinito"? La situazione cambia quando un essere finito scopre che nonostante la finitezza del suo essere, può accogliere la "confidenza di Dio" e come un essere libero "giustificare" la propria esistenza e per di più l'esistenza del mondo. E in tal caso l'"obiettivazione" hegeliana, e non solo hegeliana, deve cedere il posto all'"agatologizzazione".

La fenomenologia della giustificazione

Nell'ordine della salvezza la "giustificazione" appare come un momento essenziale della salvezza (qualche tipo di giustificazione è compreso già nell'elezione, però di una piena giustificazione si può parlare solo dopo la "conversione", quando diventa equivalente alla "salvezza"). La giustificazione è un processo di giustificazione, un processo che stabilisce ed esprime un'interiore logica della salvezza. Salvare significa giustificare, sempre di nuovo e sempre più radicalmente. Tuttavia, non significa – almeno nel cristianesimo – che l'atto di elezione e di rivelazione equivalga all'atto della giustificazione. Non esisterebbe la giustificazione senza il sacrificio di Cristo. La giustificazione è anche una riparazione, una compensazione del torto fatto a Dio. Non un qualsiasi cambiamento dell'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo, bensì un cambiamento legato alla trasformazione dell'uomo. Affinché Dio possa "giustificare" il peccatore, il peccatore deve "convertirsi", però per convertirsi deve accogliere i frutti della redenzione. Nell'atto della redenzione un "giusto" entra tra Dio e l'uomo peccatore, così diventa possibile che da una parte Dio compia un "atto di giustificazione", e dall'altra l'uomo possa "elevare" la natura al livello della "giustizia". Non c'è giustificazione senza un salvatore. L'uomo offende Dio da solo, ma da solo non è in grado di cancellare l'offesa.

Per l'uomo, il punto di partenza della giustificazione è la consapevolezza di essere stato dannato giustamente. L'uomo è convinto di "essere cattivo". Parafrasando Max Scheler: "l'esistenza di un valore negativo diventa un valore negativo"²⁹. "Sono cattivo e devo pagarne le conseguenze". L'uomo si è trovato nello stato di un'accusa di cui sa che è fondata³⁰.

Questo punto di partenza si distingue nettamente dal punto di partenza del pensiero di Socrate. La coscienza socratica è certa della sua innocenza. Nessuno è in grado di convincerla della sua colpevolezza, se essa stessa non ne è convinta. Se nonostante tutto, la toccasse il senso di colpa, da sola sarebbe in grado di recuperare la convinzione della sua innocenza. La purificazio-

29 «La non esistenza di un valore positivo è in sé un valore negativo; [...] la non esistenza di un valore negativo è in sé un valore positivo» (M. Scheler, *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 48 (NdT).

30 Cfr. *Rom* 3, 10–24 (NdT).

ne dalla colpa la porterebbe ad una migliore conoscenza di se stessa: è stato un errore, uno sbaglio, un'illusione, e tutto ciò si può affrontare in qualche modo. Si può dire qualcosa di simile della coscienza cartesiana: l'uomo si può liberare da solo dalla menzogna in cui lo getta il genio maligno. Invece dallo stato di dannazione – da parte di Dio e dai prossimi – non si può uscire da soli. Serve la presenza di un Altro che libererà dai rovi “la pecora smarrita”³¹.

L'affermazione “sono cattivo” indica una “malattia mortale”. La “malattia mortale” significa la mancanza di ogni speranza e di ogni fondamento della speranza. Ricordiamo le parole di Kierkegaard: «il tormento della disperazione è proprio quello di non poter morire»³². Il pericolo più grande della morte è lo stato di dannazione. Esso comporta la coscienza ontologica del male: sono cattivo e come tale “non ho diritto di esistere”, anche se comunque esisto. Il dolore di una tale contraddizione – una contraddizione che ha preso la forma di me stesso – è la realtà dei dannati.

Per i dannati non c'è speranza. Perché? Perché la disperazione è preceduta da un dubbio radicale – dal dubitare dei “valori” e del “bene” che potrebbe essere protetto dalla speranza. La speranza spetta solo a colui che è “meritevole della speranza”. Coloro che sono “ontologicamente cattivi”, sono convinti di non essere meritevoli della speranza. Il dannato si è trovato sotto il “dominio del male”. L'ha voluto lui stesso. Se non l'avesse voluto, il male non avrebbe avuto l'accesso a lui. Comunque, nonostante tutto, è rimasta in lui qualche specie di libertà che può “non volere e non potere”.

Dunque, non è possibile effettuare un “salto in alto”. La mancanza della speranza non significa un “buco” che in qualche modo si può tappare, ma la caduta sul fondo dalla quale non ci si può rialzare da soli. Potrebbe farlo Dio, però Dio “volta le spalle ai cattivi”³³ con disgusto. L'unica consolazione per quelli che non possono rialzarsi è cercare le conferme della propria disperazione nei loro simili. I disperati “contagiano” con la loro disperazione. Se io sono stato condannato, nessuno può essere giustificato. Nella natura della dannazione vi è la tendenza a universalizzare lo stato di dannazione. Serve dunque un aiuto che provenga dall'esterno. Ma chi è in grado di aiutare? Può farlo solo il Dio che giustifica. Comunque, può esistere la giustificazione senza alcuna ragione?

31 Cfr. *Lc* 15, 1–32 (NdT).

32 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 628 (colonna sinistra; NdT).

33 Cfr. *Prov* 6, 16–19 (NdT).

Il dramma della giustificazione ha un senso particolare. È la tentazione di conciliare i valori opposti o perfino contraddittori: un Dio buono con un uomo cattivo, la libertà con la grazia, la separazione con il legame più profondo. Questa riconciliazione è essenzialmente diversa da qualsiasi altra unione, in particolare da un'unione di carattere ontologico. Non si tratta di scoprire che Dio e uomo possono trovarsi l'un l'altro nell'integrità dello stesso concetto dell'essere o dello stesso concetto della persona, ma che possono ritrovarsi in una reciproca comunicazione dei beni basata sull'amore. Pertanto la riconciliazione può avvenire soltanto per via di una libera scelta di Dio e dell'uomo, e non per via di una pura analisi dei concetti. La drammaturgia della giustificazione è un sintetico racconto delle esperienze della libertà intesa come un modo dell'esistenza del bene.

In primis la giustificazione è un dono della grazia che viene dall'"alto". Ripetiamo, il dono della grazia è un dono "gratuitamente dato". Gratuitamente non significa per capriccio. La giustificazione avviene "per il merito del sacrificio di Cristo"³⁴. Cristo "intercede" per i peccatori e la sua intercessione fornisce una "motivazione" alla grazia. L'intercessione non è forzata da niente e da nessuno, è radicalmente libera: non consegue da una nozione, ma dalla "buona volontà" di Cristo. Comunque, non è Cristo che giustifica, giustifica Dio. La Sua giustificazione non risulta da alcuna necessità, bensì dalla libertà. Anche questa libertà – la libertà di Dio – è un modo dell'esistenza del bene. La giustificazione si dirige verso un uomo che "annega nel male". Quell'uomo accoglierà la giustificazione? Tutto dipende dalla libertà, dalla libertà che pure nell'uomo è un modo dell'esistenza del bene. Il dramma della giustificazione è un dramma che esprime il bene e lo introduce tra le persone che ne fanno parte.

La giustificazione arriva all'uomo come un affidamento. Dio si affida all'uomo. Cambia il "valore" dell'uomo e la sua "dignità". La giustificazione significa che l'uomo è "meritevole" della speranza. Si aprono davanti a lui i nuovi orizzonti di autocomprensione. Nella lettera di san Giovanni leggiamo: «[non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità. In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a lui rassicureremo] il nostro cuore, qualunque cosa esso [il nostro cuore] ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa»³⁵. Il rimprovero è l'opera del cuore, non della ragione. La ragione può al massimo "smascherare": passare dall'illusione alla verità. È il cuore che rivela la colpa. Rivela e accusa. Tutta-

34 Cfr. *Eb* 10, 11–14 (NdT).

35 1 *Gv* 3, 18–20.

via, non si tratta del giudizio universale sull'uomo. C'è anche il Cuore di Dio che non solo "conosce ogni cosa", ma soprattutto è "più grande" dal cuore umano. La costruzione del pensiero di san Giovanni non è un sillogismo, piuttosto uno svelamento della "dialettica dei valori", o più precisamente: della "dialettica del bene". Più "ti rimprovera il cuore", più è grande per te il Cuore di Dio³⁶. Ed è questo che dà la speranza e rinforza la partecipazione nel bene. Il bene viene dal Dio ed entra nel mondo tramite l'uomo.

L'essenza della grazia è la sua gratuità. Significa che la grazia non viene concessa in base alla reciprocità. La giustificazione è un dono donato all'uomo senza alcun merito da parte sua. Quindi, in qualche senso è "ingiusta": la giustificazione è un dono "ingiusto", dato all'uomo gratuitamente. Non cambia molto che la giustificazione sia il merito di Cristo, perché ad essere giustificato non è Cristo ma l'uomo. Gli scolastici ritenevano che la grazia è un dono "soprannaturale". Può esserci qualcosa in comune tra la "natura" e la "soprannatura"? Se non ci fosse niente in comune, allora la grazia non incontrerebbe mai la natura; se invece ci fosse qualcosa in comune, allora la natura sarebbe in grado di "meritarsi" un dono soprannaturale. Per evitare le contraddizioni, gli scolastici distinsero *donum optimum* e *donum perfectum*. *Donum optimum* è un dono che porta la natura alla perfezione: è il miracolo della guarigione di un cieco, di un paralizzato, ecc. *Donum perfectum* è un dono di elezione e giustificazione, che supera infinitamente la natura e la sua logica: non c'è niente nella natura che indichi che può essere eletta, per di più: eletta per un affidamento. Allo stesso tempo però, la natura non può essere "incapace", bensì deve essere capace di un affidamento: di affidarsi e di accogliere un affidamento.

Conosciamo bene le controversie dei teologi sulla relazione tra la natura e la soprannatura. San Tommaso insegnava che nella natura è presente il desiderio della soprannatura. La natura, seppur non merita, ma comunque "desidera": *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*³⁷. Secondo san Tommaso *intellectus* è ciò che nell'uomo è più simile a Dio. Sant'Ireneo scrive che "Dio se vuole si lascia vedere da chi vuole, quando vuole e come vuole"³⁸. La posizione di san Tommaso avvicina la grazia

36 Un riferimento alla misericordia divina, un argomento importante per Tischner negli ultimi anni di vita; cfr. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia (Le vie e le fuorvie della misericordia)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2015 (NdT).

37 San Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 57.4 (NdT).

38 J. Tischner cita secondo: H. de Lubac, *Opera omnia*, vol. 13: *Spirito e libertà. Soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1980, p. 109 (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 227, nota 11). Ireneo di Lione formula la frase in Adv. Haereses IV, 20.5 (PG VII, 1035.9–11), la versione latina in PG: «Ille

all'idea di *donum optimum*: l'intelletto senza vedere Dio diventa "malato". Così come un corpo malato desidera tornare alla salute, così l'intelletto desidera vedere Dio. San Ireneo avvicina invece il concetto della grazia all'idea di *donum perfectum*: la grazia è un dono del tutto casuale, inaspettato e sorprendente; l'uomo si rende conto di averla desiderata solo dopo averla ricevuta.

Alla base di entrambe le concezioni riguardanti il rapporto tra la natura e la soprannatura si trova una determinata idea del male. Chi avvicina la natura alla soprannatura, diminuisce la potenza e la prepotenza del male. Cos'è allora il male? È solo un'assenza: un'assenza di essere, un'assenza di bene. Che cos'è quindi l'essere? L'essere è il bene: *ens et bonum convertuntur*³⁹. Se è così, nulla vieta ammettere che la grazia, in quanto *bonum optimum*, "colma" soltanto l'assenza di essere. Allora non ci sono ostacoli per comprendere l'operare della grazia secondo l'operare di un essere sull'altro e per dire che la grazia è una "causa" che nelle giuste circostanze porta a determinate "conseguenze"; così l'operare della grazia risulterà un particolare esempio di una catena causale. Nello stesso modo apparirà anche l'operare del bene. Lì dove il male è diventato un "abisso del non-essere", la salvezza è l'"essere". La soteriologia diventa parte dell'ontologia. E allora nasce il problema della libertà. La libertà è solo un ostacolo sulla strada del bene che "emana dall'essere".

In una tale situazione l'ontologia delineaerebbe persino il desiderio che porta l'uomo verso il Dio. L'argomento del desiderio di Dio è stato approfondito da padre Henri de Lubac nella seconda parte del trattato *Spirito e libertà. Soprannaturale*. A dire il vero, ciò che ha descritto risulta piuttosto un'"aspirazione" di un essere finito a diventare un essere infinito. Quando un essere finito acquisisce la consapevolezza della propria finitezza, crea un ideale dell'infinito al quale aspira in modo naturale. Il punto di partenza del desiderio non è il male – il peccato, ma la finitezza. Chi ha due gambe, vorrebbe averne tante, chi si stanca di camminare, vorrebbe volare.

Tuttavia, "desiderare l'infinito" significa lo stesso che "desiderare Dio"? L'aspirazione all'infinito è la stessa cosa che il "desiderio" che esprime le "necessità dell'essere" ed è determinato da quell'essere? Entrando nel profondo di quel "desiderio", vediamo un essere finito che dice "no" alla sua finitezza ed

autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult». Per la collocazione della frase nella polemica con la gnosi valentiniana e per l'indirizzo bibliografico riferito ad un'altra edizione dell'opera di Ireneo, cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria*, vol. 2: Stili ecclesiastici, Jaca Book, Milano 2018, pp.19–123; qui p. 36; NdT).

39 Cfr. ad esempio San Tommaso d'Aquino, *STh*, I-II, q. 8. art 1, ad 3 (NdT).

aspira a colmare le mancanze che scopre in sé stesso. Il Figlio di Dio potrebbe morire per uno così? L'amore di Dio per un essere così, sarebbe l'amore per un altro in quanto altro? Potrebbe mai Dio rivelare il suo amore a qualcuno che è soltanto un'"infinità ridotta"?

L'essenza del dramma con Dio si esprime nel fatto che Dio è il Bene e l'uomo un peccatore. L'abisso che separa il bene dal male è più grande dell'abisso tra l'infinità e la finitezza dell'essere. Questo abisso viene superato dalla giustificazione. La giustificazione non può essere ontologizzata. La sua esistenza non ha una ragione sufficiente, solo ragioni insufficienti.

Invertiamo ora la prospettiva e esaminiamo la finitezza tramite il prisma dell'infinità. A cosa serve un essere finito all'Infinitezza? Perché ammette la sua esistenza? In nome di cosa nega sé stessa? Non troviamo nessuna risposta a tali domande. La spiegazione può venire solo da parte di una determinata idea d'amore. Comunque, se l'amore in quanto una "ragione insufficiente", deve spiegare la possibilità della creazione, allora non può essere inteso come un "riflesso" delle semplici relazioni tra gli enti. Perché in tal caso non si differenzierebbe affatto dalla giustizia, e in quanto tale non potrebbe spiegare niente.

Nemmeno la coscienza della finitezza dell'essere finito è in grado di spiegare il "desiderio di Dio". La consapevolezza della propria finitezza può condurre al massimo alla ribellione contro l'assurdo – l'assurdo che è la finitezza. Perché alla fine essa è un assurdo. Rimanendo al livello dell'ontologia, non eviteremo gli assalti degli assurdi. Jean Paul Sartre scrive: «è assurdo che siamo nati, è assurdo che moriamo»⁴⁰. Così scrive colui che ha chiuso il suo pensiero in un orizzonte impostato dall'ontologia. E anche se può passare dalla nozione della finitezza all'idea di infinito, non è in grado di percorrere la stessa strada in direzione opposta. Perché, una bella mattina, l'Essere infinito ha voluto avere accanto a sé un essere finito? – non riesce a comprenderlo. Ed è qui che si fonda il suo assurdo.

Kazimierz Kłósak⁴¹ mise molto impegno nel sottoporre ad una nuova interpretazione le prove tomiste dell'esistenza di Dio. In conclusione, ricondusse tutto in uno – nella prova della "contingenza del mondo". Kłósak affermava: se esiste almeno un ente contingente, all'essenza del quale non appartiene l'esistenza, allora deve esistere anche un Ente necessario, che esiste grazie

40 J.P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 608 (NdT).

41 Kazimierz Kłósak (1911–1982), un prete cattolico, filosofo, tomista, discepolo di Jacques Maritain (NdT).

alla propria essenza⁴². Proprio in questo consiste la “struttura razionale del mondo”. Il mondo sarebbe del tutto “irrazionale”, se gli enti contingenti (finiti) non avessero una spiegazione nell’Ente necessario (infinito). Tuttavia, tale argomentazione ha anche un altro lato: non spiega a cosa serve l’esistenza degli enti contingenti all’Ente necessario che “basta a se stesso”.

La relazione che la grazia stabilisce tra una persona e l’altra, non è una relazione ontologica. Si sviluppa al di là delle categorie di “essere” e “non-essere”: al livello drammatico. Il paradosso della relazione di grazia consiste nel fatto che un essere finito, a cui è stata donata la grazia, può essere eletto da Dio e poi come eletto può eleggere a sua volta. Può diventare un “confidente” di Dio. Può essere “giustificato” a prescindere dal male. E può persino essere un soggetto dell’amore di Dio. In questo modo, invece di ribellarsi contro la propria finitezza, invece di dirle di “no”, può accoglierla con la più profonda gratitudine. Il desiderio di Dio basato sulla grazia, non nasce dalla ribellione contro la finitezza, ma dall’accettazione della finitezza come quella per la quale «il Verbo si fece carne»⁴³.

Comunque, torniamo all’idea della giustificazione.

Hans Küng scrive:

“ Insieme si deve stare attenti a lasciare la sua originalità all’evento della giustificazione. Certo quest’evento, compiutosi in Gesù Cristo nella pienezza dei tempi, è una straordinariamente ricca e multiforme realtà, che può e dev’essere considerata sotto aspetti diversi; questo evento dice vita (Dio ci ha resi vivi), purificazione (i nostri peccati sono stati lavati), pace (Cristo ha fondato la pace), amore (che viene diffuso mediante lo Spirito santo), corpo di Crino (nel quale siamo stati incorporati), ritorno al Padre, riscatto dal mondo malvagio, e così via. È impossibile separare tutto questo dalla giustificazione, si tratta dell’*unico* evento centrale in Gesù Cristo che significa coestensivamente tutto questo⁴⁴.

Come ci ha insegnato Paul Ricoeur, quando il linguaggio religioso tocca i misteri “sovrasensoriali” diventa un linguaggio di simbolo e di metafora. Il senso simbolico appartiene anche al concetto di “giustificazione”. Nonostante ciò, gli è proprio anche un radicamento nell’esperienza. Come una

42 Cfr. K. Klószak, *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga (Problemi filosofici della conoscenza di Dio)*, PTT, Kraków 1979 (NdT).

43 *Gv* 1, 14 (NdT).

44 H. Küng, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 228–229.

“macchia”, che in alcuni brani biblici indica il “peccato”, così la “giustificazione” fuoriesce dall’esperienza e ci trasporta in uno spazio che è irraggiungibile all’esperienza, ma che comunque ha qualche “somiglianza” con lo spazio dell’esperienza⁴⁵. Proviamo ad analizzare con attenzione il lato “esperienziale” della “giustificazione”.

Sottolineiamo ancora una volta che tra colui che dona la grazia e colui che la riceve, esiste un ostacolo che giustifica appieno il rifiuto della grazia. Quell’ostacolo è il male. Il male si “moltiplica” e “cresce”. Chi è caduto una volta nel male, ha acquisito la facilità di cadere. Santa Caterina di Siena scrive, attribuendo le parole a Dio:

“ Voglio che tu sappi, figliuola mia, che per la grazia che hanno ricevuta avendoli ricreati nel sangue dell’unigenito mio Figliuolo, e restituita a grazia l’umana generazione (sì come detto t’ho), non riconoscendola, ma andando sempre di male in peggio e di colpa in colpa, sempre perseguitandomi con molte ingiurie e tenendo tanto a vile le grazie che Io l’ho fatte e fo, che non tanto che essi se la rechino a grazia, ma è lo’ pare ricevere alcuna volta da me ingiuria, né più né meno come se Io volesse altro che la loro santificazione; dico che lo’ sarà più duro, e degni saranno di maggiore punizione. E così saranno più puniti ora, poi che hanno ricevuta la redenzione del sangue del mio Figliuolo, che innanzi la redenzione, cioè innanzi che fosse tolta via la marcia del peccato d’Adamo [Gv 15, 22]⁴⁶.

La crescita del male è la crescita di qualcosa che è impossibile da giustificare. Insieme alla giustificazione cresce l’impossibilità della giustificazione, e insieme all’impossibilità della giustificazione cresce la giustificazione. Non basta perdonare una volta, bisogna perdonare settanta sette volte⁴⁷. La drammaturgia della giustificazione è accompagnata dalla drammaturgia dell’ingiustificabile. Ciò che è ingiustificabile spinge ad un sacrificio di redenzione sempre più grande, ad un atto di perdono sempre più eroico. Il male non è statico, è dinamico. La dinamica del male si basa su un continuo “mettere alla prova” coloro che perdonano, per spingerli al limite oltre il quale non c’è più alcun perdono⁴⁸. Esiste un tale limite per chi perdona? L’amore “non è più grande della morte”?⁴⁹

45 Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, pp. 247–270 e 280–288 (NdT).

46 Santa Caterina di Siena, *Libro della divina dottrina*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1928, pp. 36–37.

47 Cfr. *Mt* 18, 22 (NdT).

48 Cfr. *Mt* 6, 13 (NdT).

49 Cfr. *Cant* 8, 6 (NdT).

Prestiamo un'altra volta attenzione alla differenza rispetto a Hegel. La "giustificazione" si differenzia dal "riconoscimento" perché non inserisce l'individuo umano in un insieme razionale, nel quale l'individuo perde carattere di "diversità" e viene sottoposto al principio di "generalità". In Hegel il servo ottiene il riconoscimento come servo, il padrone come padrone e il cittadino come cittadino. Nel caso dell'elezione e della giustificazione non è così: la giustificazione dà il significato a quello che individuale, irripetibile, particolare. Chi è colui che viene giustificato? È un "tu come tu". Io sono un "io come io".

La giustificazione completa l'intenzione di scegliere. Si sceglie per giustificare. Talvolta si parla dell'"elezione" anche nel caso della dannazione. In quella situazione il senso dell'"elezione" può essere duplice. Inizialmente può significare un "abbandono" o un'"omissione". Qualcuno è stato "scelto", qualcun altro "abbandonato". Giovanni ha sposato Caterina, però ha "abbandonato" Maria, Sofia e Cristina alle quali comunque non aveva promesso niente. Chi è stato "abbandonato" viene messo nel dimenticatoio, viene dimenticato e "svanisce" nell'indifferenza originaria. Non è più un "tu", al massimo è un "lui", una "lei" o "loro" tra tanti "altri". Comunque, la dannazione può significare qualcosa di più: qualcuno è stato reputato cattivo, eletto per il male e condannato al male. Un "cattivo" non svanisce nell'indifferenza iniziale, ma permane come un "tu" – un soggetto delle eterne accuse e dannazioni.

Sorge la domanda se per scegliere qualcuno bisogna abbandonare qualcun altro? Non si può scegliere senza abbandonare? Nel caso di un essere finito, qual è l'uomo, la scelta è inseparabilmente legata all'abbandono. In questo consiste la tragicità della scelta umana. Antigone sceglie suo fratello e abbandona l'obbedienza dovuta al re. Gesù Cristo guarisce i dieci lebbrosi, ma quanti lascia con la loro malattia?⁵⁰ È così anche nel caso della giustificazione? Giustificare qualcuno significa rifiutare la giustificazione a qualcun altro? La logica della giustificazione è diversa. Secondo le sue regole, giustificando uno, "in lui" si può giustificare tutti.

San Paolo usò l'espressione: «In lui [in Cristo], mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione»⁵¹. Cosa significa "in lui"? "In Lui" significa: nell'amore che Dio ha per Cristo e Cristo per tutti gli uomini⁵². Il ragionamento si sviluppa nel modo seguente: Dio ama il suo Figlio Unigenito e il Figlio

50 Cfr. *Lc* 17, 11–19 (NdT).

51 *Fil* 1, 7 (NdT).

52 Cfr. Hans Urs von Balthasar in *TeoDrammatica*, vol. 3, cit., pp. 229–242 (NdT).

Unigenito ama ogni uomo e si offre per lui in sacrificio al Padre che accetta quel sacrificio. Dunque, amando il Figlio, Dio Padre ama al contempo tutti quelli che sono amati dal Figlio. La giustificazione avviene non solo “tramite il Figlio”, ma soprattutto “nel Figlio”. Albert Camus disse che “dopo Cristo anche un topo può avere speranza”⁵³. Sarà così a patto che il topo trovi il riconoscimento negli occhi di Cristo o negli occhi dell’uomo amato da Cristo.

Finora dicevamo: la giustificazione segue l’elezione. San Paolo scrisse: «quelli che ha chiamato, li ha anche giustificati»⁵⁴. Ora possiamo dire: l’elezione segue la giustificazione. Dio ha eletto tutti perché voleva giustificare tutti. In questa luce la giustificazione e l’elezione non devono essere legate ad un rifiuto. La concezione di sant’Agostino, e poi anche quella di Martino Lutero, sembrano piuttosto unilaterali: troppo in fretta sostituiscono l’“amministrazione” umana dei beni finiti con l’“amministrazione” di Colui che è il Bene Infinito.

La giustificazione stabilisce le condizioni della nascita del bene. Il bene “nasce” come un frutto della “fecondazione” venuta dall’esterno. La “fecondazione” vuol dire l’elezione e la giustificazione. Sei eletto... Sei giustificato... «Quando eravamo ancora deboli, nel tempo stabilito Cristo morì per gli empi. [...] Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi»⁵⁵. All’inizio ci sono le condizioni della possibilità. Costituiscono un appropriato spazio di senso. Il senso a sua volta si costituisce là dove ci sono le condizioni della possibilità di un senso. Affinché la giustificazione possa portare un giusto frutto, serve comunque un atto di elezione: chi è eletto e giustificato deve scegliere colui che l’ha eletto. Solo da questa scelta “nasce uno buono”. E allora un concreto senso di elezione si cristallizza come un bene che risponde all’elezione. Il bene “nasce” a causa dell’intreccio delle condizioni esterne ed interne. Non nasce dal nulla. Non emerge nemmeno dell’“essere” come conseguenza dalla causa. La nascita del bene è un buon “evento” che avviene “al di là del bene

53 Non è stato possibile individuare la fonte di queste parole. Nell’*Il mito di Sisifo*, commentando *Il Processo* di Kafka, Camus scrive: «[...] incredibile verdetto è questo mondo ripugnante e sconvolgente, in cui le talpe stesse si danno pensiero di sperare» (A. Camus, *Il mito di Sisifo*, in A. Camus, *Opere*, Bompiani, Milano 1969, p. 151). Nel *Świat ludzkiej nadziei (Il mondo della speranza umana)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2000, p. 280, Tischner attribuisce a Camus l’affermazione: «„chrześcijański wyrok uniewinnia ten świat ohydny i wzruszający, gdzie nawet krety mogą mieć nadzieję» (la sentenza cristiana dichiara innocente questo mondo ripugnante e commovente, in cui anche le talpe possono avere la speranza). Il riferimento a Camus può essere trattato come una sintesi del pensiero di Camus dalla *Peste*, dove riapparizione dei topi significa il ritirarsi dell’epidemia e il ritorno della speranza (cfr. A. Camus, *La Peste*, Bompiani, Milano 1993, p. 204; NdT).

54 *Rom* 8, 30 (NdT).

55 *Rom* 5, 6 e 8 (NdT).

e del male”, in uno spazio dove vivono i “trascendentali”: il bello, il vero e il bene.

Ricordiamo le parole del Maestro Eckhart: «la Bontà non è creata, né fatta, né generata: essa è bensì generatrice e genera l'uomo buono, il quale, in quanto tale, non è né prodotto, né creato, ma è generato, prole e figlio della Bontà»⁵⁶.

La conversione come apertura alla confidenza

La domanda sull'essenza della conversione apre l'orizzonte delle riflessioni sui fondamenti della filosofia dell'uomo. Come deve essere fatto l'uomo affinché in lui possa avvenire la “conversione”? In altre parole: affinché l'uomo possa “cambiare” in modo radicale e allo stesso tempo mantenere la sua identità “ontologica”? Nel concetto della conversione si trova l'intera logica dell'ordine della salvezza. Chiedendo della conversione, chiediamo di tutti i suoi elementi costitutivi: di elezione, rivelazione e giustificazione. Prima di tutto, chiediamo di affidamento: come deve essere fatto l'uomo affinché possa affidarsi e accogliere un affidamento?

Per ora concentriamo la nostra attenzione sull'idea della conversione.

La conversione è una risposta all'elezione — è l'accettazione di essere eletto, la prima accoglienza della confidenza che apre l'orizzonte della fedeltà. Di solito il concetto di conversione viene associato ad un cammino al di fuori delle vie praticabili. L'uomo si è perso. In un certo momento ha scoperto il suo errore e cerca di ritornare sulla via giusta. “Inverte” la direzione e si “converte”. Si tratta non solo di cambiare la direzione del cammino, appartenente alla sfera esteriore, ma anche di cambiare qualcosa in se stesso: smettere di fidarsi a quelle facoltà conoscitive che hanno portato l'uomo sulle vie sbagliate e iniziare a fidarsi di quelle che lo conducono sulla giusta strada.

Abbiamo ereditato due metafore della conversione: una filosofica e l'altra religiosa. La prima proviene da Platone, la seconda invece da san Paolo.

In Platone la fonte della conversione è l'uomo stesso — colui che si è perso. Quell'uomo di natura cerca la verità: da solo, con le proprie forze esce da una menzogna primaria, basandosi su ciò che egli “è davvero”, ossia sulla sua ra-

56 Maestro Eckhart, “Il libro della consolazione divina”, cit. p. 114 (NdT).

gione. Nel caso di san Paolo la fonte della conversione è il Dio, è il Dio stesso che con la sua grazia guida l'uomo sulla giusta via. Comunque, in entrambi i casi la via della conversione porta non tanto "a destra" o "a sinistra" di uno spazio esterno, quanto "in fondo" dello spazio interiore della persona.

In Platone la conversione significa intraprendere la via della saggezza, verso l'ideale dell'uomo come un essere pensante. Nel punto di partenza l'uomo è un servo dei sensi e del loro spazio che assomiglia ad una caverna. È come se si trovasse in una caverna, incatenato a guardare le ombre della realtà⁵⁷. Può muovere la testa, guardare un istante oltre a se stesso e intravedere un "mondo vero". Può paragonare questo che vede con quello che ricorda. Ed è lì che inizia il lavoro della mente. Svaniscono le illusioni dei sensi e appare l'essenza stessa delle cose. Il passaggio dalle illusioni all'essenza delle cose è un passaggio dalla fiducia nei propri sensi alla fiducia nella propria ragione. I sensi appena intravedono l'ordine tra le cose del mondo, invece la ragione formula i teoremi sull'essenze delle cose, per esempio il teorema di Talete. Si realizza un nuovo ideale dell'uomo. Essere un uomo significa essere un essere razionale. Essere un essere razionale vuol dire saper passare dai fenomeni all'essenza delle cose.

In san Paolo la conversione ha carattere decisamente dialogico⁵⁸. È importante chi è l'uomo tra gli Altri. Gli Altri sono: Dio, fratelli nella fede, Cristo, credenti in Cristo. Ha importanza se si è "con Cristo" oppure "contro Cristo"?⁵⁹ Lo smarrimento di Saulo non consiste in un accecamento dalle illusioni dei sensi. In verità il mondo delle percezioni sensuali di Saulo e di san Paolo è lo stesso. È simile anche il loro "mondo delle nozioni", (supponendo che Saulo conoscesse il teorema di Talete, bisognerebbe ammettere che lo conoscesse anche san Paolo). La conversione è avvenuta su un altro livello. È cambiato il rapporto di Saulo con Dio, con gli uomini e con se stesso. I nemici di ieri sono diventati amici e gli amici sono diventati nemici. È cambiato il senso del dramma di Saulo. Saulo è diventato Paolo. Ha scoperto la propria non-verità iniziale non come un'illusione come in Platone, bensì come una menzogna. Per convertirsi bisogna "disingannarsi". Non la riflessione critica ma la "domanda della rivelazione" indica a Saulo la via della salvezza. Comunque tale domanda non è una domanda di "curiosità". Non è la curiosità che conduce Paolo "a fondo delle cose". È piuttosto la capacità di fidarsi. La conversione è un cambiamento sostanziale del "sistema degli affidamenti".

57 Cfr. Platone, VII libro della *Repubblica*, pp. 514 a1–517 a8 (NdT).

58 *At* 22, 3–16 (NdT).

59 Cfr. *Lc* 11, 14 (NdT).

La differenza delle “conversioni” suppone una differenza nel modo di vivere la libertà. In Platone la libertà è soprattutto una libertà al livello del rapporto con le cose. Le cose sottomettono con il potere che esercitano sui sensi. Anche l'uomo può sottomettere un altro in un modo simile, cioè presentandosi come una “cosa desiderabile”. L'uomo “ha bisogno” dell'uomo, “desidera” l'uomo, è “incantato” dall'uomo e da lui “posseduto”. A prescindere se un bambino ha bisogno della madre affinché lo nutri e del padre affinché lo difenda, o un amante ha bisogno della sua amante affinché plachi il suo desiderio, in Platone non c'è alcuna differenza sostanziale tra l'asservimento alle cose e l'asservimento all'altro uomo. L'asservimento è sempre la stessa cosa: l'incapacità di passare dalle illusioni all'essenza delle cose.

È diverso nel caso di san Paolo. L'asservimento è il risultato di un reciproco “intrecciamento” delle persone a mezzo delle “convinzioni” che nutrono reciprocamente. La questione fondamentale è chi è “cattivo” e chi è “buono”, chi è mio o nostro “nemico” e chi è “amico”, chi è “vicino” e chi è “lontano”. L'asservimento non risulta dalla percezione sensoriale dell'altro, ma dalla “visione”, ovvero dalla “comprensione” della sua “natura”. Per Saulo la “natura di Gesù di Nazareth” era quella di essere il “nemico della Legge”, e quindi anche un suo nemico. Indipendentemente dal bene che Gesù ha fatto in un posto o nell'altro, Lui era un “portatore del male”. Su questa convinzione Saulo ha costruito un intero sistema delle relazioni assiologiche con le altre persone, con il Dio e con se stesso. Tali relazioni avevano sia il carattere dialogico sia assiologico. Si differenziavano qualitativamente dalle relazioni con le cose. Se le relazioni con le cose erano una forma sotto la quale sarebbe dovuta apparire la verità essenziale delle cose, allora le relazioni con gli altri, le relazioni di assiologia dialogica, erano una forma sotto la quale sarebbe dovuto apparire il bene o il male dell'uomo. Ciò comporta le differenze nel modo di vivere la libertà. Nel primo caso la liberazione dalle illusioni consiste nell'apertura dell'orizzonte della verità delle cose, nel secondo la liberazione dai pregiudizi apre l'orizzonte del bene.

Ancora un'altra differenza importante. In Platone la conversione avviene senza la grazia proveniente dall'esterno; la conversione è il “ritorno” dell'uomo alla propria natura – l'uomo diventa ciò che egli “è davvero”. Nel caso di san Paolo le proprie forze non sono sufficienti. Serve qualcuno che scuoterà la certezza iniziale delle convinzioni.

Sofferamoci ancora sulla scena della conversione di san Paolo. L'incontro con Cristo giunge al culmine nella domanda: «Saulo, Saulo, perché mi

perseguiti?»⁶⁰. La domanda appare all'improvviso, come un fulmine a ciel sereno. Non la precede alcun dubbio, alcuna autocritica che caratterizza il pensiero filosofico. Saulo "perseguita" uno giusto. Ecco il male. Il male ha trovato posto nell'anima di Saulo. Cristo chiede: "perché perseguiti?". Ritorna il motivo della domanda: "Adamo, dove sei"? Dove sei tu, tu che mi perseguiti? La voce si è sospesa nel punto interrogativo. C'è silenzio. Nel mezzo del silenzio che causa tensione, si costituiscono la chiamata e la sfida. Una chiamata e una sfida sono state lanciate nel cuore dell'altro – di Saulo. Sono state affidate all'altro. Colui che è perseguitato da Saulo, si affida a Saulo – al persecutore.

"Perché mi perseguiti?" Si trattava di una domanda che chiedeva di fornire una ragione? O forse era un rimprovero o una lamentela? Non conosciamo il "tono" di quella domanda. Tuttavia il "tono" doveva essere tale da poter toccare le più profonde corde del cuore. Saulo avrebbe dovuto rendere conto di quel che faceva. Avrebbe dovuto raggiungere un nuovo livello di autocoscienza. La domanda "perché" mette a rischio l'assiologia che aveva fino ad ora. Comporta la supposizione che la base della sua assiologia non è solo un errore, ma proprio il male. La coscienza si suddivide: il mondo dei valori si contrappone a ciò che sostanzialmente buono. Se è così, allora il passato vissuto da Saulo fino allora rappresentava il male. Saulo deve ribellarsi contro se stesso. Non tanto in nome della propria "natura", quanto in nome della speranza, ovvero del bene collocato nel futuro.

Comunque il passato non si fa vincere facilmente. Nella controversia tra il passato e il futuro, ciò che assiologico si distacca da ciò che agatologico e gli si contrappone. Nell'atto di conversione il passato del convertito appare come un tutt'uno. Si sfocano i dettagli, scompaiono le suddivisioni temporali. Il tutto ha carattere assiologico: è un valore in un determinato mondo e per un determinato mondo. La base di quel mondo è costituita dall'Io assiologico – un Io che è il soggetto dei valori relativo al mondo dei valori che vive⁶¹. L'Io assiologico erra. L'Io assiologico di un uomo errante si manifesta come qualcosa che sta perdendo il senso. La perdita del senso fa male come un lento morire. Tuttavia, nel dolore di una morte lenta, l'Io assiologico diventa ancora più presente, come uno che sta morendo in mezzo ai vivi. Un "vecchio uomo" svela le ragioni della sua assiologia. Come se volesse difendersi dalla speranza. Il momento della conversione è una drammatica sospensione tra la

60 At 22, 7 (NdT).

61 Riguardo all'Io assiologico cfr. J. Tischner, "Impressioni assiologiche", in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 239–255 (NdT).

felicità e l'infelicità, la gioia e la tristezza, tra una vecchia disperazione e una nuova speranza, ovvero: tra la vita e la morte.

Rivolgiamoci alla testimonianza di sant'Agostino, dove l'aspetto assiologico della conversione viene dimostrato in modo particolarmente evidente:

“ Dicevo infatti dentro di me: ‘Suvvia, avvenga adesso, adesso!’, e con queste parole già mi avviavo a prendere la decisione. Ero quasi per prenderla, ma non la prendevo; eppure non ricadevo nella condizione di prima ma, ormai vicino al traguardo, mi fermavo, come per riprendere aria. Poi subito rifacevo un tentativo, ed ero quasi arrivato, mancava poco, già stavo per toccare la meta e possederla, ma non vi ero ancora, ancora non la toccavo né la possedevo, irresoluto al morire alla morte e risorgere alla vita. Aveva più potere su di me il peggio, che era radicato nell'abitudine, che il meglio, cui non ero avvezzo. E l'istante stesso in cui sarei diventato un'altra persona, quanto più si avvicinava. Tanto più mi incuteva terrore: eppure non mi respingeva indietro, né mi allontanava, ma mi teneva sospeso. Mi tenevano ancora le mie vecchie amiche: le sciocchezze puerili e le vanità delle vanità. Agitano la mia veste carnale e mi sussurravano all'orecchio: ‘Ci abbandoni?’, e: ‘Da questo momento non saremo più con te, mai più!’, e: ‘Da questo momento – quella cosa e quell'altra non ti sari più permessa, mai più!’. E che cosa, Dio mio, mi insinuavano dicendo ‘quella cosa e quell'altra?’ Che cosa mi insinuavano? La tua misericordia lo tenga lontano dall'anima del tuo servo!⁶²

«Mi tenevano ancora le mie vecchie amiche: le sciocchezze puerili...» Quindi non si trattava di una paralizzante paura della morte – di un “signore assoluto”, come avviene in Hegel⁶³. Il momento della conversione dimostra quanto potere esercita sull'uomo la “piccola assiologia” della quotidianità. L'Io assiologico è una costruzione costituita dagli elementi della sensualità, tra i quali il piacere proveniente dalle comodità della vita si intreccia con la gioia di coesistere con le “bellezze del mondo”, con quell’“assoluto della sensualità”. Un simile motivo di essere legato dalla “piccola assiologia della quotidianità” è presente anche in Søren Kierkegaard. La sua descrizione è in evidente contrasto con la serietà della descrizione di Hegel dalla *Fenomenologia dello spirito*, dove, come abbiamo già detto, la fonte dell'asservimento è la “paura della morte”. Kierkegaard scrive:

62 Sant'Agostino, *Le confessioni*, VIII.11, cit., p. 245.

63 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 287 (NdT).

“ Che cos’è che mi lega? Di che cos’era fatta la catena con cui venne legato il lupo di Fenris? Fu ricavata dal rumore delle zampe di un gatto che cammina per terra, da barba di donne, dalle radici delle rocce, dall’erba dell’orso, dal respiro dei pesi e dalla saliva degli uccelli. Così anch’io son legato in una catena che è fatta d’oscure fantasie, d’angosciosi sogni, d’inquieti pensieri, di paurosi presentimenti, d’inspiegate angosce. Questa catena ‘saare smidig, blød som Silke, giver efter for den stærkeste Anspændelse, og kan ikke slides itu’⁶⁴.

Secondo san Giovanni della Croce, coloro che si convertono devono condurre una lotta senza compromesso con la propria memoria. Solo in questo modo riusciranno fare lo spazio alla speranza:

“ dobbiamo sempre presupporre che, quanto più l’anima ritiene qualche apprensione naturale o soprannaturale distinta e chiara, tanto meno e per se stessa capace e disposta a entrare nell’abisso della fede, dove tutto il resto viene assorbito. Infatti, come s’è detto, nessuna forma o notizia soprannaturale che possa cadere nella memoria è Dio, mentre per andare a Dio l’anima deve vuotarsi di tutto ciò che non è Dio; perciò, per unirsi con Dio in speranza, deve liberarsi anche dalla memoria di tutte queste forme e notizie. Ogni possesso è infatti contro la speranza⁶⁵.

Che cosa significava la domanda: “Perché mi perseguiti?” per il mondo dei valori fin allora esistente, per quella “piccola” o “grande” assiologia? Si trattava di un colpo che assomigliava l’*epochè* husserliano. In quella domanda c’era una forza enorme. Quella forza corrispondeva al contenuto della domanda? Dopotutto si trattava di fornire le ragioni per spiegare il comportamento di Saulo. Alla fine, le ragioni erano comunque ben note. Cristo non distruggeva forse un ordine religioso? Non metteva in dubbio una tradizione consolidata? La forza principale si trovava non tanto nel contenuto, quanto nel modo di domandare. Il modo di domandare esprimeva il bene dell’Altro – il bene di un perseguitato. Il bene che veniva distrutto. Lo distruggeva Saulo stesso. Ma adesso, nella domanda, quel bene si affida a Saulo. Così viene annientata l’assiologia che finora aveva Saulo. “Dall’ascolto viene la fedeltà”⁶⁶.

64 S. Kierkegaard, *Diapsalmata*, in S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 1, Adelphi, Milano 1987, p. 93. L’ultima riga della citazione, viene rispostata in danese nella traduzione italiana: «molto flessibile, morbida come seta, sopporta la tensione più violenta, e non può essere spezzata» (ivi, p. 219).

65 Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, VII.7.2., cit., p. 203.

66 Cfr. *Rom* 10, 17 (NdT).

La rivelazione significava un'elezione e una confidenza, una confidenza che è diventata un affidamento. La "qualità" del massaggio e la sua "forza" erano così straordinarie che tutto quello che Saulo aveva fatto sinora contro Cristo, si è rivelato un male. Che importanza ha che alcuni valori siano comunque rimasti valori (ad esempio il teorema di Talete), se tutta la strada portava Saulo fuori dalle vie giuste?

La conversione è un "salto" in cui non esistono i piccoli passi. L'uomo entra nella situazione limite: aut-aut. Sceglie. La scelta è la morte dell'"vecchio uomo". L'io assiologico costituito sull'assioma "egli è cattivo" perde il significato. Il nuovo assioma richiede la costituzione di una nuova assiologia e di un nuovo Io, poiché "egli è buono".

Non tocchiamo l'essenza della conversione, quando affermiamo che consiste nel "cambiamento delle opinioni". Non la tocchiamo nemmeno quando parliamo del "cambiamento dei sentimenti" per l'altro uomo. Nemmeno l'espressione "cambiamento del campo di responsabilità" coglie l'essenza della questione. La chiave della conversione è l'esperienza di incontrare l'Altro nell'orizzonte agatologico. Nasce un'intuizione del bene incarnato nell'Altro. «Ecco l'uomo!»⁶⁷, in verità un buon uomo. Un uomo buono si confida e si affida. Assieme a lui si affida un bene. La conversione non significa cercare la salvezza da colui che ho perseguitato; la conversione significa che colui che perseguitavo cerca la salvezza da me, e io so che salvando lui, salvo me stesso.

Qual è la relazione tra la conversione e il dubbio metodico cartesiano che — specialmente dai tempi dell'Illuminismo — è diventato un principale modo di "combattere i pregiudizi"? Indubbiamente è possibile indicare le somiglianze, tuttavia in primo piano esaltano le differenze essenziali. La prima è che la conversione non è nessun tipo di "gioco" dell'uomo con se stesso: l'uomo non si impone la conversione, così come si impone il dubbio metodico; il dubbio è parte del dramma dell'uomo con se stesso, invece la conversione è parte del dramma con un Altro. Inoltre le domande cartesiane sono soprattutto le domande della ragione che ha scoperto di essere la sede dei pregiudizi e cerca di liberarsi da essi. La domanda della conversione è una domanda rivolta all'intero uomo che si trova alla soglia della disperazione. Kierkegaard scrive: «il dubbio è la disperazione del pensiero, la disperazione è il dubbio della personalità». Per questo «il dubbio sta [...] nella differenza, la disperazione nell'assoluto»⁶⁸. Ciò che è assoluto è il bene. Dunque, ciò che

67 Gv 19, 5 (NdT).

68 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, Oscar Mondadori, Milano 1993, pp. 58 e 59.

in Cartesio si trova alla fine del percorso – il riferimento al buon Dio – in san Paolo si trova all’inizio. “La voce della bontà” dice: “mi perseguiti”. Il pregiudizio di Saulo non riguarda i “valori”, ma il bene e il male. Il pregiudizio porta come conseguenza il vagare al di fuori delle vie giuste e soprattutto causa il perseguimento degli innocenti. La conversione comporta non solo il cambiamento del pensiero da uno sbagliato in uno giusto, ma anche la purificazione dal marchio di persecutore.

La conversione significa inoltre l’ingresso in una nuova speranza. La speranza è una forza che converte. Non comprende tutta la realtà della speranza colui che vi vede soltanto un’esperienza del tempo – del tempo futuro. L’esperienza del tempo futuro è presente già nello stesso atto di aspettarsi qualcosa. Si può aspettare qualche cosa anche quando la speranza non c’è più. L’uomo che ha perso la speranza può aspettare la pioggia, bel tempo, visita dei conoscenti o addirittura qualche sfortuna. Invece l’uomo che ha la speranza, non deve affatto aspettare una determinata cosa. La speranza si trova più a fondo, è costruita su qualcosa di essenziale e assoluto. Comunque non significa che stacciamo la speranza dall’esperienza del tempo. La speranza è l’espressione di un fondamentale esperienza del bene che si completa nell’uomo attraverso il tempo. Il bene si “tematizza” nella speranza. Leggere la speranza significa leggere il bene che arriva. La speranza è possibile soltanto in un essere finito che è stato toccato dal Bene Infinito. Come un essere finito può appropriarsi del Bene Infinito? Solo attraverso il tempo. Il Bene “scende lentamente” nell’anima dell’essere finito come un ruscelletto da un grande lago. Non può essere diversamente. Se tutte le acque del lago circondassero l’anima, essa affonderebbe nelle loro profondità.

Prendere parte – partecipare – nel bene si realizza attraverso l’affidamento della speranza. “Affido la mia speranza a te”, scrive Gabriel Marcel⁶⁹. La conversione è il passaggio da “tu mi perseguiti” a “ti affido la mia speranza”. La speranza di san Paolo è un bene che gli ha affidato Cristo. È composto dall’insegnamento di Cristo e dalla Sua morte. Non si tratta di una dottrina astratta, ma di Cristo, di essere “con” o “contro” Cristo. Tutto il resto è secondario.

69 «Tobie powierzam mą nadzieję», una parafrasi (*Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 246.) delle parole di G. Marcel: «... pokładam w tobie nadzieję» *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1959). Nel testo francese di *Homo viator*: «j’espère en toi» (G. Marcel, *Homo viator*, Aubier Éditions Montaigne, Paris 1944, p. 52), nell’edizione italiana: «io spero in te» (G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma 1980, p. 51; NdT).

Nel caso di san Paolo si verifica una particolare “identificazione” tra lui e Cristo: «non vivo più io, ma Cristo vive in me»⁷⁰ e «nelle sofferenze che sopporto [...] do compimento a ciò che, dei patimenti di Cristo, manca [...]»⁷¹. Come se svanisse l’originaria separazione tra le persone.

La tradizione teologica distingue la “grazia creata” dalla “grazia non creata”. La prima significa l’aiuto di Dio per poter compiere le buone azioni e soprattutto per potersi convertire. La seconda significa Unico Dio nella Trinità, che “prende abitazione” nell’anima del giusto⁷². Hans Küng scrive:

“ perché Dio possa dimostrare all’uomo questo favore, perché il Dio trino possa abitare nell’uomo in questo modo meraviglioso, è necessario che l’uomo vi sia preparato; egli deve esservi preparato da Dio stesso. Dio attua questo attraverso la sua stessa inabitazione, ma in modo tale, che nel campo della creazione qualcosa concretamente si produca e diventi realtà. Questa realtà, nella tradizione, si chiama la *gratia creata*. La *gratia creata* però, non costituisce la realtà principale; essa non potrà mai raggiungere abusivamente il posto centrale. Questo appartiene alla *gratia increata*, Dio stesso nella sua benevolenza⁷³.

La vista del bene

Il luogo dove i buoni abitano assieme al Somma Bene si chiama il paradiso. Dante, concludendo il suo viaggio in paradiso, dice: «già volgeva il mio disio e ’l *velle*, sì come rota ch’igualmente è mossa, l’amor che move il sole e l’altre stelle»⁷⁴. Tutto ciò che esiste, che avviene e permane è “radicato” nell’Amore. L’Amore in sé non può essere compreso, ma grazie all’amore si può “comprendere tutto”.

Nel paradiso non c’è più il male. Ci sono comunque le sue tracce. Nel primo cielo, il cielo della Luna, troviamo coloro che non adempirono ai voti pronunciati per colpa degli altri, non per la loro. Piccarda Donati entrò nel convento delle clarisse, però il suo fratello maggiore la rapì e la costrinse alle nozze; poco dopo ella morì. Anche se senza colpa, Piccarda Donati non ar-

70 *Gal* 2, 22 (NdT).

71 *Col* 1, 24 (NdT).

72 Cfr. *Rom* 8, 9 (NdT).

73 H. Küng, *La giustificazione*, cit., pp. 215–216.

74 *Par.* XXXIII 143–145 (NdT).

riva ai cieli più alti del paradiso, tuttavia la sua volontà si unisce alla volontà di Dio ed è felice per quel che ha⁷⁵. Gli altri segni della presenza del male sono i lamenti e le accuse che escono dai cuori dei giusti e si dirigono verso i regnanti crudeli, i papi avidi, i predicatori fraudolenti. Gli abitanti del paradiso non partecipano nel male, il male non fa parte di loro⁷⁶, comunque ricordano che “da qualche parte sulla Terra” il male porta avanti la sua opera.

Come diceva Kant, il paradiso è un luogo della riconciliazione tra “la virtù e la felicità”⁷⁷. La felicità è stata subordinata alla virtù e la virtù alla felicità. La descrizione della felicità in Dante rispecchia una precisa concezione della natura umana. Nel secondo cielo del paradiso abitano gli “spiriti operanti”, tra loro l’imperatore Giustiniano e Romeo di Villanova, un eroe delle crociate. La “fortezza” era la virtù fondamentale dell’uomo “pagano” condannato dalla sorte alla fede nella carnalità e legato al posto su “questa terra”⁷⁸. Nonostante ciò, si tratta pur sempre una virtù cristiana, poiché «la grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona»⁷⁹. Più in alto, nel quarto cielo, quello del Sole, incontriamo i “dottori della Chiesa”, per i quali il valore principale era la “ragione illuminata dalla fede”⁸⁰ (san Tommaso d’Aquino ed altri). I pagani non la conoscevano. In quel punto la visione pagana crolla cedendo posto al cristianesimo. Nel cielo di Marte (il quinto cielo) c’è posto per gli spiriti combattenti per la fede. Poiché la fede è collocata al di sopra della ragione, san Tommaso d’Aquino è al di sopra di Socrate. Nel cielo di Giove (il sesto cielo) vediamo i saggi, coloro che sanno non solo “pensare con saggezza”, ma anche “agire con saggezza”. Anche questo è un simbolo – la passività del martirio cede posto all’attività del costruttore. Tuttavia all’apice la gerarchia cambia. Lì troviamo le persone di contemplazione e d’amore puro. Qui regna il punto di vista dell’amore. Guardiamo ancora una volta la strada percorsa. Adesso vediamo che tutto ciò che esiste e accade serve all’amore, tutto esprime l’amore.

75 Par. III 34–130 (NdT).

76 Cfr. Rom 7, 23 (NdT).

77 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Editori Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 145–146 e 154–159 (NdT).

78 «Chi crederebbe giù nel mondo errante/che Rifëo Troiano in questo tondo/fosse la quinta de le luci sante?» (Par. XX 67–69). Con ogni probabilità, e di nuovo in modo non del tutto corretto, Tischner si riferisce a Rifeo, un pagano ignoto, personaggio dell’*Eneide*, un compagno di Eneo che muore nell’ultima notte di Troia. Dante lo colloca nel sesto cielo (di Giove) dei giusti (NdT).

79 *Gratia non tollat naturam sed perficiat* (San Tommaso d’Aquino, *STh*, I, q. 1, art. 8, ad 2; NdT).

80 *Ratio fide illustrata*, un principio formulato da san Tommaso d’Aquino relativo al rapporto tra teologia e filosofia, ricordato nella costituzione dogmatica *Dei Filius*, § 4, del sommo pontefice Pio IX (NdT).

Il bene si svela attraverso la luce. Tra il bene e la luce c'è un legame stretto. Ne scrive Konstanty Michalski⁸¹ nello studio sulla "gnoseologia di Dante":

“ Tutti coloro che hanno letto la *Divina Commedia*, e anche *Convivio*, e appartengono al gruppo di persone visive, dovrebbero avere l'anima e gli occhi pieni di luce. Dante ritiene che si tratta del campo ontologico, che comprende sia l'esistenza che il pensiero, la luce vi ha un ruolo essenziale, ed è per questo che l'idea della luce è molto presente nei suoi scritti. In *Convivio* mostra che tra gli oggetti dell'ordine dei sensi soltanto il Sole, e nessun altro [oggetto], può essere paragonato a Dio. Dio, essendo egli stesso una pienezza di luce, versa in ogni essere la luce e il calore della sua bontà [*Conv.* III, 12, 7–9]. La luce divina si riversa direttamente sulle *intelligenze*, gli spiriti puri, e indirettamente sugli altri, dopo che prima si sono rifletti negli spiriti come negli specchi ben lucidati. La luce penetra con i suoi raggi direttamente sia l'uomo sia gli angeli, perché una parte dell'anima umana, perlomeno quella dove sono contesi la ragione e la volontà, trascende il corpo [*Conv.* II, 2, 14]. Secondo il *Liber de causis*, ogni causa concede al suo effetto una parte del bene che ha ricevuto come effetto dalla causa suprema, significa che anche l'anima concede al corpo qualcosa della perfezione ricevuta da Dio [*Conv.* III, 6, 11–13]. Poiché la luce organizza i corpi in vari gradi, succede che alcune persone diventano simili agli angeli e le altre agli animali [*Conv.* III, 7, 6]. Più luce di Dio c'è nell'uomo, più egli diventa simile al Dio. La bontà di Dio si diffonde su tutti gli esseri come un'onda di luce: in alcuni, ossia negli spiriti puri, non incontra alcuni ostacoli, negli altri si ferma sulla materia, che è come uno schermo più o meno impenetrabile⁸².

La luce non soltanto illumina, ma anche acceca o può persino uccidere. Quando Dante raggiunse il paradiso, un ruolo particolare nel suo abituarsi alla luce ebbe il sorriso di Beatrice.

“ «In Dante—scrive K. Michalski—il sorriso prima di tutto è un'espressione naturale della gioia di Beatrice, e anche un'espressione dell'amore; inoltre diffonde il chiarore legato alla funzione cognitiva. [...] Nel *Paradiso* Beatrice confessa di sorridere affinché la vista di Dante non venga danneggiata. Nella sfera di Saturno, Beatrice appare splendendo con una nuova luce, che

81 Konstanty Michalski (1879–1947) un prete cattolico polacco, teologo e filosofo (NdT).

82 K. Michalski, *La gnoséologie de Dante*, PAU, Kraków 1950, pp. 20–21 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

in quanto una luce di gloria proviene dal Dio stesso. Se questa luce brillasse attraverso un sorriso, paralizzerebbe la vista di Dante, comunque senza distruggerla del tutto [*Par. XXI, 1–13*]⁸³.

Dalla descrizione di Dante emerge la questione della mediazione della conoscenza del bene tramite il “volto dell’altro”. Qual è il ruolo dell’altro nella conoscenza e nell’esperienza del bene? L’altro aiuta a Dante ad “abituarsi” ad un mondo che nessun “occhio vide”⁸⁴. Non dimentichiamo che l’altro è bello e che salendo in alto diventa sempre “più bello”. Tra l’estetica e la metafisica esiste un legame stretto: l’estetica è una parte della metafisica. Più bello è, meglio è. Meglio è, più bello è.

Il bene risiede nell’uomo. È così anche con il potere e la politica. Il potere buono è un potere di un buon regnante; il potere cattivo è un potere di un regnante cattivo. Dante non prende in considerazione le “strutture obiettive” del potere come la legge, l’economia e le necessità politiche. Affinché il potere sia buono, deve fondarsi sulla verità. Dante esige che

“ “ l’élite intellettuale abbia un’influenza sul potere. ‘Guai a voi – con queste parole minaccia nel *Convivio* – guai a voi che ora siete al potere, e guai a voi che siete soggetti a quel potere. Oggi non si può trovare alcun’autorità filosofica a corte, perché non è ammessa né al potere né al consiglio’ [*Conv. IV, 16*]. Dante vorrebbe vedere, accanto all’autorità imperiale, un’autorità filosofica o piuttosto un gruppo di persone istruite, perché il potere ha una base fragile, se non si appoggerà sul fondamento della ragione. Invece la filosofia può portare all’anarchia, se perde il contatto con il potere⁸⁵.

La fede nella forza creatrice della verità e la fiducia negli intellettuali dimostrano che siamo ancora lontani dai tempi di Cartesio, nei quali il genio maligno prenderà il potere sulle menti dei saggi. Dante non chiede se “la verità è veramente la verità”? Non chiede nemmeno, come Nietzsche, se “davvero la verità serve all’uomo per la vita più di qualsiasi altra cosa. O forse più gli servono l’illusione, la bugia o una mezza verità?”⁸⁶

Il movimento dell’uomo in alto verso il paradiso è accompagnato dal movimento nelle profondità. Più ci troviamo in alto nel paradiso, più entriamo

83 Ivi, p. 55.

84 Cfr. 1 *Cor 2, 9* (NdT).

85 K. Michalski, *La gnoseologie de Dante*, cit., p. 19.

86 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 11–12 (NdT).

dentro di noi stessi. Diventare abitante del paradiso significa diventare se stesso per se stesso e al contempo raggiungere il “nucleo di se stesso”. Il “nucleo” dell’uomo è l’amore. Tutto il resto “ruota” intorno all’amore. L’amore è un fondamentale modo della partecipazione nel bene. Alla fine si rivela che la facoltà grazie alla quale è stata possibile la partecipazione è la volontà. La volontà ha due lati: attivo e passivo. La volontà dell’uomo è una volontà finita. Nella volontà finita, a differenza dalla volontà infinita, la passività della partecipazione precede l’azione. Quando l’ordine si inverte, la volontà dell’uomo diventa una volontà-a-sé⁸⁷. Ed è qui che si basa il suo errore fondamentale.

87 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 252, usa la parola “samowola” (“autovolontà”) che significa un comportamento privo di rispetto alle regole. Scrivendo “samo-wola”, l’autore sottolinea che alla radice del termine si trova la volontà e le scelte di chi agisce. La parola potrebbe essere tradotta come una volontà-a-sé. (NdT).



Capitolo VI

La persona nel dramma

Come deve essere costituita la persona affinché possa diventare il partecipante del dramma? Generalmente parlando, deve essere un essere-per-sé – un essere interiormente mediato – deve costituirsi attraverso un altro essere-per-sé. Un essere-per-sé diventa se stesso attraverso un altro essere-per-sé. Sono per-me attraverso te. E tu sei per-te attraverso me. La parola “attraverso” crea delle tensioni, perché può significare anche: “grazie a”, “contrariamente a”, “in opposizione a”, ecc.

La logica della genesi costitutiva dell'essere-per-sé si nasconde nella prospettiva che la parola “per” apre davanti al pensiero. Sono per te, per me, per voi... Sei per me, per te, per noi... Poiché siamo “per”, allora in un particolare senso – diverso da quello proprio alle cose – possiamo essere: uno accanto all'altro, uno con l'altro, uno sopra e sotto l'altro, uno contro l'altro. Il nostro “per noi” ha un determinato passato e un futuro. L'intreccio delle relazioni temporali e spaziali, determinate dal significato della parola “per”, crea il filo drammatico della nostra reciprocità. Una volta eravamo uno accanto all'altro, eravamo insieme, ero il tuo suddito, poi tu sei diventato il mio suddito, oggi siamo uno contro l'altro, tuttavia speriamo, che un giorno saremo di nuovo insieme, accanto, ecc. Come siamo? Siamo così, com'è il nostro dramma. Chi siamo? Siamo le persone, cioè i soggetti del dramma della reciprocità.

Non abbiamo la possibilità di guardare dentro il mistero dell'altra persona. Possiamo solo intuirlo, guardando nel dramma che rispecchia tale mistero. Il senso di quel dramma è determinato da varie relazioni della parola "per". Possono essere considerate sufficienti per esprimere tutte le possibilità immaginabili? Difficile dirlo. Ci sono anche le diverse possibilità legate alla parola "è". Comunque, lasciamo da parte la parola "è" e scegliamo la parola "avere", nella quale – come sembra – sia radicato ogni "per".

I diversi significati che riempiono, anche se di certo non esaudiscono, l'orizzonte determinato dalla parola "per", sono l'espressione di un fondamentale significato delle parole "avere-non avere", e di un ancora più fondamentale significato delle nozioni del bene e del male. Il bene è qualcosa che voglio avere e a cui voglio dedicarmi. Il male è qualcosa a cui voglio rinunciare e da cui voglio liberarmi. L'esperienza del bene e del male comprende un particolare momento dell'esperienza della grazia, e cioè della mancanza della grazia. Il bene è pieno di grazia, il male non conosce la grazia. La grazia è un momento integrale del dramma, sia quando è presente, sia quando manca. La grazia spiega ciò che sembra impossibile da spiegare: come in un mondo del male, all'interno della logica di reciprocità intesa come la vendetta, può apparire il bene? Per merito della grazia e del bene, voglio avere qualcosa e voglio dedicarmi a qualcosa.

Entrando nel profondo del dramma della grazia e supponendo che rispecchi il mistero della persona, dobbiamo porre la domanda: qual è la condizione della possibilità di accettazione della grazia all'interno della persona? Oppure diversamente: in base a che cosa la persona può "trasformare" il male nel bene? Tramite questa domanda cercheremo di definire il significato della libertà della persona.

Divideremo il corso delle nostre analisi in tre parti. Nella prima, prenderemo in considerazione la situazione della "monade senza le finestre", ovvero la situazione della persona "condannata alla solitudine". Nella seconda parte, rifletteremo sulla situazione dell'essere-per-altro, compreso in tutta la radicalità del suo "per". Nella terza parte, analizzeremo la struttura della persona come un'"agatologia incarnata".

La monade senza le finestre

Abbiamo detto che l'esperienza dell'altro è una fondamentale esperienza personale e allo stesso tempo una condizione necessaria della genesi costitutiva dell'io nel suo "essere-se-stesso". L'esperienza in questione ha due lati: io sono "diverso dagli altri" e "gli altri sono diversi da me". Io sono "per loro" completamente un "altro", sono "separato", sono "estraneo". Non so chi o cosa altro io possa essere, so solo di essere un "estraneo". Lo dimostro quando uso la parola "accanto". Camminiamo "l'uno accanto all'altro", viviamo "l'uno accanto all'altro", moriamo "l'uno accanto all'altro", in un certo momento scompariamo e non siamo più "l'uno accanto all'altro". Tra me e colui che è "accanto" s'apre un abisso. È un abisso senza fondo? L'"estraneità" non suppone qualche somiglianza? Se da qualche parte nel nostro profondo, non sentissimo di essere l'uno per l'altro, non sapremmo camminare l'uno *accanto* all'altro. I miei pensieri non sono i tuoi pensieri, le mie vie non sono le tue vie¹. Comunque so che anche tu hai dei pensieri, so che anche tu hai le tue vie. Dove sono i confini della diversità? Dov'è l'inizio della comunione?

"Altro" non ha lo stesso significato che "diverso". L'albero è "diverso" da me, la pietra è "diversa" dall'albero e dall'altra pietra. Tuttavia, la pietra o l'albero non sono un altro. Un altro è un "altro-essere-per-sé". Meglio della parola polacca², lo dimostra la parola francese *l'autre*. *L'autre* è colui che può diventare *l'autrui* – il prossimo. L'altro apre l'orizzonte del dramma: ogni dramma può essere solo un dramma con l'altro, un dramma dell'altro con un altro. In quell'orizzonte, come una possibilità limite, appare la "monade senza le finestre" – una radicale alterità dell'altro.

Esaminiamo ora chi siamo quando siamo le "monade senza le finestre"?

Giobbe: un altro per gli altri

Giobbe è diventato una "monade senza le finestre". Com'è successo? È successo per via di un'accrescente esperienza dell'alterità di se stesso tra gli altri. Giobbe ha la consapevolezza di essere diventato diverso. Prima di tutto è diventato diverso per le altre persone, in modo particolare per gli amici.

¹ Cfr. Is 55, 8 (NdT).

² La parola polacca "inny" (altro), non permette il gioco di parole possibile in francese, in quanto a differenza del francese *l'autre*, può riferirsi sia ad una persona sia ad una cosa (NdT).

In un certo senso è diventato diverso persino per il Dio. Essere diverso per gli uomini e per il Dio vuol dire che anche gli uomini e il Dio sono diventati diversi per Giobbe. Tutto è diventato diverso, persino il proprio corpo, la propria casa e la terra. Giobbe non capisce la sua situazione. A causa della consapevolezza della diversità che cresce in lui e che lo circonda, Giobbe si chiude in se stesso e conferma il suo “essere-per sé”. Giobbe raggiunge il livello di esistenza “senza le illusioni”, il livello della “monade senza le finestre”.

Cosa significa che Giobbe è diventato diverso per gli altri? Sembrava che dall’inizio fosse diverso. In un certo senso, ognuno è diverso.

L’esperienza della diversità ha due lati: la somiglianza e la dissomiglianza. Trovandosi davanti ad un altro – un fratello, una sorella, un bambino, un uomo – “vediamo” la somiglianza nella dissomiglianza e la dissomiglianza nella somiglianza. Un altro è qualcuno simile e allo stesso tempo dissimile. Una volta l’accento cade sulla somiglianza e un’altra sulla dissomiglianza. L’esperienza della diversità si sviluppa come un incessante passaggio da una prospettiva all’altra.

Incontro un altro che è “lì”, in lontananza. Scopro che egli è qualcuno simile a me. In questo modo l’uomo incontra la donna e la donna incontra l’uomo. La diversità vissuta come la somiglianza nella dissomiglianza, incuriosisce, invita all’avvicinamento, a conoscersi meglio, a comprendersi ed intendersi, e infine anche alla partecipazione. La consapevolezza della somiglianza addomestica. Un altro, ma comunque simile; se simile, allora comprensibile, e se comprensibile, allora familiare³ in modo che io sono “familiare” per me stesso. Si apre la strada all’avvicinamento.

La situazione è diversa nel caso di Giobbe e dei suoi amici. Qui abbiamo la diversità in quanto la dissomiglianza nella somiglianza. Colui che arriva è un amico, quindi qualcuno che conosciamo bene, qualcuno simile. Ecco, “un osso dalle mie ossa e una carne dalla mia carne”⁴. All’improvviso, dall’orizzonte della somiglianza che annuncia l’avvicinamento ed invita all’avvicinamento, emerge la dissomiglianza. L’altro è diverso, sempre più diverso. Egli mi parla, ma non mi ascolta. Anche quando mi ascolta, non mi sente. E anche se mi ha sentito, comunque non mi ha compreso. La distanza aumenta e arriva al suo limite nella confessione: “è qualcuno del tutto diverso”.

Che cosa separa Giobbe dagli altri?

3 J. Tischner usa l’aggettivo “swojskie” (*Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 260) che significa qualcosa di noto, familiare, simile a ciò che già ben conosciuto; se detto del cibo – fatto in casa. (NdT).

4 Cfr. *Gen 2, 23* (NdT).

Guardando dalla parte degli “amici”, lo separa il male⁵: una certezza o un sospetto che Giobbe abbia peccato. Il male è diventato la fonte di una diversità radicale; una “vera diversità” proviene dal male e dalla partecipazione nel male. Giobbe è “cattivo”⁶. Di quale peccato ha peccato Giobbe? Forse è un bestemmiatore? Forse è un omicida, un traditore o un adultero? Conta poco. Le concrete manifestazioni del male dipendono dalle circostanze, è importante la loro fonte – è importante che Giobbe è “cattivo”. In lui il male è diventato l’ontologia. Il male si trova nel profondo, è nascosto. Il male davvero malizioso agisce di nascosto. A prescindere dal peccato con cui ha peccato Giobbe, il suo peccato è emerso sotto forma di malattia. Tuttavia Giobbe difende la sua innocenza. Vuol dire che vive nella menzogna, cioè che al peccato già esistente, aggiunge un altro: la menzogna. Nonostante tutto Giobbe non è riuscito ad ingannare Dio. Il suo male si è manifestato al mondo sotto una visibile forma della sfortuna. Seguendo sempre il punto di vista degli “amici” di Giobbe, vediamo come Giobbe è diverso in mezzo a quelli che sono rimasti gli stessi, con tutta la sua somiglianza agli altri, è dissimile agli altri.

La diversità significa qualcosa di più che una semplice intrasmissibilità dei contenuti delle esperienze o delle qualità delle sensazioni e dei vissuti. La diversità significa l’impossibilità di comprensione e di comunicazione che risulta dai diversi livelli dell’esistenza. Si dice che un sazio non capirà mai un affamato. Su due “livelli” diversi esistono il pesce e l’uccello. Il colore e il suono sono due cose diverse. Che consiglio può dare un sazio all’affamato o un pesce all’uccello, come il colore può influire il cambiamento dei suoni e il suono la trasformazione dei colori? Il male comporta una totale impotenza dell’uomo verso l’altro uomo. Non si può far niente. Siamo sui livelli diversi. Ecco la “monade senza le finestre”. Siamo usciti dallo spazio in cui può nascere la partecipazione. Si può conoscere il colore dei capelli della “monade”, la sua voce, il suo nome, si può persino fasciare le sue ferite, ma non si può comprenderla, comunicare con lei, invitarla alla partecipazione. “I miei pensieri non sono i tuoi pensieri e i tuoi pensieri non sono i miei pensieri”⁷.

Sono venuti gli amici per consolare Giobbe. Sono venuti pieni di compassione. Cercano di consolarlo. Però più si intensificano le loro consolazioni, più profonda diventa la sua diversità. Sembra che inizialmente esista una comunità, una comunità di amicizia. Gli amici gli mostrano tanta buona

5 Cfr. *Gb* 2,11–37, 24 (NdT).

6 Cfr. *Gb* 34, 36 (NdT).

7 Cfr. *Is* 55, 8 (NdT).

volontà. Nonostante tutta la sua dissomiglianza, Giobbe sembra uno simile. Alla buona volontà si aggiunge la compassione. Gli amici piangono la sorte di Giobbe. Presto però si rivela che l'iniziale comunità è solo un'illusione. Dopo che svanisce, nasce la domanda: forse la comunità si trova nella sfera più fondamentale? Forse sarà possibile costruire un nuovo legame? Purtroppo dopo un istante svanisce anche quello che sarebbe dovuto convertirsi in una comunità più profonda, scompare trasformandosi in una totale incomprensione. Non ci sono più gli amici, non c'è più il prossimo, c'è solo gente sempre più estranea. La diversità cresce, allarga i suoi spazi, distrugge ogni sospetto della somiglianza, ogni "grazie all'altro" e "tramite l'altro".

Il dramma di Giobbe è un dramma monadico. Si basa sulla convinzione che non ci sia e non ci possa essere alcuna partecipazione nel male. Su quel livello di esistenza ognuno è una "monade senza le finestre". L'uomo è impotente. Anche se gira attorno ad un altro, non riesce a incontrarlo in nessun momento e in nessun luogo. Il male è una forza di "antigravità", il male respinge tutto e tutti.

Cosa rimane a Giobbe? Cosa rimane a quelli che non possono essere compresi e non possono essere aiutati? Li rimane il lamento. Giobbe si lamenta. L'intera esistenza di Giobbe diventa un grande lamento.

A questo punto sorge la domanda se il lamento, in quanto un'esternazione della verità interiore della "monade senza le finestre", non è una negazione della monadologia radicale? E il lamento non è una nuova apertura all'altro?

Indubbiamente il pieno senso del lamento consiste nel fatto che con la sua intenzione si rivolge verso un altro. Esistono i lamenti, per così dire, imperfetti, i lamenti incompiuti e inadempiti, nei quali non c'è iscritto l'indirizzo del destinatario. Ci sono i lamenti come le loggioni che escono dalla bocca di un sofferente e corrono in uno spazio vuoto senza alcuna speranza alla risposta. Erano così i lamenti di Giobbe? Niente ci impedisce di ammetterlo. E così la monade, nonostante i suoi lamenti, rimane "senza le finestre". Significa che la monadologia rimane l'ultima parola della filosofia del dramma?

Per rispondere a questa domanda, bisogna guardare all'interno della ferita che si è aperta. In che cosa consiste il dolore di Giobbe? Qual è il significato della sua ferita?

Il dolore di Giobbe consiste nella contraddizione: colui che non c'è — un assolutamente Altro — è tuttora presente. Non c'è in nessun posto dello spazio intorno a Giobbe, è dentro di lui. Giobbe porta l'Altro in se stesso. Lo porta come una sofferenza essenziale. In fondo al dolore del corpo, sotto uno strato fatto dalle ferite, alle radici della sfortuna che l'ha toccato, si stende Lui — co-

lui che è così Altro come lo sono i dolori e le sofferenze umane. La diversità dell'Altro si mostra nella differenza tra il dolore della gamba e il dolore del dente, tra il dolore della testa e il dolore della pancia, tra la tristezza per la perdita di un cammello e la disperazione per la perdita di una persona più cara. L'Altro è un "altro", ma nonostante ciò è in lui, in Giobbe. Egli è una sua sfortuna, una sua maledizione personale. L'Altro ha fatto irruzione nell'interno della monade e ha chiuso le finestre. La monade è non tanto senza "le finestre", quanto con "le finestre chiuse". L'Altro è un dolore che non permette di avere se stesso. Non si può vivere senza l'Altro, ma nemmeno con l'Altro si può vivere.

Per questo Giobbe non solo si lamenta ma anche intraprende la difesa. Il lamento di Giobbe è un'autodifesa. In che cosa consiste?

Giobbe difende la sua bontà individuale e personale, contro i tentativi di relativizzarla effettuati dai suoi "amici"⁸. Giobbe si trova davanti alla domanda: se il bene finito, il bene proprio all'uomo, messo davanti al Bene Supremo e assoluto e paragonato a lui, è ancora un bene o piuttosto diventa un male?⁹ Davanti al Dio tutti sono peccatori? Giobbe si difende sostenendo che il bene finito può essere un bene vero ed autonomo anche quando si trova davanti al Bene Supremo e viene paragonato a lui. In questo modo difende anche i diritti della sua autoconsapevolezza: a nessuno si può attribuire una colpa, se quella colpa non trova la conferma nell'autoconsapevolezza dell'accusato. Nemmeno Dio può trasformare il bene dell'uomo nella malignità. Dio può "non considerare una colpa", ma non è in grado di passare con indifferenza accanto ad un "merito".

Se è così, allora perché Giobbe soffre? Perché l'Altro gli si mostra nella svariatazza del dolore? Perché non permette a chi è-per-sé riconciliarsi con se stesso ed essere se stesso? Perché l'Altro è contro Giobbe e lo costringe di essere un essere-contro-sé? Non ci sono risposte a queste domande.

Lo stadio estetico dell'esistenza

Passiamo ora agli esempi di Kierkegaard. Si tratta di varie forme di cosiddetto "stadio estetico dell'esistenza". L'esistenza è caduta nella "malinconia" ed è diventata un "per-sé" radicale, è diventata come una "silhouette di carta nera" sprofondata nella tristezza. Per scappare da un altro che ha deluse le

8 Cfr. ad esempio *Gb* 6, 28–30 (NdT).

9 Cfr. ad esempio *Gb* 40, 1–5 (NdT).

aspettative, l'esistenza si chiude in se stessa e permane in quella chiusura. Diventa una monade chiusa in se stessa. La monade vive della propria tristezza che è «il volersi nascondere, talvolta persino d'ingannare [...], è chiusa, taciturna, solitaria, e fruga in se stessa»¹⁰. Sorge la domanda: le finestre sono state chiuse o non esistevano fin dall'inizio, esisteva al massimo un'illusione delle finestre?

Kierkegaard considera tre tipi di tristezza – tre figure provenienti dai drammi romantici: Marie Beaumarchais da *Clavigo* di Goethe, donna Elvira da *Don Giovanni* di Mozart e Margherita da *Faust* di Goethe. Sofferamoci sulle prime due, poiché Margherita da *Faust* è un caso particolare: dovrebbe diventare madre, pertanto la sua tristezza è una tristezza della speranza che il seduttore mette ad una prova in più. La tristezza di Marie e la tristezza di Elvira nascono dalla consapevolezza di un torto personale, da quel torto che un uomo fa ad una donna quando rifiuta l'amore che gli viene donato. Il torto per la sua natura “grida la vendetta al cielo”¹¹. Chi chiama? Perché chiama? Chiama davvero?

Marie Beaumarchais

Dopo essere stata tradita, Marie rimane sola con se stessa, rimane in una triste incertezza, che la spinge a chiamare in continuazione il suo amato “all’interrogatorio”: ha tradito o non ha tradito? La memoria richiama le immagini del passato. Costringe a rivivere tutto un'altra volta. Tornano gli eventi, le situazioni e i dialoghi. Tuttavia non appare una risposta chiara. Il pensiero vaga tra gli estremi. Leggiamo: «non era affatto un ingannatore, perché per esserlo avrebbe dovuto averne coscienza fin dall'inizio; ma non lo era, il cuore me lo dice, lui mi ha amato»¹². Però dall'altro canto:

“ «era un ingannatore, un uomo perfido che con freddezza e crudeltà mi ha reso infinitamente infelice. Prima di conoscerlo avevo buon umore... Sì, è vero, non immaginavo affatto di potermi beare tanto, né che nella gioia ci fosse tanta ricchezza quanta lui m'insegnò; ma nemmeno immaginavo di poter diventare così infelice come lui m'ha insegnato... Perciò l'odierò, lo detesterò, lo maledirò. Sì, io ti maledico, Clavigo, nel segreto più intimo della

10 S. Kierkegaard, *Silhouettes*, in S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, vol. 2, cit.

11 Cfr. *Gen* 4, 10 (NdT).

12 S. Kierkegaard, *Silhouettes*, cit., p. 75.

mia anima ti maledico; nessuno deve saperlo, non posso ammettere che altri agiscano come me, perché nessuno salvo me ne ha il diritto; ti ho amato come nessun'altra, ma anche ti odio, perché nessuno come me conosce il tuo fare subdolo»¹³.

Kierkegaard afferma: «con l'interrogatorio Marie non finirà mai, e nemmeno con il giudizio; non con l'interrogatorio, poiché vi si producono costantemente delle interruzioni, non con il giudizio, poiché è solo uno stato d'animo... Perciò questo movimento, una volta che si sia prodotto, potrà durare indefinitamente, e non se ne intravederà affatto il termine»¹⁴.

Lo stato di tristezza pervade la persona, penetra sempre di più nel suo interno e si manifesta al suo esterno con l'intero modo di essere della persona. La riflessione a cui spinge la tristezza e da cui è accompagnata, non si innalza al di sopra dell'orizzonte determinato dallo stato d'animo, rimane nel suo interno e la rende ancora più triste. Chi pensa alla propria tristezza, diventa ancora più triste. La tristezza chiude la persona in un mondo "senza le finestre"; permanendo nella tristezza siamo soltanto "per sé stessi". Ma ecco, dall'interno della tristezza emerge un ricordo, un ricordo genera il desiderio di ripetizione, e dal desiderio di ripetizione emerge la chiamata rivolta verso un altro. Dov'è colui che rattrista? Purtroppo la chiamata rimane senza la risposta e si trasforma in una tristezza ancor più grande. L'altro non potrebbe essere diverso da com'era e com'è? L'altro deve sempre rendermi triste? La coscienza vaga nel circolo vizioso delle domande, senza la speranza di una risposta definitiva.

Senza la dimensione "per-l'altro", legata alla dimensione "per-sé", non si verificherebbe la tristezza che c'è all'interno dell'"essere-per-sé" e senza la dimensione "per-l'altro" non si verificherebbe la tristezza che nasce "a causa di-un-altro". Comunque, in tutto ciò c'è qualche contraddizione: da una parte "soltanto-per-sé", dall'altra "a-causa-di-un-altro" e quindi anche "per-l'altro". La tristezza è una dolorosamente vissuta contraddizione tra la coscienza del "per-sé" e la coscienza del "per-l'altro". All'interno della contraddizione tra la dimensione "per-sé" e la dimensione "per-l'altro", nasce il dolore che si manifesta sotto la forma della tristezza. Quando sono "per-sé" non sono "per-l'altro", ma non posso essere "per-sé" se non sono "per-l'altro". Quando l'altro va via, rimane un posto vuoto da cui emerge la tristezza di un essere-per-sé. Nelle oscure profondità della tristezza, l'essere-per-sé scopre che

13 Ivi, p. 76.

14 Ivi, p. 79.

essendo “per-sé” non è “per-sé”. San Paolo scrive: «Nessuno di noi, infatti, vive per se stesso e nessuno muore per se stesso»¹⁵.

Ritorna la metafora della monade con le finestre chiuse. Le finestre erano aperte prima dell’arrivo di qualcuno e le ha chiuse.

Kierkegaard parla della “convocazione all’interrogatorio”. Marie addolorata convoca di continuo all’interrogazione il suo amante, per scoprire se l’ha tradita o non l’ha tradita. Nella sua convocazione non c’è qualche traccia della controversia che aveva Giobbe con il suo Altro? Anche se ci fosse qualche somiglianza, il senso delle domande è diverso. Marie chiede del tradimento. Invece Giobbe chiede della dimenticanza. Nella domanda sul tradimento si nasconde il preannuncio di un’accusa.

Il comportamento da “interrogatorio” – da indagine senza fine che avvia colui che ha subito un torto – può essere considerato un interessante completamento del concetto dello “sguardo” che conosciamo dagli scritti di Jean Paul Sartre. Secondo Sartre, la nostra civiltà è una civiltà dello “sguardo”. “Guardiamo” la natura e “guardiamo” gli altri, lo facciamo per cogliere la natura e gli altri “in flagrante”, per “farli vergognare” e sottometterli. Guardiamo e siamo guardati. Facciamo vergognare e ci vergogniamo. Solo dopo la vergogna che abbiamo provato, ci accorgiamo di essere guardati da un altro uomo¹⁶. Chi “interroga”, “guarda”. Cosa fa colui che guarda? All’inizio solleva un sospetto: forse l’altro l’ha tradito? Poi cerca le prove. Non spera nella fortuna. Pone le domande e aspetta l’ammissione della colpa. Dall’altra parte però, l’interrogante – Marie Beaumarchais – non vuole nessuna confessione. Ne ha paura. Per cui cerca la colpa in sé stessa. È lei che è colpevole. Aspettava qualcosa che non avrebbe dovuto aspettare. Il procuratore è al contempo l’avvocato, e l’avvocato è il procuratore.

La monade vorrebbe uscire da se stessa e dirigersi verso un altro, però le finestre si sono chiuse. Sicuramente sarebbe meglio se rimanesse in sé stessa. Però non può rimanere in sé stessa, perché lì abita già qualcun altro. Abita all’interno della tristezza. Marie si è intrappolata nella contraddizione: non si può mandare via l’altro, ma nemmeno si può vivere insieme a lui.

Qual è il senso della tristezza che pervade Marie dopo l’abbandono che ha subito? Possiamo considerarlo come una specie di “dissonanza” musicale che risuona negli spazi dell’anima. In tal caso bisognerà includerlo tra i fenomeni della natura estetica e si dovrà dire: “qualcosa stona”. Invece riferendosi ad un formale apparato concettuale, si può dire: ecco una consapevole, “sen-

15 Rom 14, 7 (NdT).

16 J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 298–350 (NdT).

sibile” e “percepibile” contraddizione tra la struttura “per-sé” e la struttura “per-l’altro” all’interno della stessa persona. Comunque, queste precisazioni non sono sufficienti. Il problema non è una “stonatura inestetica”, ma il tradimento. Non si tratta di bruttezza, ma del male. Il male è qualcosa “in più” della bruttezza. L’interrogatorio è una domanda sul bene e sul male. Clavigo ha tradito ed è cattivo o non ha tradito e non è cattivo?

Naturalmente, Marie non conosce la definizione del male e nemmeno ci pensa. Conosce il male nella forma del tradimento. È sufficiente. Conosce anche il segreto della tristezza: la tristezza nasce lì, dove il tradimento significa non solo una “stonatura” tra la dimensione “per-sé” e la dimensione “per-l’altro” all’interno della stessa persona, ma soprattutto lì, dove è stata distrutta la possibilità di rispondere alla chiamata del bene. In che modo si può rispondere al tradimento? Forse solo con un abbandono o un tradimento. Il dramma di Marie consiste nella sua incapacità di dare una tale risposta.

Esaminiamo ancora una volta la domanda riguardante il tradimento. È notevole che è proprio la coscienza a porre le domande. La tristezza è in ogni caso uno stato passivo dell’anima. La tristezza non fa le domande. Per attuare una domanda, la coscienza deve “sfondare” la tristezza e seguire un “valore” diverso dal buio della tristezza. Da dove prende la forza per sfondarla?

La fonte della domanda e della sua forza è una poco chiara consapevolezza di una più profonda partecipazione in un dramma diverso dal dramma della seduzione finora vissuto. Chi fa le domande sul tradimento, aspetta la fedeltà. Chi aspetta la fedeltà, non è una monade senza “le finestre”. La monade che pone le domande crede di “avere una finestra”. Nasce però la domanda: di che finestra si tratta? La risposta dipende dalla risposta ad un’altra domanda: com’è la sua “più profonda” partecipazione?

Donna Elvira

Donna Elvira è una suora sedotta da Don Giovanni quando era nel convento. Donna Elvira si è aperta a Don Giovanni e al contempo si è chiusa a Dio e alle suore con le quali lodava Dio. Don Giovanni l’ha tradita. Che cosa le ha lasciato? Che afflizione, che dolore, che tristezza?

Scrive Kierkegaard: «ebbene, che succede nel suo intimo? S’affligge? Oh, quanto s’affligge! Ma come si dovrà designare questa pena? La chiamerei inedia; infatti la vita dell’uomo non sta solo nel mangiare e nel bere, anche

l'anima esige sostentamento»¹⁷. Sì, è una giusta osservazione: cibo amaro riempie l'anima di amarezza e la trasforma in un'"anima amareggiata", cibo dolce la riempie di dolcezza la rende "dolce". Il dramma dell'anima consiste nel fatto che un'"anima amareggiata" non desidera un altro cibo se non quello amaro, invece un'"anima dolce" da sola cerca "le dolcezze".

La fame di Elvira è una fame amara. Una monade riempita di amarezza si nutre del cibo che le dovrebbe essere vietato.

“ No, non posso pensare a lui; ogni volta che me lo voglio ricordare, ogni volta che il mio pensiero s'accosta al nascondiglio della mia anima in cui dimora la sua memoria, è come se commettessi un nuovo peccato; sento un'angoscia, un'indicibile angoscia, un'angoscia come quella che provavo al convento quando lo stavo ad attendere nella mia cella solitaria, e i pensieri mi terrorizzavano: l'aspro sdegno della madre priora, il castigo terribile del convento, la mia colpa contro Dio... E tuttavia era necessaria quest'angoscia? Senza di essa che sarebbe stato il mio amore per lui! Non m'aveva certo spogli inni sato, non avevamo ricevuto la benedizione della chiesa, le campane per noi non avevano suonato, l'inno non era stato eseguito, eppure che cosa sarebbero state tutta la musica e la solennità della chiesa, come avrebbero potuto meglio dispormi a confronto di quest'angoscia! Ma allora arrivò lui, e la disarmonia dell'angoscia si risolse nell'armonia della più beata fiducia, e sola taciti fremiti mossero voluttuosamente la mia anima. Dovrei dunque temere quest'angoscia, non me lo ricorda, non è l'annuncio della sua venuta? Se me lo potessi ricordare senza quest'angoscia, certo non lo ricorderei... Arriva, impone silenzio, domina gli spiriti che vogliono strapparmi da lui, io sono sua, in lui beata...¹⁸

Eppure non è vero, lui non c'è. È andato via. Ha tradito. Di nuovo ritorna il paradosso dell'assente: non c'è, eppure c'è; c'è, ma comunque non c'è. Kierkegaard con grande abilità dimostra la grandezza della presenza di un altro nell'anima di Elvira. Ciò che dovrebbe interferire con la sua presenza e favorire la chiusura, permette al "seduttore" di penetrare ancora di più all'interno della "monade". L'obbedienza al Dio, la regola del monastero, gli occhi severi della priora, l'amore senza la benedizione della chiesa, senza le campane e gli inni devoti, tutto ciò, invece di distruggere, fortifica ulteriormente i sentimenti. Più grandi sono gli ostacoli da superare, più grande

17 S. Kierkegaard, *Silhouettes*, cit., p. 95.

18 Ivi, pp. 97-98.

è l'amore. Nemmeno l'inferno è un ostacolo. La monade s'apre, accoglie un altro e lo rinchiude in se stessa. Per averlo, abbandona tutti gli altri e Dio. Ma proprio in quel momento Don Giovanni tradisce. O forse non tradisce? Forse è al di sopra della fedeltà e dell'infedeltà?

«Quando gli dèi camminavano sulla terra e s'innamoravano di donne, restavano fedeli alle amate? Eppure a nessuno verrebbe da dire che le ingannavano! E perché no? Perché si vuole che una fanciulla sia fiera d'essere amata da un dio. È che sono dunque tutti gli dèi dell'Olimpo a paragone del mio Don Giovanni?»¹⁹

Elvira dice: "gli appartengo". In che senso? Soltanto nel senso in cui una "monade senza le finestre" deve ad un'altra "monade senza le finestre" le illusioni che tesse da se stessa come un ragno. Non è stato Don Giovanni a riempirla d'illusioni. Le illusioni nascevano in lei da se, Don Giovanni era al massimo una loro circostanza. Gli altri sono solo le circostanze delle nostre illusioni. Anche noi siamo le circostanze per gli altri. Sono tua, perché il dolore che provo è nato in tua circostanza. In realtà il suo inizio non è in te, ma in me. È una grande illusione che qualcuno-sia-per-l'altro. Siamo ciascuno-per-sé, al massimo uno-accanto-ad-altro.

Talvolta vediamo più orologi caricati in medesimo modo²⁰. I loro pendoli si muovono armoniosamente. Qualcuno potrebbe avere l'illusione che il movimento del primo orologio muova tutti gli altri. È comunque solo un'illusione. Ogni orologio ha la sua molla ed essa è la causa del movimento. L'ordine è arrivato dall'esterno, da colui che ha sincronizzato gli orologi.

Nonostante tutto, gli "orologi" sono tristi. La loro tristezza emerge come una nebbia dall'abisso che ha separato e allo stesso tempo unito gli uomini. È così perché l'abisso unisce tramite la divisione. Guai a chi crede che l'abisso unisca. Morirà al primo tentativo di avvicinarsi. E guai anche a chi crede che l'abisso non unisca. Lo ucciderà la tristezza, che nasce dalla presenza dell'assente proprio nel centro stesso della monade.

Donna Elvira è diversa. La sua diversità proviene da vari elementi. È diversa dalle suore nel convento, è diversa dal Dio ed è diversa da Don Giovanni. È stata gettata nella diversità. Nonostante tutto, quella diversità le appariva come una possibilità. "Entrava" in quella possibilità con sicurezza, ritrovandovi se stessa. "Altro" in latino significa *varius*, di cui la parola polacca "wariat" [pazzo]. Donna Elvira ha liberato in se stessa la propria "pazzia". In ve-

19 Ivi, p. 97.

20 Per l'immagine degli orologi cfr. S. Kierkegaard, *Silhouettes*, cit., p. 57 (NdT).

rità, bisogna essere pazzi per aprire la finestra della cella del convento a Don Giovanni. La sua pazzia significava una caduta nel male?

Elvira intuiva qualcosa del genere. Il suo presentimento era un segno della partecipazione in un nuovo dramma.

Sembra che la principale linea di questo dramma sia il fatto che Elvira non è in grado di condannare Don Giovanni e che non è nemmeno in grado di assolverlo. Elvira prova a seguire la strada della divinizzazione. Il tradimento di Don Giovanni è il capriccio di una divinità. La divinità non prende impegni. Davanti ad una divinità si trova una donna. Può una donna, alla quale si è manifestata una divinità, non cadere nella pazzia? Tutto questo è logico. Anche se è illogico, poiché omette il dramma della libertà. La libertà dice che tutto sarebbe potuto andare diversamente. Bastava non alzarsi e non aprire la finestra della cella. Un piccolo gesto ha causato una valanga. Indubbiamente in quel gesto si nasconde una colpa. Comunque non è quella la cosa più importante. Il fatto più importante è che Elvira non è in grado di condannare. Preferisce perdonare. Sotto questo aspetto, va più avanti di Marie. Il perdono significa che non solo porta in sé un altro, ma anche che lo cura e protegge, e proteggendolo in qualche modo lo giustifica. Con una dolorosa disponibilità di giustificare, Elvira dimostra di essere una monade con le finestre chiuse, è chiusa in sé insieme alla sua pazzia.

Sia Marie che Elvira, nei loro drammi, sono aperte ad un altro dramma. Quale?

Per Kierkegaard tutti i tipi di “chiusura-apertura” esistenziale appartengono allo stadio “estetico” dell’esistenza, diverso dallo stadio etico e religioso. Lo stadio estetico si caratterizza per il dominio della bellezza: un altro è presente nell’elemento del bello. La relazione con gli altri ha il carattere della seduzione. Di cosa si tratta nella seduzione? Indubbiamente si tratta di “avere e non avere” in pari tempo. Il bello si concede e fugge, sfugge e si concede. La monade che apre la finestra al bello, possiede ed è in possesso. Il bello non si pone la domanda sulla fedeltà. E come se fosse infedele “di natura”. Da cui nascono i diversi modi di chiudersi in qualcosa altro. Uno di questi è la chiusura nella tristezza. La tristezza è soprattutto una consapevolezza dell’allontanamento. Si tratta di un allontanamento particolare, di un allontanamento che sa chi e da chi si è allontanato. Un tale allontanamento, un allontanamento che sa, unisce e allo stesso tempo avvicina. L’essere-per-sé diventa l’essere-attraverso-il-te.

Mettiamo da parte Kierkegaard. Passiamo ad un altro esempio che proviene da una lettera-confessione, in cui l’Autrice descrive il crescere della

sua chiusura agli altri²¹. Passo dopo passo, la monade diventa non solo una monade chiusa agli altri, ma anche una monade chiusa in un certo modo persino a se stessa. L'essere-per-sé diventa l'essere-contro-sé. Si rivela che l'essere-per-sé è "per-sé" perché in continuazione supera il suo "contro-sé".

L'essere-contro-sé

La drammatica linea della vita della Sconosciuta, secondo la sua interpretazione, inizialmente ha la forma di continuo crescere del "per-sé". Poi, in un certo momento del dramma, il "per-sé" si trasforma e si mette "contro-sé". Com'è possibile che il "per-sé" si riveli un "contro-sé"? Che cosa determina la logica di questo passaggio?

La lettera inizia con i ricordi della gioventù. «Stavo diventando una reclusa, magrissima, con le gambe lunghe e brutte, sempre goffa e indesiderata. Desideravo la compagnia dei bambini, avevo nostalgia dei loro giochi rumorosi, ma quando a volte, con uno sbocco di generosità, mi permettevano di parteciparne, rovinavo sempre tutto... E so che la colpa era mia, soltanto mia, perché più desideravo qualcosa, più profondamente lo nascondevo... Mi è rimasta per sempre la sensazione di smarrimento. Io ero un' "isola solitaria", però tutti i miei sforzi si concentravano non su come uscire dal circolo vizioso della solitudine, ma su come nascondere a meglio quel bisogno. Dovevo nascondere velocemente e profondamente, mascherarlo con orgoglio, con nonchalance e con un senso di 'superiorità'. Più mi sentivo persa e infelice, più ero orgogliosa e ribelle. Questo paradosso impostomi nell'infanzia è rimasto in me fino alla fine. Fino al limite, a cui sono arrivata. Non sono mai stata me stessa, perché c'era in me la convinzione che il mio 'io' fosse di così poco valore che non avesse alcuna ragione di esistere. Più ero debole e bisognosa di sostegno, più mi costruivo uno scudo fatto di forza, indifferenza e indipendenza. Avevo bisogno di aiuto, ma non l'ho mai chiesto. Cercavo Dio, ma mi vergognavo di quelle ricerche e le nascondevo profondamente, sotto la maschera di un finto ateismo, che mi dava una sensazione di indipendenza».

La consapevolezza dell'alterità in quanto la consapevolezza di una "monade con le finestre che si chiudono" non è il risultato di un particolare modo di vivere la propria "sensualità", di un "altro" modo di vedere, di sentire e percepire il mondo. L'ostacolo non è un'individualità radicale, non lo è il fatto che

21 Si tratta di una lettera anonima ricevuta da J. Tischner. La lettera è menzionata anche in: J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, cit., p. 166 (NdT).

la mia percezione del mondo non è la tua percezione del mondo. L'Autrice sottolinea qualcosa di più fondamentale: il suo Io "non vale niente". La sua confessione ci introduce nello spazio delle riflessioni assiologiche. La "finestra chiusa" della monade non significa che l'Io non sia in grado di uscire verso l'altro e nemmeno che l'altro non sia in grado di guardare dentro di esso. Esiste una tale possibilità. L'ostacolo è il "valore": semplicemente non vale la pena guardare dentro. Siccome non valgo niente, allora una mia eventuale apertura non significa niente. Per proteggere se stesso e gli altri da una delusione è meglio rifugiarsi in una "chiusura". La chiusura agli altri è nel contempo una chiusura per gli altri. Il dramma è iniziato dalla domanda: vale la pena? La risposta, che viene data già all'inizio è: non vale.

Andiamo avanti e proviamo a guardare attentamente l'asse assiologico intorno al quale ruota la chiusura.

La vita dell'Autrice è stata segnata dalla controversia tra due punti della gravità interiore: tra l'"alterità" dell'essere-per-sé e la "somiglianza" dell'essere-con-gli-altri. Una delle forze la spinge fuori dalla sua chiusura e la apre all'incontro. L'altra agisce nella direzione opposta: allontana, chiude e scava gli abissi. L'alterità diventa una ferita poiché non è voluta. Anche se, nonostante tutto, in qualche senso è voluta e confermata. Bisogna curare la ferita e poi bisogna di nuovo aprirla.

L'Autrice si sposa, diventa madre. Il suo rapporto con i bambini assume un carattere particolare. Scrive: «li amavo tanto e volevo che avessero tutto, allontanavo da loro i problemi e le difficoltà. 'Lo sistemerò io, lo farò io, non ti preoccupare'. E poi, quando non si poteva più nascondere la sconfitta, il loro dolore e la loro rabbia si rivolgevano contro di me. E mi sentivo sempre colpevole, sapevo che avevano ragione, stavo male e soffrivo. Credo che spesso pensassero che li avessi delusi, traditi e ingannati, che gli abbia mentito. E io facevo di tutto per rafforzarli in quella convinzione. A volte qualcosa andava bene, ma come se fosse per caso, contro me stessa, contro il mio senso di colpa e di fatalismo. In loro accresceva la sensazione di essere stati feriti, in me il senso di colpa, in mio marito il bisogno di punirmi».

Le "monade senza le finestre"? Il senso di colpa divide. La mia colpa non è una tua colpa. Anche se è una colpa a causa tua, una colpa "dovuta a te" e quindi in qualche modo anche "per te". Mi prendo la colpa affinché tu possa essere libero dalla colpa. Potrebbe sembrare che l'"apertura" consista proprio in questo. Però l'apertura è "ambigua". In realtà dei fatti, abbiamo davanti agli occhi un riflesso di vendetta: "Mi infango, affinché tu possa salvare la fac-

cia²². Apparentemente l'“Io” non vale niente, anche se effettivamente vale, però vale un valore che tu non puoi riconoscere. Infatti, non puoi accogliere il “volto” che ti offro. Non puoi basare la tua dignità a qualcuno che devi disprezzare. Significherebbe un'umiliazione. L'umiliato umilia. La monade chiude le finestre.

Più avanti l'Autrice parla del bisogno di soffrire: «il mio bisogno di sofferenza mi portava ad avere un marito ‘cattivo’, doveva essere brutale, volgare, cattivo e spregevole. Lui soddisfaceva quelle aspettative ed io ero ‘povera’ ed ‘infelice’; stavo con lui. Mi chiedevano spesso: perché? Non avevo il coraggio, no, no, avevo la consapevolezza che ero con lui semplicemente perché lo amavo. Io ‘dovevo’ stare con lui per le ragioni del tutto diverse che mi inventavo da sola per soddisfare quel mio bisogno di ‘essere infelice’».

Cosa significa? Significa che siamo diversi. Ciò che meglio dimostra la nostra diversità è il dolore. Mi causi il dolore. Io ti ripago con il dolore. Oppure al contrario: io ti causo il dolore e tu mi ripaghi con il dolore. Si tratta dello stesso dolore, oppure di un dolore diverso? In realtà, il punto centrale di quel dolore è un valore. La domanda è: chi disprezza l'altro in modo “più efficace”? Disprezzare significa buttare sul fondo. Il disprezzo gioisce quando vede che un altro cade. Comunque, la caduta può diventare una fonte di gioia per colui che cade. Chi cade chiede: l'altro verrà per aiutarmi o non lo farà? La mia caduta è una prova per te. Nella tensione piena di dolore si manifesta la contraddizione dell'essere-per-sé che non è in grado di smettere di essere “per-l'altro”.

L'Autrice intraprende il primo tentativo di suicidio — una prova di ritirarsi dal dramma che le sembra al di sopra delle sue forze. «Io ho semplicemente provato a fuggire, però volevo che mi trovassero, volevo sopravvivere per essere accettata con la mia sconfitta. Perché nulla era facile nella mia vita, normale, semplice da comprendere. Quel folle bisogno d'amore, di accettazione e di appartenenza a qualcuno. Eppure la avevo, avevo un'appartenenza fisica e morale; perché non l'ho apprezzata, perché non l'ho vista in tempo?».

Si tratta di una sfida che riguarda i valori. L'Io è un valore particolare, non gli basta un singolo atto di riconoscimento, pretende il rinnovo dell'atto. Tuttavia, il rinnovo non può avere la forma di una semplice ripetizione. Deve

22 Un detto di Tischner. Cfr. W. Bonowicz, *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2010, p. 151, J. Tischner, *Kot pilnujący myszy (Il gatto guardiano dei topi)*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2019, p. 230, J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, cit., p. 12, dove Tischner attribuisce il detto ad un suo collega (NdT).

trattarsi di un rinnovo che supera tutti gli ostacoli, sempre nuovi e sempre più grandi. La sfida dice: “davanti a te c’è un nuovo ostacolo, riesci a superarlo?”.

L’Autrice finisce in prigione. Com’è successo? Scrive: «una continua mancanza di soldi, una particolare disattenzione e inoltre quel bizzarro masochismo che non mi permetteva di negare niente ai bambini o alla casa. Dovevo, semplicemente dovevo dare ai bambini ciò che in realtà non li potevo dare. In un certo senso, dovevo comperare il loro amore. Allora, facevo più lavori, ho persino ‘preso in prestito’ i soldi dalla cassa dell’impresa dove facevo un secondo lavoro. La disonestà? Sì! Ma non era per me stessa. Questo fatto può diminuire il peso della colpa o almeno la gravità della punizione? Un altro tentativo di ‘fuga’, l’eccesso di farmaci, il primo intervento allo stomaco. Ritorno a casa, vergogna, dolore, disperazione! E poi, subito dopo il rientro, la ripresa dei lavori casalinghi – per non essere un peso, perché vedano, apprezzino, amino – uno sforzo oltre le forze, oltre le possibilità! Sempre contro me stessa! Ma era proprio quello che volevo».

Dopo un po’ di tempo, un’altra volta la prigione: «sono sopravvissuta all’inferno, ho avuto l’impressione che fosse il settimo cerchio dell’inferno di Dante. Il contatto con quella gente, la consapevolezza di non essere migliore, anzi peggiore, e poi la consapevolezza – la peggiore tra tutte – che non era un’espiazione, che ho fatto del male non a me stessa, ma ai miei figli e al marito. Il più grande dolore era quello di sapere che soffrendo non ottenevo niente, che non c’era la redenzione delle colpe, che non potevo ripararle».

L’alterità è diventata un peso insopportabile. Il senso di colpa continuava ad aumentare: morte del padre e della madre, le sofferenze della sorella, della suocera e della cognata. Leggiamo: «Come una grande imbrogliona, mostravo i sentimenti che non avevo. Ho preso la decisione di accogliere quella donna, in fin dei conti, un’estranea che non mi ha mai voluto bene, che era malata e fisicamente non autosufficiente; l’ho fatto contro i miei interessi. Contro me stessa, in verità, di nuovo contro me stessa. Sapevo che sarebbe stato difficile, che non sarei stata in grado di farcela, ma l’ho fatto per punire me stessa, per ottenere l’espiazione o forse solo per pietà, solo perché non ho mai saputo passare con indifferenza accanto al dolore e alla sofferenza. Ero sempre troppo sensibile, soffrivo per un uccello morto, un cane malato o un albero spezzato. Forse era più facile quando pensavo che non potessi far niente per tutti quelli che soffrivano, per cui nessuno potesse far niente per me».

Il dramma dell’alterità si sviluppa tra le due estremità: l’essere-per-sé e l’essere-per-un-altro. Il ritiro nell’alterità è una conferma della dimensione “per-sé”. In un certo momento del ritiro, il momento “per-sé” diventa il

momento “contro-sé”. Per diventare radicalmente diverso, bisogna chiudere tutte le finestre, ovvero eseguire un intervento su ogni vissuto che contiene un’intenzione dialogica. Non si può più ballare con un altro, cantare con un altro, parlare con un altro. La monade senza le finestre resta senza i sentimenti di amicizia, si esclude dalla comunità della tristezza e della gioia. E allora con chi può parlare? Con chi ridere? Con chi ballare?

A dir vero, il momento “contro-sé” era presenta fin dall’inizio. Una persona che è “per-sé” e “per-gli-altri”, in qualche senso deve essere “contro-sé”. L’Autrice che fuggiva dai giochi con i coetanei, scappava da se stessa e al contempo tornava a se stessa. E successo qualcosa di simile quando ha deciso di rubare per soddisfare i capricci dei figli. Una particolare “lotta” con il marito, una lotta tra il disprezzo e il sacrificio e tra il sacrificio e il disprezzo non era altro che una fuga da se stessa e un ritorno a se stessa. Rimane comunque un mistero: che cosa intendeva con il termine “sé-stessa”? Ovviamente, si dovrebbe trattare di un valore assoluto che richiede il riconoscimento e la dedizione, a prescindere se si trova a casa o in prigione. Il suo desiderio di riconoscimento era il desiderio di un riconoscimento assoluto: “nonostante tutto”, al di fuori dello spazio della bellezza e della bruttezza, al di fuori dello spazio del bene e del male. Un’insaziabile fame di riconoscimento attirava l’Autrice in una tragedia che non comprendeva. E lei a sua volta, attirava in quella tragedia gli altri che, come lei, non ne capivano niente. Essere-con-gli-altri non significava altro che sprofondare insieme a loro negli abissi dell’inferno.

Dopo un’altra detenzione, il marito disse all’Autrice: «Sei nessuno, non existi per me, sei proprio nulla». L’alterità ha toccato il limite della morte.

E poi le altre confessioni: «mio marito mi ha punito più di chiunque altro. Prima è venuto per dirmi che sapeva tutto di me, sapeva che frequentavo il ‘covo degli ubriaconi’, che bevevo, che sono stata con gli altri, che ho toccato il fondo. Prima ha proposto che mi impiccassi, perché non ho più niente, persino i figli mi hanno voltato le spalle. Poi ha chiesto il divorzio, d’altronde io stessa, nella disperazione e in un gesto di autodifesa, gli ho detto di farlo... Quando ha capito che la vita con me, piena di catastrofi e sconfitte, portava in qualche modo alla sconfitta anche lui che veniva trascinato nell’abisso da me – mi ha lasciato. Ha trovato un’altra donna, l’ama ed è amato. Sotto ogni aspetto, lei è migliore di me: è morale, capisce la vita, è realistica, saggia ed onesta. Lui ha soldi, è indipendente, inizia a conoscere il sapore di un’altra vita, piena della danza di libertà, dell’amore e dell’accettazione. Lui è felice. E io? Io so che non lo riconquisterò mai più, e questo fa male, fa così tanto male. Ed è un dolore a cui non si può sopravvivere.

Ho perso mio figlio per sempre. Mi detesta, si vergogna di me e per me. È una sensazione terribile. In quel momento sono crollata davvero. Tutto è crollato, la voglia di vivere e il desiderio di vivere. È stato l'ultimo colpo di grazia. Non merito la vita, desidero la morte come una liberazione. Tutto mi ha abbandonato: la speranza, la voglia di vivere, il senso dell'esistenza».

Come chiamare quel particolare stato in cui l'uomo si rende conto che non "merita la vita"? È la disperazione o l'abbattimento? La differenza tra l'abbattimento e la disperazione non è chiara. In tutti e due i casi appare l'esperienza del male: non merito di esistere perché sono cattivo. La mia cattiveria è visibile negli altri, sono la loro sfortuna. Tuttavia, rimango passivo nel mio abbattimento. Accetto la mia sorte come una punizione per quello che sono. Poiché non si tratta di un "atto" o l'altro, si tratta del "principio" dal quale proviene l'atto. Il principio è la deviazione egotica a causa della quale tutto ciò che entra in me si ritorce contro di me. Alla fin fine, io sono contro me stesso. Dovrei suicidarmi? Sarebbe una soluzione? O forse anche questo si ritorcerebbe contro di me? Meglio accettare che nessun cambiamento sia possibile. Non resta che osservare passivamente se stesso.

L'abbattimento è qualcosa in più di uno stato d'animo. È un modo di vivere i valori. Non merito la vita, non merito gli altri. La speranza è una forza che protegge i valori, ovvero la dignità della persona. Quando svanisce la consapevolezza della dignità, la speranza perde la sua ragione. E allora non c'è più niente da difendere. E la persona non vuole altro che diventare un oggetto.

La monade con le finestre chiuse

Gli esempi fin qui riportati mostrano sempre la stessa cosa: le finestre sono state chiuse. La "monade senza le finestre" non è senza le finestre, essa ha le finestre chiuse. È possibile riaprirlle? Sembra che non sia impossibile. Qualcosa che è stato chiuso, può essere riaperto. Tuttavia, l'apertura non avviene. La persona "si è bloccata". Non esiste alcuna forza che l'aprirebbe dall'esterno. E dall'interno? Le apparenze dicono di sì: si potrebbe aprire da sola, se lo volesse. Comunque sembrano essere le apparenze che accompagnano un'osservazione esterna. Inoltre lo sviluppo del dramma contraddice l'osservazione esterna. La persona, invece di aprirsi, permette che dentro di lei nasca e cresca di significato una distruttiva forza "contro-sé-stessa". È possibile notare quella forza nei lamenti di Giobbe, negli interrogatori di Marie che è stata abbandonata, nella completa incapacità di agire di Elvira e anzitutto nell'ab-

battersi dell'Autrice della lettera buttata fuori dal mondo dei valori. Tutti i protagonisti dei vari dramma, che abbiamo appena elencato, in un certo momento sfiorano l'idea della vendetta. La moglie di Giobbe dice: "Maledici Dio"²³. Marie interroga per poter accusare e condannare. Lo stesso fa donna Elvira. Comunque in nessuno di questi casi viene fatta vendetta. Soltanto l'ultimo dei personaggi cade vittima della tentazione. Comunque non si tratta di una vendetta contro qualcun altro, ma contro se stesso.

Bisogna però chiarire quel "contro-se-stesso".

La struttura "contro-sé-stesso" è sostanzialmente correlata alla struttura "per-sé-stesso". Non esisterebbe il "per-sé-stesso" se la persona non fosse "negata" dall'interno da un "contro-sé-stesso". Però dall'altra parte, il "contro-sé-stesso" non potrebbe esistere senza il "per-sé-stesso". In conseguenza della correlazione di ambedue le dimensioni, la persona viene poggiata sulla contraddizione. Diventa un essere che si mantiene in esistenza grazie ad un continuo recupero d'equilibrio interiore tra gli opposti. Non si tratta di opposti ontologici, ma agatologici, collocati direttamente nel centro di vivere il bene e il male.

Nel dramma umano ci sono le situazioni nelle quali l'equilibrio diventa impossibile. Ciò che lo rende impossibile è il predominio del male. Una persona che scopre e sperimenta la sua cattiveria, scopre al contempo la ragione fondamentale del meccanismo "contro-sé-stessa". Dice: "Sono cattiva e non ci posso far niente. C'è in me un tragico 'vortice personale' a causa del quale tutto ciò che entra in me, si rivolge contro gli altri e contro me stessa". Il "male radicale" – questo sono io.

Le finestre della monade si sono chiuse. È sceso il silenzio. Solo di tanto in tanto il silenzio viene accompagnato da un lamento, una tristezza del paesaggio, un abbattersi dei sentieri che oggi sono ricoperti dall'erba, una volta invece erano usati da qualcuno che veniva per bussare alla finestra.

La finestra della monade ovvero l'essere-per-un-altro

Immaginiamo una monade che è tutta aperta "per-l'altro". Che niente disturbi l'immagine di radicalismo di questa apertura. «Non vivo più io, ma Cristo

²³ Cfr. *Gb* 2, 9 (NdT).

vive in me»²⁴. Per definire il senso finale di una tale apertura, bisognerebbe dire: Io sono l'Altro. L'abbozzo di un'apertura del genere emerge dagli scritti di Emmanuel Lévinas. Perciò non c'è da stupirsi che ne faremo il punto di partenza delle nostre analisi. Comunque, il mio scopo non è una scrupolosa presentazione delle idee di Lévinas, che – a come sembra – non sia riuscito a portarle ad una forma compiuta. Prendendo come il punto di partenza alcuni testi del filosofo, voglio analizzare la possibilità di una situazione estrema quando “i tuoi pensieri sono i miei pensieri, e le tue vie sono le mie vie”²⁵.

Emmanuel Lévinas sceglie come oggetto delle sue analisi la figura del messia. Egli è il simbolo della pienezza dell'umanità raggiunta²⁶. Il messia si “perde” nell'altro, muore per lui – al posto di lui e conquista la propria identità in Dio. Dio “lo esalta al di sopra di ogni creatura”²⁷. Un tale punto di partenza porta alcune supposizioni riguardanti un particolare modo di percepire l'altro. Chi è l'altro per il messia? È colui che necessita di intercessione, di espiazione e sacrificio. Lévinas dice che l'Altro è uno straniero, una vedova, un orfano²⁸. L'Altro è segnato dal dolore. Incontrare l'altro vuol dire incontrarlo nel suo dolore. Marie e donna Elvira dei testi di Kierkegaard non hanno incontrato l'altro nel suo dolore. Hanno incontrato soprattutto il proprio dolore e ne hanno fatto il centro del dramma dell'esistenza. Quando il messia incontra un altro comprende il suo dolore in un modo del tutto particolare. Immaginiamo che l'altro è Giobbe. Cosa fa vedendo Giobbe? Anzitutto non lo uccide con dei sospetti e delle accuse. Se Giobbe ha peccato, intercede per lui. L'intercessione va così lontano che il messia è disposto di addossarsi la sua punizione. La relazione con un altro che soffre ha una duplice dimensione: è una relazione sia con Dio, sia con Giobbe. Il messia è pronto di soffrire per Giobbe davanti a Dio. Questo “per – davanti a” è importante. Non esisteva niente del genere nelle “monadi sofferenti”: in Marie e donna Elvira. Loro soffrivano “per-sé-stesse” e “davanti-a-sé-stesse”. Il messia soffre per qualcuno e si perde nella sofferenza e nel sacrificio. Egli soffre davanti a Dio e in questo modo recupera la sua identità. Le sofferenze del messia oltrepassano le sofferenze di Giobbe per cui le sofferenze di Giobbe trovano la pienezza del loro senso proprio nella figura del messia.

24 Gal 2, 20 (NdT).

25 Cfr. Is 55, 8 (NdT).

26 Al riguardo di messia in Lévinas cfr. la prefazione di S. Petrosino in E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. LXII, nota 169 (NdT).

27 Cfr. Fil 2, 9 (NdT).

28 Cfr., ad esempio, E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 220 (NdT).

Si può chiedere se le sopradescritte “monadi sofferenti”, le “monadi con le finestre chiuse”, sono in grado di vivere la propria sorte nel modo messianico? La risposta è: sì, però a condizione che entrino nello spazio di un altro dramma, nel quale la sofferenza acquisterà un significato aggiuntivo: significato di un sacrificio offerto a Dio.

Secondo Lévinas, l'essere-per-un-altro si manifesta con il desiderio che è fondamentalmente diverso dall'aspirazione. L'aspirazione, persino nella sua forma più sublime, ovvero nell'apertura alla bellezza dell'altro, rimane sempre un'aspirazione allo-stesso; chi vive al livello delle aspirazioni aspetta l'“eterno ritorno dell'uguale”²⁹. Il desiderio invece è l'apertura a ciò che è diverso, che è completamente diverso. L'aspirazione crea Ulisse che nel suo viaggio è diretto lì dov'è già stato – a casa sua. Il desiderio crea Abramo che cammina verso i luoghi nei quali non è mai stato. Il desiderio rimane in uno stretto legame con l'essere “toccati” dal bene.

“ Il desiderio è desiderio dell'assolutamente Altro. Al di fuori della fame che può essere soddisfatta, della sete che può essere estinta e dei sensi che possono essere appagati, la metafisica desidera l'Altro al di là delle soddisfazioni, senza che il corpo possa inventarsi un gesto per diminuire la aspirazione, senza che sia possibile abbozzare una qualche carezza conosciuta o inventarne una nuova. Desiderio senza soddisfazione che, appunto, *intende* l'allontanamento, l'alterità e l'esteriorità dell'Altro. Per il Desiderio, questa alterità, inadeguata all'idea, ha un senso. Essa è intesa come alterità dell'Altro e come quella dell'Altissimo. La dimensione stessa dell'altezza è aperta dal Desiderio metafisico. E, nel fatto che questa altezza non sia più il cielo, ma l'Invisibile, sta l'elevatezza stessa dell'altezza e la sua nobiltà. Morire per l'invisibile – ecco la metafisica. Ma questo non significa che il desiderio possa fare a meno degli atti. Solo che questi atti non sono né consumazione, né carezza, né liturgia³⁰.

L'altro mi obbliga. Tutto inizia con un obbligo, con la responsabilità. Il suo “volto” dice: «tu non mi ucciderai»³¹. Cosa vuol dire? Si può uccidere in tanti modi, non solo con un atto: compiendo l'omicidio, ma anche con una parola, un gesto, oppure con l'indifferenza. L'altro mi scuote dallo stato d'indiffe-

29 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1978, p. 192 e F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*. Un libro per tutti e per nessuno, Adelphi, Milano 1968, p. 5 (NdT).

30 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 32–33 (il corsivo è di Lévinas).

31 E. Lévinas *Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984, p. 101 (NdT).

renza. Fino a che punto mi scuote? Scuote così radicalmente che costringe a dimenticare di sé stesso e a perdersi nell'altro. La più radicale visione del rapporto con un altro si trova nel secondo per importanza libro di Emmanuel Lévinas: *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Io sono *al posto* dell'altro. Sono il suo "ostaggio", il suo "sostituto", una "vittima" offerta al posto suo. Sono davvero solo quando non sono in me, ma quando egli è in me. Il pensiero a lui dedicato mi perseguita perennemente, mi toglie il sonno, mi spinge in una costante vigilanza. Il mio rapporto con l'altro non è simmetrico: non ho diritto di aspettare da lui ciò che lui ha diritto di aspettare da me. Io sono per lui, ma lui non è per me.

Richiamiamo dall'opera appena citata qualche frase significativa di Lévinas.

“ La responsabilità per altri che non è l'accidente di un Soggetto, ma precede in esso l'Essenza, non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato preso l'impegno per altri. Io non ho fatto niente e sono sempre stato in causa: perseguitato. L'ipseità, nella sua passività senza *archè* dell'identità, è ostaggio. La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti³².

L'"ostaggio" è qualcuno che soffre, che è perseguitato e muore per (al posto di) un altro. L'"ostaggio" non sceglie per chi morire. Egli piuttosto viene "eletto", "segnato", "unto" anticipatamente. La sua responsabilità nasce prima della sua scelta. La scelta avviene all'interno di una responsabilità già esistente. Pertanto non esiste qualcosa come un anteriore atto di "assunzione di responsabilità". In un tale atto saremmo "attivi", tutto dipenderebbe da noi, dal nostro "onnipotente io". Non si può diventare il "signore della responsabilità", poiché la responsabilità è già dapprima la nostra sovrana. Davanti a lei siamo passivi. L'attività può apparire soltanto nella fuga dalla responsabilità. L'io autentico è sempre un io responsabile. Quando Dio al Giudizio Finale chiederà chi è colpevole del male di questo mondo, l'"ostaggio" risponderà: "Eccomi, sono io". In questa confessione e ammissione di colpa si manifesterà la verità della responsabilità.

“ Perché Altri mi riguarda? Che è Ecuba per me? Sono io il custode di mio fratello? — Queste domande non hanno senso se si è già presupposto che l'io ha cura solo di sé, se è solo cura di sé. In questa ipotesi, in effetti, resta incomprendibile come il fuori-dall'io assoluto — Altri — mi riguardi. Ora, nel-

32 E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143 (il corsivo è di Lévinas).

la ‘preistoria’ dell’Io posto per sé, parla una responsabilità. H sé è da cima a fondo ostaggio, più anticamente dell’Ego, prima dei principi. Non si tratta per il Sé, nel suo essere, di essere. Al di là dell’egoismo e dell’altruismo c’è la religiosità di sé. È a causa della condizione di ostaggio che nel mondo ci può essere pietà, compassione, perdono e prossimità³³.

Analizzando la struttura “contro-sé-stesso” dell’essere-per-sé, abbiamo evidenziato le categorie di separazione: la tristezza, il lamento, il sospetto e l’abbattimento morale. Analizzando la struttura “per-l’altro”, abbiamo evidenziato le categorie drammatiche: la misericordia, la compassione, il perdono e la prossimità. Le prime sono chiamate le categorie di lontananza e costituiscono una chiusura della monade sempre più profonda. Le altre vengono chiamate le categorie di avvicinamento e costituiscono un’apertura della monade sempre maggiore, fino alla sostituzione. L’avvicinamento non consiste nell’accorciamento delle distanze nello spazio interumano. L’avvicinamento presuppone la possibilità di sostituzione: di vivere ciò che vive un altro, così come se lo vivessi io. La sostituzione è uno scambio di posti. Io mi metto “al tuo posto” per “portare il tuo peso”³⁴.

Occorre sottolineare che la sostituzione condiziona la possibilità di una conoscenza delle cose “obiettiva”, ossia “comune”. Per conoscere ciò che esiste “obiettivamente”, devo abbandonare il mio modo di vedere una determinata cosa, mettermi al tuo posto e convincerti di fare lo stesso. Uno “scambio di posti” del genere porta in conseguenza la necessità di effettuare una particolare operazione sull’“Io attuale”, un’operazione che può essere chiamata “desolidarizzazione”³⁵. Quando ormai smetto di “solidarizzarmi” con il mio occhio che guarda gli oggetti solo da una parte, non mi limita nemmeno il “tuo occhio” che vede gli oggetti esclusivamente dalla parte tua, e raggiungo una “terza istanza” che guarda gli oggetti da ogni parte. Vi incontro anche te, a condizione che anche tu abbia fatto una simile desolidarizzazione. A quel livello io non sono più il precedente “Io che vede” e nemmeno tu sei il “Tu che vede”, siamo “Noi” – “noi-come-gli-uguali” che guardano l’oggetto nello stesso modo. Però qui, al livello della conoscenza, il processo della desolidarizzazione non è legato all’esperienza di sacrificio di un Io per un altro Io. Qui nessuno è l’ostaggio di nessuno. Nessuno muore per nessuno. Forse succede così perché la desolidarizzazione è un processo comune. Io rinuncio

33 Ivi, pp. 147–148.

34 Cfr. *Gal* 6, 2 (NdT).

35 Riguardo la desolidarizzazione cfr. J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., pp. 296–297 (NdT).

a qualcosa e anche tu rinunci a qualcosa, tu ottieni lo stesso che ottengo io. Le esigenze della “verità” sono uguali ovunque.

È diverso nel caso della sostituzione dell’ostaggio. L’ostaggio è colui che muore per un altro. Qui non esiste alcuna reciprocità. Dal fatto che io muoio per te non risulta che tu debba morire per me.

Può significare che la condizione dell’ostaggio suppone la pietà, il compatimento, il perdono o la vicinanza?

Sia la pietà sia il compatimento sono una risposta spontanea alla sofferenza dell’altro. Chi s’impietosisce e compatisce, partecipa alla sofferenza altrui. La sua partecipazione non deve essere comunque legata alla riflessione sulla sorte propria e altrui. A volte si può parlare di un “gesto di pietà” o di un “gesto di compatimento”. Sembra che prima ci sia il gesto e poi la riflessione. La pietà e la compassione (il compatimento) rappresentano due modi di relazionarsi con la sofferenza dell’altro. Per quanto riguarda la “sostanza emotiva”, la pietà non si differenzia dalla compassione, nonostante ciò le loro “strutture dialogiche” sono diverse. Avendo pietà, abbiamo sempre pietà *di qualcuno*, avendo compassione (compatendo) compatiamo sempre *con qualcuno*³⁶. La pietà e la compassione costituiscono due diversi spazi interumani.

Chi si impietosisce, prima di tutto abbassa se stesso. Per così dire, “scende in basso” “dall’altezza” dove si muoveva prima. Comunque “la sua discesa in basso” non è definitiva. La pietà non significa che colui che ha pietà prende il posto del sofferente, ma che la pietà porta sollievo e offre aiuto. La pietà è un’emozione che finisce con un atto di pietà, per esempio con un’elemosina. Dopo “aver fatto il suo operato”, chi aveva pietà torna lì da dove è venuto. L’atto di pietà può essere inteso in due sensi: come il coronamento di un’emozione oppure come un’inibizione della tendenza ad una piena sostituzione presente nella pietà. Nel primo caso la pietà merita una lode, nel secondo suscita delle serie perplessità. Infatti, cosa faccio? Do un’elemosina per calmare la coscienza e non dover prendere il posto di un povero. Do e torno in una bella casa. Do e... sono soddisfatto di aver fatto qualcosa di buono. Ma in realtà, che cosa ho fatto? Ho inibito il movimento della sostituzione. Ho realizzato un valore, per non diventare buono fino in fondo.

36 Tischner usa i sostantivi *współcierpienie* (compatimento) e *współczucie* (compassione) di cui forme verbali: *współcierpieć* e *współczuć* significano sofferire (*cierpieć*) insieme all’altro e sentire (*czuć*) lo stesso che sente l’altro, in entrambi i casi con l’accento sulla condivisione (prefisso *współ-*; *con*, *assieme*). Il primo verbo viene usato in polacco con la preposizione *z* (*con*), il secondo richiede il dativo. In italiano si richiede il dativo per il primo e la preposizione *per*, nel caso del secondo verbo. Tischner, descrivendo più avanti lo spazio interumano aperto da questi verbi, più che alla questione grammaticale si riferisce alla costruzione (quasi l’etimologia) dei verbi stessi. (NdT).

Indubbiamente, la compassione (il compatimento) va più avanti. Non compatiamo *di qualcuno*, ma *con qualcuno*. Nel caso del compatimento, lo spazio interumano diventa uno spazio dove “tutti sono uguali”. Il compatimento è una sostituzione? La sostituzione si verifica lì dove lo spazio interumano viene definito con la parola “per” (“per qualcuno”) oppure “al posto di” (“al posto di qualcuno”). Un uomo soffre per un altro uomo, un uomo muore al posto dell’altro uomo – in quel caso diventa ostaggio dell’uomo.

Passiamo ora all’analisi del perdono. Bisogna distinguere tre forme del perdono: dimenticanza del torto subito, remissione della colpa e intercessione.

Indubbiamente sia la dimenticanza del torto subito, sia la remissione della colpa presumono la sostituzione come una condizione della “conoscenza obiettivante”. Tale conoscenza deve avere carattere di comprensione. “Ti capisco nel tuo errore. Non potevi fare altro, eri in difficoltà. Se fossi stato al tuo posto, probabilmente avrei fatto lo stesso”. Il proverbio insegna: “Comprendere tutto, vuol dire perdonare tutto”³⁷. In base a questa comprensione, posso prendere una cambiale e strapparla in mille pezzi. Dopo che la cambiale è stata strappata ciò che c’era prima, ora non conta più. Come nel caso dell’atto di pietà, così anche qui, si può dire che l’atto del perdono è un risultato d’inibizione di un’aspirazione a qualcosa più radicale, all’intercessione. Alla fine cos’è quel: “ti perdono”? È una constatazione e una conferma della mia superiorità rispetto a te. Io che perdono, sono più in alto, sono su un piedistallo, e sotto, più giù, ci sei tu che hai bisogno di essere perdonato. Già la sola constatazione che bisogna perdonare qualcosa all’altro, comporta la sua degradazione.

L’intercessione invece è ben diversa. Nello spazio d’intercessione, essere-per-sé assume un doppio senso secondo il duplice significato della parola “per”. Si tratta di: al posto dell’altro e per Dio. L’intercessione suppone la struttura l’uno-per-l’altro, ovvero l’uno-al-posto-dell’altro. Colui che intercede prende posto tra il Dio e il peccatore per proteggerlo dall’ira di Dio: “Se proprio devi punire, punisci piuttosto me”. Due parole descrivono questa situazione: “al posto di” e “per”. La parola “al posto di” indica la sostituzione, mentre la parola “per” manifesta la prontezza al sacrificio. Esaminiamo per

37 Un detto attribuito da alcuni a George Sand. Ricorre negli scritti di carattere spirituale (ad esempio Anthony De Mello, *Chiamati all’amore. Riflessioni*, Edizioni Paoline, Torino 1999, p. 134); è diventato il titolo del libro di P.N. Krasnoff, *Comprendere è perdonare*, Casa Editrice Adriano Salani, Firenze 1932. Una simile sentenza viene attribuita da molti (per es. da G. Ravasi, *Breviario dei nostri giorni*, Mondadori, Milano 2018, p. 33) a Fëdor Dostoevskij: “Non c’è niente di più facile che condannare un malvagio, niente di più difficile che capirlo” (NdT).

prima il significato del “al posto di”, e poi passiamo al significato della parola “per”.

La costruzione “al posto di” apre una nuova strada alla soggettività della persona. “Al posto suo – tu” oppure “ora tu – al posto suo”. La risposta dell’interpellato è: “Eccomi”. Rispondo in quanto colui che è stato indicato e segnato. Tra tutte le possibilità di “interpellare” l’uomo, in primo piano si pone il vocativo. L’elemento più importante non è la domanda, non è l’affermazione in quanto una risposta alla domanda, non è nemmeno la negazione o l’affermazione, lo è una chiamata che destina alla sostituzione. La chiamata mi porta nel profondo di me stesso. Penetra le mie scurità. “Ora tu – al posto suo”. Che cosa trovo nella “profondità” che si svela? Non vi trovo il soggetto puro della coscienza di Kant o l’Io trascendentale di Husserl, e nemmeno il *libido* di Freud. Trovo la soggettività nella quale fin dall’inizio abita un altro. Esistono varie descrizioni di una tale soggettività. Tutte però indicano una tensione particolare che accompagna – se si può dire così – una vera “rivoluzione della coscienza”. Lévinas parla d’ossessione dell’altro, dell’ostaggio, dell’intercessione, della testimonianza, ecc. La parola “sostituto” vuole contenere tutto questo.

L’“ossessione” significa soprattutto il “possesso”. Come “segnato” e “indicato” mi sono trovato nel possesso di un altro. L’altro si è impossessato di me prima che io sono riuscito ad impossessarmi di me stesso. Essere preso in possesso dagli altri è diventato la vita quotidianità delle monadi con le finestre chiuse; a dir vero, esse appartengono agli altri. L’“ossessione” significa anche l’“invadenza”: i pensieri sull’altro diventano invadenti, nonostante gli sforzi di allontanarli e dimenticarli. Ma non è tutto: l’impossessamento e l’invadenza mi “denudano” e indicano la mia colpa. Io sono colpevole della sofferenza del prossimo – di Giobbe. Gli “amici” di Giobbe non lo capiscono e scappano. «È l’ossessione per l’altro, mio prossimo, che, accusandomi di una colpa che non ho commesso liberamente, riconduce l’Io a sé al di qua della mia identità, *ancor prima* di ogni coscienza di sé, e mi spoglia assolutamente»³⁸. L’atto “di spogliarsi” precede l’autocoscienza. Di solito l’autocoscienza mente e sostiene l’innocenza. L’atto “di spogliarsi” strappa le maschere dell’inganno. Distrugge l’Io – l’Io orgoglioso che si vanta di possedere le ricchezze su questa terra³⁹. L’Io viene riportato a se stesso. Io vengo riportato a me stesso, quando sento: “ora tu – al posto suo”.

38 E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 115 (il corsivo è di Lévinas).

39 Cfr. *Mt* 6, 19 (NdT).

«Abbiamo chiamato ossessione questa relazione irriducibile alla coscienza: relazione con l'esteriorità, 'anteriore' all'atto che l'aprirebbe, relazione che, precisamente, non è atto, non è tematizzazione, non è posizione nel senso fichtiano. Contrariamente alla proposizione che sembrava fondamentale a Fichte, tutto ciò che è nella coscienza non sarebbe *posto* dalla coscienza»⁴⁰. Che cosa non è "posto dalla coscienza"? Non n'è posta la fondamentale struttura del dramma con le sue dimensioni "al posto dell'altro – per l'altro", grazie alla quale è possibile la costituzione del senso della sofferenza in quanto il sacrificio al posto di qualcuno – per qualcuno. La coscienza non conosce se stessa, finché non si incontra con se stessa grazie alla consapevolezza della responsabilità che nasce in lei quando sente la chiamata: "ora Tu...".

Cosa significa la soggettività in una tale prospettiva di pensiero? Uno è certo: non è una "monade senza le finestre". Non è nemmeno il mitico Gige che vede tutto rimanendo invisibile. Non è un soggetto trascendentale della coscienza che costituisce il "senso del mondo". Più ci immergiamo nella soggettività, più diventa visibile un altro che la abita. «La soggettività è l'Altro nel Medesimo [...]. L'Altro nel Medesimo della soggettività è l'inquietudine del Medesimo inquietato dall'Altro»⁴¹.

Come avevo già detto, il mio intento non è presentare tutte le idee di Lévinas riguardo alla questione dell'Altro. Il mio obiettivo è quello di trovare un'indicazione che ci indirizzerà verso uno spazio dov'è possibile pensare l'essere-per-sé come l'essere-per-un-altro. Non è uno spazio dov'era possibile una genesi della costituzione del senso del mondo di Edmund Husserl. Non è uno spazio dove la cura di Martin Heidegger giocava per il "suo essere". È uno spazio che si estende al di fuori dell'"essere e non-essere" dove ciò che c'è può non essere ciò che è e ciò che non c'è può essere ciò che non è. È uno spazio del Bene. La soggettività invece è un "essere" che al contempo è e non è ciò che è. La soggettività è quel particolare "posto" in cui si manifesta il gioco del Bene con se stesso. Dal punto di vista dell'essere, la soggettività è una contraddizione: non si può essere allo stesso tempo sé stesso e un altro. Invece dal punto di vista del Bene, si può.

Emmanuel Lévinas indica il Bene con le seguenti parole:

“ Il Bene ha forse eletto il soggetto di un'elezione riconoscibile nella responsabilità di ostaggio alla quale il soggetto è votato, alla quale non saprebbe sottrarsi senza smentirsi e per la quale è unico? Elezione alla quale, come fi-

40 E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 126 (il corsivo è di Lévinas).

41 Ivi, 32.

losofo, si può solo accordare la significazione circoscritta dalla responsabilità per altri. Questa anteriorità della responsabilità in rapporto alla libertà significherebbe la Bontà del Bene: la necessità per il Bene di leggermi per primo, prima che io sia in grado di leggerlo, cioè di accogliere la sua scelta. È la mia *susceptio* pre-originaria. Passività anteriore ad ogni recettività. Trascendente. *Anteriormente anteriore ad ogni anteriorità rappresentabile*: immemorabile. Il Bene prima dell'essere. *Diacronia*: differenza insormontabile tra il Bene e me, senza simultaneità dei termini divisi. Ma anche non-indifferenza in questa differenza. Il Bene che assegna il soggetto – secondo una *susceptio* non-assumibile – all'approssimarsi all'altro, all'approssimarsi al prossimo. Assegnazione ad una prossimità non erotica, ad un desiderio del non-desiderabile, ad un desiderio dell'estraneo nel prossimo – fuori della concupiscenza che non cessa di sedurre attraverso l'apparenza del Bene e che, in modo luciferino, assume questa apparenza e, così, si appella al Bene, si presenta come suo uguale, ma attraverso questa pretesa stessa che è una confessione resta subordinata. Ma questo desiderio del non-desiderabile, questa responsabilità per il prossimo, questa sostituzione di ostaggio – è la soggettività e l'unicità del soggetto⁴².

Un tratto caratteristico dello stile di Lévinas è quello di esprimere in un fiato l'intera sequenza di pensieri, nella quale i nodi principali hanno carattere delle esperienze fondamentali descritte altrove. L'autore riprende le tesi formulate prima, le unisce come gli anelli in una catena e mette il lettore davanti a ciò che ritiene essenziale. Che cos'è essenziale? Verso cosa corre il pensiero, dove si ferma la descrizione? Il pensiero si ferma davanti al Bene. Sul Bene, così come sulla luce, non si può dire tanto. Indovina la sua natura dai solchi che scolpisce in ciò che esiste. Ciò che esiste è l'uomo: l'unico essere capace di "intermediare" il Bene con la sua bontà.

Il Bene si presenta attraverso la libertà. In questo punto la posizione di Lévinas è diversa dalla posizione di Platone: la concretizzazione del Bene nel dramma dell'uomo non avviene per modo di "emanazione", ma mediante la libertà. Dapprima la libertà è stata attribuita al Bene stesso. Il bene "è" libero e "ha" la libertà. Solo di seguito la libertà passa all'uomo che la "sceglie". La trascendenza del Bene consiste nel fatto che esso si colloca al di sopra dell'"ontologia" e non segue nessuna legge dell'ontologia. «Lo spirito soffia dove vuole»⁴³. Secondo la legge dell'essere, ciò che una volta è entrato

42 Ivi, pp. 154–155 (il corsivo è di Lévinas).

43 *Gv* 3, 8 e *Qo* 11, 5 (NdT).

in esistenza, lotta per sopravvivere. Invece, secondo la legge della bontà, essa è pronta di “morire per l’Invisibile”⁴⁴. Il luogo dove avviene il conflitto tra queste due leggi è l’uomo — la persona che allo stesso tempo “lotta per l’essere” e “sacrifica il proprio essere”.

Il modo in cui la persona “s’appropria” del Bene ha un carattere “passivo”. Si tratta di una “passività arcaica” e “immemorabile”, più antica di quella di cui può raccontare la memoria. Non si può indicare alcun momento in cui è iniziata l’“appropriazione”. Sappiamo comunque che non è “eterna” e non è “sincronica” con l’esistenza dell’Io. L’immaginazione ingenua suggerisce l’ipotesi che una volta c’era un tempo in cui non esisteva ancora l’“appropriazione”, quando il “nudo essere” dell’uomo custodiva gelosamente il suo essere e lottava “contro” le altre esistenze. Però non è vero. Non è mai esistito un tempo così. Nonostante tutto, l’immaginazione ingenua non sbaglia del tutto. Esiste una diacronia, un tempo doppio: un tempo del Bene che si manifesta e un altro tempo dell’“essere”, cioè il tempo di colui a chi si manifesta il Bene.

Colui che è stato “eletto” dal Bene è stato “destinato e segnato” a qualcosa o piuttosto a qualcuno. “Segnare” significa “imporre un segno”⁴⁵, un segno di elezione. Lévinas fa un abbondante uso del linguaggio biblico. “Segnare” significa anche “ungere”; è un segno di elezione per il servizio e il sacrificio⁴⁶. La via del dramma parte dal desiderio — dal desiderio di essere-per-un-altro al sacrificio per-un-altro. La sua condizione è la capacità di sostituzione. La sostituzione non è una “qualità ontologica”, poiché al livello di “ontologia” ogni essere è un essere conforme con se stesso. Soltanto al livello del Bene siamo l’uno-per-l’altro, l’uno-al-posto-dell’altro e l’uno-invece-l’altro. La parola francese *pour* ammette diverse interpretazioni vicine al significato della parola “ostaggio” che seppur innocente, viene ucciso al posto dell’altro.

L’“ostaggio” è una “monde con le finestre aperte”. È qualcuno che “perde se stesso” senza la speranza di “riavere se stesso”, qualcuno che “ama il prossimo più di se stesso”⁴⁷, che — come un attore geniale — con la propria esistenza allunga la vita di coloro che sono stati condannati a morte. C’è dentro di lui posto per qualche tipo d’identità o per l’essere-per-se-stesso? L’essere-per-se-stesso è ciò che deve essere negato. Dunque, qual è la differenza tra lui e l’essere-contro-se-stesso? Guardando dall’esterno, non c’è alcuna

44 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 33 (NdT).

45 Cfr. *Gen* 4, 15 (NdT).

46 Cfr. 1 *Sam* 10, 1 (NdT).

47 Cfr. *Mc* 12, 31 (NdT).

differenza. Sia l'uno che l'altro sognano la morte. Però si tratta di due diversi tipi di morte: per uno si tratta della morte *a causa* degli altri, per l'altro della morte *per* gli altri.

Alla ricerca del fondamento dell'identità: Lévinas e Ricoeur

Presentando la concezione del dramma di un "ostaggio", seguivamo i testi di Emmanuel Lévinas. Sembrava che mostrassero fedelmente il dramma della persona che non ha incontrato nessun ostacolo interno nella sua apertura agli altri. Il sacrificio vi ha raggiunto il limite dell'autodistruzione. Essere davvero significava: non essere. È possibile ammettere che un sacrificio del genere rappresentasse una giusta risposta alla chiamata del Bene? Ponendo una domanda ingenua, il Bene davvero vuole che alcuni muoiano per gli altri e tramite questa morte aggiungano la loro pienezza? O forse il dramma è stato "snaturato" in qualche punto?

La concezione di Lévinas è stata criticata da Paul Ricoeur. La critica è questa: Lévinas adopera nella sua argomentazione l'iperbole. «Per iperbole, bisogna sottolinearlo fortemente, non si deve intendere una figura di stile, un tropo letterario, ma la pratica sistematica dell'eccesso nell'argomentazione filosofica»⁴⁸. Un simile modo di argomentare veniva usato da Cartesio per giustificare la necessità del dubbio come l'inizio della filosofia e da Husserl per parlare della necessità di un'*epochè* fenomenologica. La pratica dell'eccesso era presente già nel *Totalità e Infinito*, dove la relazione con l'Altro veniva considerata come una separazione radicale. L'altro – sostiene Ricoeur – non è un interlocutore qualsiasi, ma una figura paradigmatica di un maestro della giustizia che insegna sempre, ma mai viene istruito⁴⁹. La pratica dell'eccesso è particolarmente presente nell'*Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, dal quale abbiamo estratto le citazioni riguardanti la nozione di "ostaggio".

“ Il parossismo dell'iperbole – scrive Ricoeur – mi sembra dipendere dall'ipotesi estrema – e perfino scandalosa – che l'Altro non è più, qui, il maestro di giustizia, come in *Totalità e Infinito*, ma colui che offende, il quale, proprio in

48 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, p. 453 (il corsivo è di Ricoeur).

49 *Ibidem* (NdT).

quanto tale, non postula meno il gesto che perdona e che espia. Non c'è dubbio che sia proprio questo il luogo in cui Emmanuel Lévinas voleva condurre il suo lettore: 'Che l'enfasi dell'apertura sia la responsabilità per l'altro fino alla sostituzione—il *per l'altro* dello svelamento, della messa in mostra all'altro, virando in *per l'altro* della responsabilità—è in conclusione la tesi della presente opera' {p. 150}. In effetti, soltanto qui, viene superato l'abisso scavato fra alterità (*alterité*) e identità (*identité*): 'Qui bisogna parlare di espiazione come di ciò che unisce identità e alterità' {p. 148}⁵⁰.

Paul Ricoeur pone ai testi di Lévinas delle domande fondamentali. Una loro breve analisi è condizione necessaria per superare le contraddizioni presenti nell'idea della contemporaneità dell'essere-per-sé e dell'essere-per-un-altro. Ricoeur mette in chiaro i pericoli dell'ricorso all'iperbole. È possibile conciliare due estremità: da una parte, un'esagerata interpretazione della separazione (*Totalità e Infinito*) e dall'altra un'esagerata interpretazione della sostituzione (*Altrimenti che essere...*)? «In verità, ciò che l'iperbole della separazione rende impensabile, è la distinzione fra sé e io, e la formazione di un concetto di ipseità definito dalla sua apertura e dalla sua funzione scoprente»⁵¹. Ricoeur suggerisce che l'operazione proposta da Lévinas significa l'"amputazione" delle essenziali esperienze personali, come "essere-sé-stesso" o essere *ipseitas* e un eccessivo significato dato all'esperienza dell'io, sia come un io "separato" dagli altri, sia come un io "ostaggio" degli altri. Probabilmente, contrariamente alle intenzioni di Lévinas, l'unico vincitore del gioco intrapreso è l'"egotismo".

Supponiamo che l'interiorità dell'essere-per-sé sia determinata esclusivamente dalla volontà di entrare in sé stesso e di chiudersi in se stesso, ovvero dalla separazione. Allora in che modo essa sarebbe in grado di udire le parole "non uccidere", così estranee e senza alcun legame con la sua esistenza solitaria? Non sarebbe necessario attribuirle la capacità di aprirsi all'accoglimento (*une capacité d'accueil*) dell'altro, basata sulla sua struttura riflessiva?⁵² Non sarebbe inoltre necessario aggiungere anche la capacità di distinguere i maestri della giustizia dagli accusatori e i boia? Chi, se non essa stessa, distinguerà un maestro da un boia? Un maestro che chiama un discepolo da un boia che impone un arresto?

50 Ivi, pp. 454–455 (il corsivo di Ricoeur; i termini in francese – nella versione polacca; i numeri delle pagine tra le parentesi graffe si riferiscono all'edizione italiana di *Altrimenti che essere...* – NdT).

51 Ivi, p. 455.

52 *Ibidem* (francese nell'originale polacco; NdT).

Ricoeur scrive:

“ In altri termini, non è forse necessario che la voce dell'Altro che mi dice: 'Non uccidere', sia fatta mia, al punto di diventare mia convinzione, questa convinzione che equipara l'accusativo dello 'Eccomi!' al nominativo del 'Qui, io mi arresto? Infine, per mediare l'apertura del Medesimo sull'Altro e l'interiorizzazione della voce dell'Altro nel Medesimo, non è forse necessario che il linguaggio apporti le sue risorse di comunicazione, dunque di reciprocità, come attesta lo scambio dei pronomi personali, tante volte richiamato negli studi precedenti, che riflette uno scambio più radicale, quello della questione e della risposta in cui i ruoli non cessano di invertirsi? In breve, non è forse necessario che una dialogica sovrapponga la relazione alla distanza, che si pretende assoluta, fra l'Io separate e l'Altro insegnante?⁵³

Ricoeur non nega la possibilità di diventare un ostaggio. Non esclude la dimensione “per-l'altro” che si manifesta nell'essere-per-sé. Non si oppone alla possibilità di pensare ad una monade che non sia altro che una finestra grande e aperta. Egli solo dimostra che la sua condizione è essere prima un essere-per-sé. Non è così che “si-è” un ostaggio, ma piuttosto che si può fare di sé stessi un ostaggio, “chiudendo gli occhi” alle altre dimensioni dell'essere-per-sé. Il “chiudere gli occhi” legato all'ricorso dell'iperbole è una falsificazione.

Il ruolo del difensore di Lévinas contro le critiche di Ricoeur è stato assunto da Peter Kamp. Come vedremo, si tratta di una difesa piuttosto particolare. Leggiamo:

“ Ricoeur non prende in considerazione il fatto che Lévinas abbia cercato di esprimere una chiamata etica senza renderla una richiesta che schiacci l'uomo, impedendogli di rispettare se stesso come l'altro – quel rispetto di sé, che è una condizione di rispetto per gli altri. Tuttavia, è vero che nell'*Altrimenti che essere...* non troviamo questo equilibrio tra l'essere-in-sé e ciò che l'esterno, né tra il volto e l'amato 'fuori dal volto', che nel modo così unico è espresso nel *Totalità e Infinito*. Quindi, se si legge Lévinas verso il basso, cioè iniziando essenzialmente con *l'Altrimenti che essere...*, la critica non è infondata. Tuttavia, se lo leggi dall'altro, a partire dall'opera *Le temps et l'autre*, e soprattutto a partire dal *Totalità e Infinito*, non si può dire che Lévinas condanni il diritto della Seità ad un'esistenza felice. Al contrario, si

53 Ivi, pp. 455–456 (la traduzione dalla traduzione di J. Tischner).

dovrebbe forse dire che la valorizzazione della sensualità va in lui molto oltre la maggior parte dei filosofi che si occupavano di moralità prima di lui, Kant ivi incluso⁵⁴.

Di fatto la difesa dà la ragione a Ricoeur; poiché Ricoeur dichiara chiaramente che la sua critica riguarda solo le idee provenienti dall'*Altrimenti che essere...*

Per comprendere meglio la controversia sopra delineata, chiediamo ancora una volta: chi è l'ostaggio? Da quale dramma proviene quel concetto? Quali strutture drammatiche presuppone?

La situazione dell'"ostaggio" è determinata dalla struttura concettuale del mondo della responsabilità e della colpa: quando diciamo "ostaggio", ci troviamo in un mondo dove per colpa di qualcuno è apparso il male. È il mondo di Caino e Abele, il mondo di Abramo e Isacco, il mondo di Giobbe. La colpa "grida la vendetta al cielo"⁵⁵. Riparare la colpa vuol dire sacrificare la vita. Nella situazione drammatica delineata appaiono alcuni altri-per-gli-altri: colui che porta la colpa (Caino, Giobbe), colui a chi deve essere offerto il sacrificio (Dio? Il demonio?) e colui che deve diventare una "vittima sacrificale" (Isacco). Lo illustra in parte il dramma di Abramo – portatore di una colpa⁵⁶; il testo non dice di che colpa si tratti, comunque se non esistesse alcuna colpa, non servirebbe il sacrificio. È l'Altro-Dio che chiede il sacrificio (il demonio viene escluso e il Dio che chiede in sacrificio il figlio mostra un volto piuttosto ambiguo). L'altro-il-figlio-Isacco deve diventare una vittima sacrificale; il figlio è puro e buono, perché soltanto una "vittima sacrificale pura" può riparare la colpa. La morte dovrebbe toccare il figlio con la mano del padre. Ciò che è mio, deve essere dato a Lui. L'esperienza di sostituzione corrisponde qui all'esperienza del limite di sostituzione. Il figlio sostituisce Abramo e gli-altri-peccatori, però Abramo non è in grado di sostituire il figlio e offrirsi in sacrificio. Abramo ha bisogno di sostituzione. Dall'altra parte però, a causa dell'amore del padre per il figlio, il padre soffre come se lui stesso dovesse essere ucciso; è così poiché uccidendo il figlio, uccide se stesso. L'esperienza della sostituzione si estende anche su di lui.

Tralasciando gli altri personaggi, soffermiamoci ora su Isacco. A prescindere da tutto il resto, c'è in lui "qualcosa" che lo trasforma in un potenziale "ostaggio"? Isacco guardando dentro di se stesso, avrebbe voluto per sé la sor-

54 P. Kemp, *Lévinas, une introduction philosophique*, La Versanne, Encre Marine 1977, pp. 126–127.

55 Cfr. *Gen* 4, 10 (NdT).

56 Cfr. *Gen* 22, 1–18 (NdT).

te dell'ostaggio? Il suo amore per il padre, avrebbe potuto portarlo allo stato in cui egli stesso, pur di salvare il padre, sarebbe salito sull'altare sacrificale e si sarebbe fatto uccidere? Avrebbe voluto diventare un messia dell'umanità? Quell'atto sarebbe stato in contraddizione con il suo essere-per-sé? Il radicalismo dell'essere-per-un-altro, una totale apertura delle finestre della monade, che porta a sacrificare la vita, esclude ogni forma dell'essere-per-sé?

Sappiamo che non la esclude. Nella simbolica religiosa, tale fatto si manifesta in due modi. Per primo: nelle fede che la vita corporea non è tutta la vita. In fin dei conti «non hanno potere di uccidere l'anima»⁵⁷. Isacco che sacrifica la vita terrena, può conquistare la vita eterna. Ciò che su un livello appare come l'essere-per-gli-altri, su un altro livello risulta l'essere-per-sé. Per secondo: nell'appello a Colui a chi viene offerto il sacrificio. È importante che il sacrificio sia gradito a Dio⁵⁸. Il riconoscimento da parte di Dio significa un riconoscimento assoluto. Il Dio che è Buono non rifiuta il sacrificio nato dalla bontà. Tutt'altro, lo riconosce e eleva al di sopra di tutto. Da quel momento nel suo nome “ogni ginocchio si piegherà nei cieli, sulla terra e sotto terra”⁵⁹. Ed è in questo modo che l'essere-contro-sé-per-l'altro mostra la sua seconda faccia e si rivela l'essere-per-sé-attraverso-il-sacrificio-per-l'altro.

Ancora una volta proviamo ad allontanarci dalla simbolica religiosa e concentrare l'attenzione sulla logica del Bene che essa esprime. Occorre dire: il Bene “genera” la bontà e la bontà “provoca” il Bene, affinché sia più buono. Non solo l'atto di “generare”, ma anche la “provocazione” hanno il significato della “grazia”. Niente avviene a causa della costrizione, tutto per la libertà. Tutto è “dato gratuitamente”⁶⁰: sia la grazia, sia l'accettazione del sacrificio. Tutto corrisponde alla felicità. L'unica stonatura che disturba la gioia della felicità è che il centro intorno al quale ruota lo scambio dei doni basato sulla grazia è... la morte.

57 *Mt* 10, 28 (NdT).

58 Cfr. *Dt* 6, 18 (NdT).

59 Cfr. *Fil* 2, 10 (NdT).

60 Cfr. *Mt* 10, 8 (NdT).



Capitolo VII

L'argomento ontologico dell'esistenza dell'uomo

L'argomento formulato una volta da Anselmo di Canterbury e poi ripetuto molte volte in diverse versioni, è noto come la dimostrazione dell'esistenza di Dio¹. Proviamo dunque a interpretarla in modo che diventi la dimostrazione dell'esistenza dell'uomo.

Sembra che esistano due cause della “morte dell'uomo”: la morte per liberare l'altro dal peso che io sono per lui e la morte come il sacrificio per l'altro. In entrambi i casi “uno muore, affinché l'altro possa vivere”². L'essere-per-sé diventa l'essere-contro-sé. L'uomo smette di esistere perché “non ha diritto di esistere”. E “non ha diritto di esistere” perché crede di essere, o di poter essere, colpevole del male che accade intorno a lui. La consapevolezza della colpa diventa la causa della sua infelicità. Comunque, l'uomo può avere il “diritto di esistere” se solo riuscirà a scoprire che non “è del tutto cattivo”. Può ritrovare la sicurezza dell'essere, la “sicurezza di sé”, grazie alla partecipazione in ciò che è buono. Tramite questa partecipazione, l'uomo può “accettare se stesso” e sentirsi “felice” di “essere un uomo”.

1 D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983.

2 Cfr. *Gv* 11, 50 (NdT).

L'accettazione di sé stesso è una via di mezzo tra la fuga nel vuoto e la fuga in Dio, tra l'annichilazione e la deificazione. Tuttavia, una tale accettazione non sarebbe possibile senza qualche esperienza del bene.

Le due versioni della "morte dell'uomo" appena menzionate, esauriscono tutte le varianti possibili della sua morte? Includono in particolare ciò che intende con questo termine il cosiddetto postmodernismo? Sembra che bisogna introdurre un'importante distinzione tra la corretta e errata comprensione della morte. La "morte dell'uomo" può significare la morte di qualcuno che esisteva una volta e poi è morto, oppure la morte di qualcuno che non è mai esistito, di qualcuno che non è ancora nato. Se interpreto bene le intenzioni del postmodernismo, gli è decisamente più vicina la seconda visione. Segue in qualche senso la posizione di Nietzsche, che con la voce di Zarathustra annuncia l'arrivo del "superuomo": il "superuomo", ovvero colui che deve ancora "nascere", sarà lui il "vero uomo". D'altra parte sembra che Nietzsche sia meno scettico al riguardo dell'"umanità", in quanto ammette che il "vero uomo" esisteva già³ prima del cristianesimo, nell'antichità pagana⁴. La "morte" significa la perdita di autonomia. L'uomo diventa un essere "non autonomo", privo della propria "sostanza", spogliato di tutti i simboli di autonomia e deciso di esistere come esiste un'"edera" che costantemente necessita di un supporto esterno⁵. Nonostante tutto, gli sembra di essere un uomo, ha una tale impressione perché vive nella "menzogna" fino a questo punto. Da cui nasce il problema: l'illusione dell'uomo si trasforma nella sua realtà. L'uomo è probabilmente l'unico essere su questa Terra che è in grado di prendere l'illusione di se stesso per la realtà di se stesso. È possibile ritornare dall'illusione alla realtà? È possibile liberarsi dalla "menzogna"? Quale strada potrebbe eventualmente diventare una via di ritorno?

Questo problema riguarda anche la questione del "gioco". Si può "recitare" il ruolo dell'uomo? E in generale, l'uomo è un ruolo recitato da "qualcosa" o da "qualcuno" nel dramma dell'esistenza o è al di fuori di ogni ruolo? O forse è una "sostanza" che permane nel substrato dei "ruoli"?

Un aiuto nel ritorno dalla "menzogna" dell'uomo alla sua "verità" sono indubbiamente le analisi di Charles Taylor, dedicate alla storia della "costruzione dell'identità moderna"⁶. Basandosi su un materiale letterario partico-

3 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 5-8 (NdT).

4 Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit. (NdT).

5 Non si trova in Nietzsche il riferimento all'edera nel contesto indicato da J. Tischner. Probabilmente Tischner allude al brano in cui Nietzsche paragona l'uomo a «cavo tra la bestia e il superuomo, un cavo al di sopra di un abisso» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 8; NdT).

6 Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, cit.

larmente ricco e diversificato, l'autore giunge alla conclusione che la consapevolezza dell'identità è strettamente legata alla consapevolezza del bene. In altre parole, l'uomo cerca se stesso là dove "intuisce un bene". «Io definisco la mia identità indicando la posizione da cui parlo: nel mio albero genealogico, nello spazio sociale, nella geografia degli status e delle funzioni sociali, nei più intimi rapporti con le persone che amo, nonché – e si tratta di una componente decisiva – nella sfera dell'orientamento morale e spirituale all'interno della quale vivo i rapporti più importanti e incisivi»⁷. Si può dire: sono quello che è il dramma a cui partecipo. Chi è Antigone? Antigone è ciò che è il suo dramma. Però non è possibile comprendere il suo dramma senza il riferimento al bene. Taylor scrive: «poiché dobbiamo decidere la nostra posizione in relazione al bene e non possiamo fare a meno di tale orientamento, l'immagine che abbiamo della nostra vita avrà necessariamente una forma narrativa»⁸. Comunque, l'autore non intraprende le analisi della fenomenologia del bene; lavora come uno storico delle idee. Fa lo stesso anche nelle ricerche sulla "seità", non fuoriesce dalle interpretazioni delle testimonianze degli altri. È chiaro che in entrambe le questioni si è lontani dalla concordia di pensiero. Nonostante ciò, la direzione delle ricerche è ovvia: la ricerca dell'identità si dirige "al di fuori dell'essere e non-essere", al di fuori delle forme e strutture dell'ontologia, della grammatica o della grammatologia, direttamente verso la semplicità di "una bontà" nella quale partecipa l'uomo e che "nella sua felicità di essere uomo, lo genera in quanto uomo"⁹.

L'agatologia e l'ontologia di Dio

Rivolgiamoci ad un testo di san Anselmo di Canterbury. Il testo ha le caratteristiche di una conversazione con il Dio, di una preghiera. Come tale fa parte del dramma tra l'uomo e il Dio; non solo racconta il dramma ma è anche un suo elemento. Il testo, fin dall'inizio, vuole evitare il rischio di "oggettivare" il Dio. Non si può parlare di Dio così come si parla di qualsiasi altra cosa, di un

7 Ivi, p. 53.

8 Ivi, p. 73.

9 Cfr. il saggio "Il pensiero sull'ethos sociale", dove Tischner scrive: «L'uomo è come un albero, che sente in sé il bene e perciò non vuole generare frutti cattivi» (in: J. Tischner, *I metodi del pensare umano*, cit., p. 181). In una conferenza "La scelta del bene" (pubblicata come "Wybór dobra" in J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków, 2017, pp. 159–164), Tischner accosta questo pensiero a Maestro Eckhart e a *Mt* 7, 16 (NdT).

oggetto a caso. Di Dio bisogna parlare così come si deve farlo, ossia in modo “devoto”. Tuttavia, la “devozione” non esclude il criticismo. Al contrario, la “devozione” impone il criticismo, perché introduce la convinzione che Dio è “diverso” dal nostro pensare e parlare di Dio. Il nostro pensare e parlare di Dio è sempre in qualche modo blasfemo. Parlando di Dio, non siamo capaci di non parlare di noi stessi. Quindi, parliamo di noi stessi consapevolmente. Se è così, allora ogni passo nelle profondità del mistero di Dio, dovrebbe essere “ripagato” con la preghiera.

Leggiamo:

“ Dunque, o Signore, tu che dai l’intelletto della fede, concedimi di intendere, per quanto tu sai essere utile, che tu esisti come crediamo e che tu sei quello che crediamo. Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore. [...] Ma certamente ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore non può esistere nel solo intelletto. Infatti, se esiste nel solo intelletto, si può pensarlo esistente anche nella realtà e questo allora sarebbe maggiore. Di conseguenza se ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste nel solo intelletto, ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è ciò di cui può pensarsi una cosa maggiore. Questo evidentemente non può essere. Dunque, senza dubbio, qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore esiste sia nell’intelletto che nella realtà¹⁰.

Dunque, il parlare di Dio si trasforma nel parlare dell’uomo, del suo intelletto e di ciò che esso contiene. Il pensare traccia un cerchio: inizia con la preghiera che “rende presente” Dio nella modalità della fede (“la fede cerca comprensione”)¹¹, poi si trasforma nelle analisi dell’intelletto umano e di ciò che quell’intelletto contiene, e successivamente di nuovo torna al Dio – al Dio che non è più solo il Dio della fede, ma anche il Dio della comprensione.

La questione fondamentale per l’interpretazione dell’argomento ontologico è il significato delle parole: «sei qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore». Di solito si dice che si tratta di un ente “infinitamente perfetto”. Un tale ente per essere “infinitamente perfetto”, deve possedere – a parte le altre “qualità” – anche la “qualità di esistere”. A volte però invece di parlare di un “ente infinitamente perfetto”, si parla di un “ente necessario” o persino di un “ente onnipotente”. Le differenze nella comprensione condizionano le differenze nell’interpretazione dell’argomento. Una volta l’esistenza di Dio

¹⁰ Anselmo d’Aosta, *Proslogion*, Rizzoli. Milano 1992, pp. 81–85.

¹¹ Il celeberrimo *fides quaerens intellectum*, noto dai tempi di sant’Agostino (NdT).

deriva da una “necessità” interiore dell’ente, l’altra: dalla sua “onnipotenza”; ad ogni modo, l’esistenza c’è sempre, cambia solo la sua ragione logica. Quindi, dove si nasconde il nocciolo del problema?

Se con le parole «sei qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» intendiamo un “ente infinitamente perfetto”, allora restiamo nell’ambito di ontologia e sottoponiamo il nostro pensiero alla “logica dell’essere e del non-essere”. È così anche quando parliamo di un “ente necessario” o un “ente onnipotente”. In conclusione otteniamo la tesi che un “ente” “pensato” in questo modo non può non esistere. Significa dunque che un ente del genere esiste davvero? Sono stati scritti tanti libri riguardanti questo tema. Come sappiamo, tuttora incontriamo i sostenitori e gli oppositori di tale argomento. Comunque, ora non è né tempo né spazio per parlarne. Proviamo a partire da un presupposto diverso e riconoscere che “ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» è il Bene in quanto un trascendentale. Cosa otterremo? Usciremo al di là dell’ontologia e passeremo dal livello della “logica dell’essere” al livello della “drammaturgia del bene”.

Una tale interpretazione è concorde con le intenzioni di Anselmo? Sembra che non la contraddica in alcun modo. Alla fine, solo grazie all’“intuizione del bene” si può pensare “qualcosa” che è “il più...”: il più buono, il più alto, il più perfetto. L’intuizione di ciò che è “il più...” – “il migliore”, è la “forza trainante” del suo pensiero. Bisogna comunque ammettere che sarebbe difficile trovare in Anselmo dei testi che sostengano questa interpretazione in modo inequivocabile. Senz’altro Cartesio sarebbe un esempio più appropriato per le nostre analisi. Il pensiero di Cartesio mostra in diversi punti le caratteristiche di un pensiero che si è “liberato” dall’abbraccio dell’ontologia. Tuttavia, tuttavia, mettiamo da parte anche questo argomento. E passiamo direttamente alle analisi delle conseguenze della nostra ipotesi.

Propongo una seguente interpretazione della famosa prova: ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore è il Bene assoluto. Può non esistere il Bene assoluto? Si può dire che il Bene “chiede” da se di esistere. Il Bene assoluto chiede di esistere in modo assoluto. Ciò che chiede di esistere in modo assoluto, non può non esistere. La sua esistenza deve essere così com’è la sua domanda di esistere. Il Dio – in quanto il Bene assoluto – esiste.

Come mai sappiamo che il Bene chiede di esistere? Lo sappiamo grazie alla nostra esperienza interiore. Voglio il bene e non voglio il male. Partecipo in quello che voglio e voglio quello a cui partecipo. La mia partecipazione al bene e la mia apertura al bene si manifestano in diversi modi: quando voglio il bene, quando sogno il bene, quando desidero il bene e anche quando ho un

“senso del dovere” nei confronti del bene. La consapevolezza della partecipazione al bene è strettamente legata alla consapevolezza di una possibile partecipazione alla mancanza del bene — ad un male. Ma è proprio questo che non voglio, che non auguro a me stesso, che non desidero e dal quale fuggo.

Sono un essere-per-sé. E come un essere-per-sé voglio me stesso. Non sarei tuttavia un essere-per-sé e non vorrei me stesso, se non per l’intuizione del bene che può costituirmi. Voglio esistere secondo la misura del bene al quale partecipo o posso partecipare.

Comunque, partecipare al bene non significa già: essere buono. Il mio desiderio del bene incontra in me gli ostacoli. “Il bene che voglio, non lo faccio...”¹². Io stesso sono un ostacolo — io finito, difettoso, disperso. L’imperativo assoluto di venire all’esistenza, che costituisce l’essenza del bene, non è “efficace” in me. Com’è invece nel caso di Dio?

Dio è il Bene assoluto. Non soltanto partecipa al bene, ma egli stesso è il Bene. Cosa significa “essere il Bene”? Essere il Bene, il Bene assoluto, significa essere “indipendente” dalla bontà di ogni altro bene, che davanti al Bene assoluto deve assumere carattere relativo. L’“indipendenza” significa dunque la libertà. È impensabile che il Bene assoluto possa essere un bene relativo e di conseguenza un bene subordinato. La libertà è una fondamentale “qualità” del Bene. Tuttavia il bene non può essere nemmeno un bene inconsapevole. La consapevolezza, a parte la libertà, è un’altra delle “qualità” essenziali del Bene. Al terzo posto dell’ordine drammaturgico delle “qualità”, appare la “potenza dell’esistenza”. Un bene relativo può venire all’esistenza, ma non deve venire all’esistenza. Il Bene assoluto è diverso. Grazie alla sua potenza — una potenza assoluta — “è onnipotente”. La sua potenza è al di sopra di ogni altra potenza. Anche al di sopra della potenza di esistere. Il Bene assoluto, in cui è collocato l’imperativo assoluto di esistenza, non può non esistere.

Dio è il Bene assoluto, la libertà e la consapevolezza assolute, non perché egli esiste in modo assoluto; Dio esiste in modo assoluto perché egli è il Bene assoluto, la consapevolezza e la libertà assolute.

Avevo già menzionato che la logica di questo argomento non è una “logica dell’ontologia”, ma una “logica del dramma”. Dall’idea del Bene non si può dedurre in modo analitico né l’idea della libertà né l’idea della consapevolezza, e nemmeno l’idea di onnipotenza. La libertà, la consapevolezza e l’onnipotenza non sono come tre angoli di un triangolo. Eppure non è possibile pensare l’idea del Bene senza l’autoconoscenza del Bene, senza la sua libertà e senza la potenza del Bene (assoluto). Quale regola non lo consente? Se si può

¹² Cfr. *Rom* 7, 19 (NdT).

dire così, la regola è l'imperativo categorico compreso in un modo assoluto, nel quale "dovrebbe essere" diventa "non può essere che sia diversamente".

Per cogliere la differenza tra la logica dell'ontologia e la logica del dramma, proviamo a fare un'operazione stilistica scrivendo la parola "essere" al posto della parola "avere". Diciamo allora: Dio ha la libertà, Dio ha la consapevolezza, Dio ha la potenza. Il Dio è Dio, grazie a quel che ha. Significa che Dio potrebbe "non avere" la libertà, la consapevolezza e la potenza infinita? Se fosse così, sarebbe ancora un Dio? Comunque, si può pensare qualcosa del genere senza cadere in una contraddizione. I dèi greci non avevano tali "qualità", eppure erano i dèi. Quindi è impensabile che un Ente infinitamente buono non abbia queste "qualità". Perché è così? Perché se le avesse "sarebbe un male". Se la "divinità" non sapesse di essere buona, potrebbe essere "cattiva"; se non fosse libera, potrebbe essere dipendente dal male.

Sulla drammaturgia del Bene che abbiamo delineato, getta la luce il seguente frammento dal Maestro Eckhart: «nell'uomo buono la Bontà genera se stessa, con tutto quel che essa è: essere, sapere, amare e agire, tutt'essa effonde nell'uomo buono, e questi riceve tutto il suo essere, sapere, amare e agire, dal cuore e dall'intimo della Bontà, e soltanto da essa»¹³. Cosa significa che "la bontà genera"? Significa in ogni caso che non si tratta né di un'"emanazione", né di un ragionamento logico. L'"ente" non "emana" dalla bontà come la luce dalla candela. Non "segue" nemmeno come una conclusione dedotta dalle premesse. L'atto di "generare" suggerisce di pensare alla coscienza e alla libertà: non si può generare inconsapevolmente e non si può generare se non si vuole generare. La relazione di "generare" ha un carattere drammatico. Inoltre, è importante che l'atto di "generare" riguardi l'"ente", l'"essere": «...esso riceve tutto il suo essere...». L'ontologia viene all'agatologia e la logica dell'essere alla logica del bene. Dio dà l'esistenza a se stesso e al mondo secondo le leggi del "dramma del bene". Egli è al di sopra dell'"essere e del non-essere".

Ora possiamo capire meglio il significato delle parole l'essere-median-te-se-stesso. Dio è un essere-mediante-se-stesso. Vuol dire che l'esistenza attraversa un'assoluta bontà di se stesso.

13 Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile. Trattati*, Adelphi, Milano 1999, p. 156.

L'ontologia e l'agatologia dell'uomo

In Jean Paul Sartre troviamo il tentativo di trasferire l'argomento ontologico dalla filosofia di Dio all'interno della filosofia dell'uomo. L'introduzione al *L'Être et la néant* di Sartre comprende un breve capitolo dedicato alla prova ontologica. Vi troviamo un riassunto delle precedenti intuizioni nelle quali l'autore cercava di mostrare un legame particolare tra la coscienza dell'essere e l'essere della coscienza. Leggiamo: «il fenomeno d'essere è "ontologico", nel senso in cui si chiama ontologica la prova di S. Anselmo e di Cartesio. È un appello d'essere; proprio come fenomeno, esige un fondamento transfenomenico. Il fenomeno d'essere esige la transfenomenicità dell'essere»¹⁴. E poi: «la coscienza è coscienza *di* qualche cosa; ciò significa che la trascendenza è struttura costitutiva della coscienza, cioè la coscienza nasce rivolta a un essere che non è essa. È ciò che chiamiamo la prova ontologica»¹⁵.

Jean Paul Sartre vuole mostrare la specificità "dell'essere-per-sé" proprio all'"essere umano" in contrasto con l'essere-in-sé degli oggetti e delle cose. Una delle caratteristiche dell'uomo è quella che in lui l'"esistenza" precede l'"essenza". Diventiamo consapevoli chi siamo tramite la coscienza di ciò che incontriamo nel mondo come qualcosa di trascendente rispetto alla coscienza. La coscienza di quello che è trascendente ha carattere "posizionale" (intuitivo, oggettivo). La coscienza di sé stesso, raggiunta in un certo senso in margine alla coscienza di un oggetto trascendente, ha carattere "non-posizionale", ovvero "pre-oggettuale". Sia l'una che l'altra coscienza sono "immerse nell'essere". Poiché la «coscienza di sé non va considerata come una nuova coscienza, ma come *il solo modo possibile di esistere per una coscienza di qualche cosa*»¹⁶. Sartre "guarda" lo spostamento del momento di posizionamento. L'autocoscienza deve la coscienza del proprio essere alla coscienza dell'essere dell'oggetto al quale si dirige. Il soggetto della conoscenza sa della propria esistenza, tramite la coscienza dell'esistenza dell'oggetto che conosce. Sartre dice: l'autocoscienza "nasce". È la parola giusta. La coscienza dell'oggetto "feconda" la coscienza del soggetto. "Nasce" come qualcosa che già esisteva, ma solo ora ha visto "la luce del giorno".

In che cosa consiste il carattere "ontologico" di questo argomento? Così come nella prova ontologica, dal pensare un determinato oggetto, si trae la

14 J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 15–16.

15 Ivi, p. 28 (il corsivo è di Sartre).

16 Ivi, p. 20 (il corsivo è di Sartre).

conclusione riguardo la sua esistenza, così in Sartre la constatazione intenzionale di un essere oggettivo genera la coscienza dell'esistenza del soggetto della constatazione. Comunque, l'analogia non vuol dire l'identità. La differenza è visibile nella parola "genera", introdotta al posto della parola "segue". Questa parola crea nuovi problemi. Per analizzarli dobbiamo uscire dallo spazio dell'ontologia.

Invece, l'intera analisi di Sartre appartiene allo spazio di ontologia. Sartre usa due concetti fondamentali: l'essenza e l'esistenza. Chiede: qual è precedente all'atro? Le possibili risposte sono limitate già dapprima, dalla rete dei concetti che sono stati usati. O l'esistenza precedere l'essenza, oppure l'essenza precede l'esistenza. Una tale alternativa non impoverisce la drammaturgica ricchezza della coscienza? Già a prima vista, sembra che la impoverisca. Per svelare il dramma, bisogna sollevarsi "al di sopra" dell'ontologia.

Chiediamo per prima cosa significa "generare"? La metafora dell'atto di generare serve per descrivere i fenomeni che non rientrano nella categoria della causalità. L'atto di generare non è alcun tipo di relazione causale. Genera la madre, però la madre non è la causa efficiente, finale, formale oppure materiale del figlio che nasce. Allora cos'è? È la madre. Ed è così anche con il padre. Neanche il padre è una "causa", egli è un padre. Nella nascita aiuta una levatrice. Però nemmeno il suo aiuto rientra nelle categorie di causa ed effetto. La nascita non è "ontologica", seppur il frutto della nascita esiste ed è un essere. Nella nascita ciò che celato diventa svelato. La nascita è lo svelamento.

Lo svelamento ha delle conseguenze "ontologiche". In conseguenza alla nascita possiamo dire: abbiamo un figlio. E anche: sono una madre, sono un padre. La parola "avere" indica un bene, "sono" indica un ente. L'esperienza agatologica è diventata la base di una coscienza posizionale che determina il senso dell'essere.

La nascita è molto adatta alla descrizione del mistero della luce. Anche la luce svela ciò che esisteva già prima. D'altra parte però, senza la luce, ciò che già esisteva, sarebbe come qualcosa che non esiste. Il mondo è "nato" per l'uomo grazie alla luce¹⁷. E così l'uomo può dire: "questo è, quello è, è qui, è lì", ecc. Il "mondo" è qualcosa che appare sempre nel campo della luce. Applicando la terminologia di Husserl, si può dire che il mondo è qualcosa di cui il senso è stato "costituito"¹⁸. La "costituzione" ("genesi costitutiva") è un concetto che indica la "nascita della luce-del senso". Il senso si costituisce là,

17 Un gioco di parole intraducibile in italiano. In polacco il mondo si dice *świat*, mentre la luce *światło*, (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, cit., p. 323; NdT).

18 Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, ELS La Scuola, Brescia 2017 (NdT).

dove qualcosa è già possibile. Il senso in quanto una specificazione del campo delle possibilità precede ogni fatticità.

Poniamo ora una domanda chiave: qual è il campo delle possibilità dell'uomo? Con altre parole: a quali condizioni può "nascere l'uomo" nell'uomo?

Per prima, guardiamo bene il carattere dello spazio che diventa lo "spazio proprio della nascita" dell'uomo, la sua naturale *matrix*, la "terra" genitrice della sua umanità. Si tratta dello "spazio interiore della coscienza". Grazie alla categoria dello spazio gli oggetti si dispongono "l'uno-accanto-all'altro". Lo spazio interiore comporta un effetto simile. Grazie ad esso, anche le esperienze vissute si dispongono "l'una-accanto-all'altra". Cosa significa? Si tratta dell'intero vissuto dell'uomo? Sappiamo che Kant ha applicato la categoria dello spazio esclusivamente ai dati dei sensi esteriori, riservando al senso interiore la sola categoria del tempo¹⁹.

Considerando che parliamo di uno "spazio interiore", bisogna spiegare di che tipo di "spazio" si tratta. Lo spazio interiore non è uno spazio "piano", anzi ha una "superficie e una profondità". Ne hanno scritto per esempio Henri Bergson e Max Scheler. Bergson ha scritto dell'"Io profondo" e dell'"Io superficiale", degli atti liberi che emergono dalla "profondità della coscienza" e attraverso la "crosta dell'Io superficiale" e si manifestano "all'esterno" come gli atti imprevedibili. Scheler invece ha parlato del modo di vivere i valori più alti: più alto è il valore, più è "profondo" il modo in cui viene percepito²⁰. La "profondità" significa che la coscienza interiore di se stesso ha tre "dimensioni", grazie alle quali alcune esperienze si manifestano come più "vicine", altre come più "lontane" e altre ancora come più o meno importanti. Il dolore di una mano ferita è più "lontano" del dolore della nostalgia di una persona amata, in un certo senso è anche meno importante. La disperazione che "entra di prepotenza nell'uomo" è più "pericolosa" del dolore di un dente, anche se la sofferenza che ne deriva, può sembrare non così forte come quel dolore. Lo spazio interiore della coscienza nasconde un paradosso. Da una parte: "tutto ha in essa un suo posto", ma dall'altra: "tutto può lasciare il suo posto" occupando il "posto dell'altro". Proprio così succede con la menzogna interiore. Un'esperienza "recita il ruolo dell'altra", una respinge l'altra, la fa precipitare sotto la soglia della coscienza e copre oppure cambia il suo senso. Si può dire qualcosa di simile sulla "lotta" tra le esperienze, sulla lotta tra i pensieri cattivi e buoni, sulla lotta tra l'amore e l'odio, tra la speranza e la

19 Cfr. l'estetica trascendentale in I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000 (NdT).

20 Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, capitolo 2 e M. Scheler, *Formalismo nell'etica*, cit., parte II (NdT).

disperazione; è come se le esperienze “lottassero” per trovare il posto nella coscienza. A causa del paradosso dello spazio interiore, hanno ragione coloro che – come Bergson – avvertono di non interpretare testualmente lo spazio interiore della coscienza e coloro che – come la scuola freudiana – non hanno grandi obiezioni al riguardo. Poiché le ragioni sono egualmente distribuite da entrambe le parti, bisogna domandare del senso dello spazio interiore della coscienza. Dove si colloca la regola del cambio dei “posti” che effettuano le esperienze? Qual è il meccanismo del cambio?

Lo spazio interiore della coscienza ha il senso agatologico ed è ordinato secondo il principio dell’importanza, del peso²¹. Vuol dire soprattutto che è sensibile alla possibilità del male. La possibilità del male significa qui la coscienza della possibilità del male. Implica la coscienza della possibilità della caduta, della colpa e della disperazione. La coscienza della possibilità non ha carattere oggettuale, non dice che un “oggetto” come la disperazione sia possibile, ma che la disperazione “si presenta”. Ancora non c’è, eppure come se già ci fosse, è come una “forza oscura” sulla quale vince sempre la speranza. In questo conflitto, la speranza si mostra come una “portatrice del bene”. La sensibilità al male e al bene significa che lo spazio interiore della coscienza ha carattere agatologico. La sua logica è una “logica dell’importanza, del peso”. L’importanza significa la possibilità di preferire un’esperienza alle altre. Si può dire: tutto ciò che si presenta nello spazio interiore della coscienza è contrassegnato dalla possibilità di poter prevalere. Tutto ciò, indipendentemente dai riferimenti basati sulla riflessione, “lotta” con le altre esperienze vicine “per essere migliore”. I pensieri cattivi vogliono “prevalere” sui buoni, l’odio vuole “dominare” l’amore, la disperazione vuole “spingere nell’abisso” la speranza. Qual è la regola di prevalenza? La regola è la vita. È stato detto “non di solo pane vive l’uomo”²². L’uomo non solo “vive qualcosa”, l’uomo soprattutto “vive di ciò che prova”. L’uomo “vive di buoni pensieri”, “vive di speranza”, “vive d’amore”. Come invece si presenta la questione dell’umanità dell’uomo?

Prima di affrontare la domanda, bisogna dire alcune cose sul “momento posizionale” in Jean Paul Sartre. Sartre sviluppa le analisi della coscienza presentate da Husserl. Il momento posizionale – chiamato da Husserl anche: il momento tetico – caratterizza soltanto gli atti intenzionali della coscienza

21 Tischner usa il sostantivo “ważność” [importanza, valore, peso] che invia al verbo “ważyć” [pesare], e al sostantivo “waga” [pesa]. Il termine “ważność” richiama l’idea di un confronto, di una gerarchia, prevalenza di una cosa sull’altra. Questioni che ritorneranno nelle analisi dello spazio della coscienza (NdT).

22 Cfr. *Dt* 8, 3 e *Lc* 4, 4 (NdT).

za, ovvero gli atti indirizzati all'oggetto. Inoltre significa il riconoscimento nell'esistenza di un determinato oggetto. In Husserl la fonte di riconoscimento è la coscienza trascendentale esistente in modo "assoluto". Tale coscienza, in quanto una fonte "assoluta" della luce, "riconosce" e in un certo senso "ammette il legame" con il "bagliore" di cui "brilla" l'oggetto. In Sartre il punto di gravità si sposta sull'oggetto. È soprattutto esso che "brilla". Grazie alla posizionalità, il "bagliore" dell'oggetto si trasferisce sul soggetto, che acquisisce un carattere "esistenziale". Il soggetto ritrova se stesso nell'essere che "già esiste, ed è dato"²³. Per quanto originale e interessante possa essere il pensiero di Sartre, il fatto è che deriva solo dal cambio della posizione degli scacchi sulla scacchiera. Invece introducendo l'idea dello spazio agatologico, abbiamo effettuato un cambio radicale riguardante sia la scacchiera che gli scacchi. Siamo entrati in un altro dramma. In quel dramma, il momento posizionale è stato "sottomesso" al momento d'importanza. Ha mostrato il suo secondo lato. Ciò che esiste, esiste in quanto ha valore. La concezione del realismo che promette di spostare la coscienza nello spazio di qualcosa che "esiste davvero", ha senso solo se già in precedenza è diventato importante che quel qualcosa esistesse. Perché è diventato importante? Il realismo non lo sa.

Abbiamo detto che lo spazio interiore della coscienza ha il senso agatologico. Il carattere agatologico determina la sua struttura, che non è soltanto una struttura dell'"uno-accanto-all'altro" o dell'"uno-che-si-sovrappone-all'altro", ma anche dell'"uno-sopra-sotto-l'altro". Lo spazio interiore è gerarchico. Tuttavia, ciò non significa che i confini dei "luoghi" sono ben delineati. Kant aveva tanti motivi per optare per la sola categoria del tempo. Sicuramente il tempo crea in quella sfera le divisioni più chiare. Però anche esse si sfuocano ad un certo livello. Nella "profondità" della coscienza non c'è più il tempo, ma rimane comunque la gerarchia dei valori.

Lo spazio agatologico della coscienza è la condizione della possibilità dell'umanità dell'uomo, del suo essere se stesso in quanto uomo. Consideriamo dunque equivalenti le nozioni dell'"umanità" e dell'"essere-se-stesso". La "morte dell'uomo" significa la "morte del suo essere-se-stesso"; la "morte dell'essere-se-stesso" significa al contempo la "morte dell'umanità dell'uomo". Naturalmente, equivalenza non significa uguaglianza dei significati. Riprenderemo in un altro luogo la questione dei significati.

23 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, vol. 1, Einaudi, Torino 1965, § 30 (NdT).

Ora torniamo alla metafora della nascita. L'essere se stesso—l'umanità—è un qualcosa che “nasce”. E nasce qualcosa che esisteva già in precedenza. Però esisteva così come se non esistesse. Nascere significa “venire alla luce” e “vedere la luce”. La nascita necessita di “fecondazione”. Comunque, la “fecondazione” non è la “causa” della nascita e la nascita non è la “conseguenza” della fecondazione. Nel caso dell'essere se stesso e dell'umanità dell'uomo non è così che l'essere se stesso nasce da solo, ma piuttosto così che non si può essere sé stesso se non si vuole. Il paradosso dell'uomo è che da una parte “è già nato” (è stato “dato alla luce”), dall'altra invece, “nasce da se”. In base alle analisi svolte finora, sappiamo che l'uomo “nasce da se” nello spazio agatologico e grazie ad esso. Quello spazio è il suo spazio materno, la sua *matrix*.

Proviamo a sviluppare la nostra descrizione riferendosi a Søren Kierkegaard.

L'essere se stesso è frutto della negazione di ciò che si manifesta come una negazione, frutto della negazione della disperazione. Per essere se stessi, bisogna superare la prova della disperazione. Diventa se stesso colui che sceglie se stesso nella situazione di pericolo di disperazione. Scrive Kierkegaard:

“ Questo mi fu palese specialmente palese nel considerare alcuni dei filosofi tedeschi. Il loro pensiero è tranquillo, il pensiero logico oggettivo si è acquietato nella sua corrispondente oggettività; eppure essi sono disperati anche se si distraggono colla speculazione oggettiva. L'uomo infatti può distrarsi in molti modi, e non vi è un narcotico migliore della speculazione astratta, perché ciò che in essa è necessario è di mantenersi più impersonali che sia possibile. Il dubbio e la disperazione stanno dunque di casa, in due sfere completamente diverse; sono corde assai diverse dell'anima che vengono messe in movimento. Ma questa conclusione non mi soddisfa affatto, perché il dubbio e la disperazione vengono in questo modo coordinati, e questo non deve avvenire. La disperazione è un'espressione molto più profonda e completa, il suo movimento è molto più ampio di quello del dubbio. La disperazione è l'espressione di tutta la personalità, il dubbio solo del pensiero. La presunta obiettività del dubbio che lo rende tanto aristocratico, è proprio un'espressione della sua imperfezione. Il dubbio sta perciò nella differenza, la disperazione nell'assoluto²⁴.

La disperazione è una negazione, una negazione radicale. La lama della negazione arriva a ciò che è assoluto. Non si tratta dunque solo di una negazione dell'essere. Se si trattasse solo di questo, il nostro dramma si svolge-

24 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., p. 59.

rebbe sempre su una scena di certezza e riguarderebbe la drammaturgia tra i momenti posizionali degli atti della coscienza. Il dramma della disperazione riguarda qualcosa che giustifica l'essere o rifiuta di giustificarlo. Per questo la disperazione può diventare una "malattia mortale": un desiderio di morte che non può arrivare. «Quando il maggiore pericolo è la morte, si spera nella vita; ma quando si conosce il pericolo ancora più terribile, se spera nella morte. Quando il pericolo è così grande che la morte è divenuta la speranza, allora la disperazione nasce venendo a mancare la speranza di poter morire»²⁵.

Sarebbe un grande malinteso se volessimo includere la disperazione nella categoria delle "emozioni", delle "sensazioni" o degli "atti di coscienza". Ciò però non significa che la disperazione non trova la sua espressione al livello delle "emozioni", delle "sensazioni" o degli "atti". La disperazione arriva più in profondità, tocca il "fondo" stesso della persona. Cosa le dice? Di cosa vuole convincerla? Vuole convincerla che "è cattiva". Non mi sembra possibile comprendere la disperazione senza il riferimento al concetto del male. In realtà, tutta la difesa dalla disperazione è una difesa dal male. Bisogna dire: l'essenza del dramma non riguarda la disperazione, ma il male. La disperazione è solo un riflesso del male che si presenta e s'impadronisce della persona.

In tale caso, il linguaggio della religione parla del peccato. Il peccato ha due facce: la disperazione e la dannazione. Il peccato condanna. Condanna colui tramite chi ha preso l'esistenza tra gli uomini. Condanna in modo assoluto. Significa che nessuna circostanza può giustificare il peccatore, egli "è cattivo". Al di fuori del peccatore, il male è soltanto un "fenomeno" del male. Nel peccatore diventa una "sostanza". La menzogna diventa un mentitore, l'assassinio un assassino, il tradimento un traditore. La responsabilità del peccatore è una responsabilità per aver "sostanzializzato" il male.

Esiste una possibilità di rinascita? È stato detto "vinci il male con il bene".²⁶ Esistono le condizioni di una tale possibilità? È data la *matrix* di questa prospettiva?

Il testo chiave di Kierkegaard non è affatto chiaro. Comunque è fondamentale. Anche le ambiguità hanno un loro significato: servono a determinare una prospettiva. Kierkegaard scrive: «Ho una risposta sola: 'dispera!'»²⁷. E poi prosegue:

25 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 628 (colonna sinistra).

26 Cfr. *Rom* 12, 21 (NdT).

27 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., p. 54.

“ Non si può assolutamente disperare senza volerlo; ma per disperare per davvero si deve per davvero volere la disperazione; ma quando la si vuole veramente, allora per davvero si è fuori dalla disperazione; quando veramente si ha scelto la disperazione, si ha scelto per davvero quello che la disperazione sceglie: si ha scelto sé stessi nel proprio valore eterno. Solo nella disperazione la personalità è acquietata; non con necessità (perché non dispero mai necessariamente), ma con libertà, e solo così vien conquistato l'assoluto²⁸.

Che cosa significa “volere la disperazione”? Significa la stessa cosa che non volere la disperazione? Si può volere e non volere allo stesso tempo? E se si vuole la disperazione e si sceglie la disperazione, allora è possibile uscire dalla disperazione? La sola scelta del “proprio valore eterno” vince la negazione del proprio valore tramite la disperazione?

Kierkegaard continua:

“ Quando dunque scelgo in modo assoluto, scelgo la disperazione, e nella disperazione scelgo l'assoluto poiché io stesso sono l'assoluto; io pongo l'assoluto e sono l'assoluto stesso; ma come perfettamente identico ad esso devo dire: io scelgo l'assoluto che sceglie me, io pongo l'assoluto che pone me; poiché se non ricordo che quest'altra espressione è altrettanto assoluta, la mia categoria dello scegliere è falsa, perché è proprio l'identità di ambedue. Quello che scelgo non lo pongo, perché se non fosse posto non lo potrei scegliere; eppure, se non lo ponessi nell'atto della scelta, non sceglierei realmente. Esso è, poiché se non fosse, non lo potrei scegliere; non è, perché diventa solo in quanto lo scelgo: altrimenti la mia scelta sarebbe illusione²⁹.

Non c'è qualche somiglianza con la prova ontologica? Non si tratta di “generare se stesso” dal “niente di sé stesso”?

Leggiamo di seguito:

“ Ma che cosa è dunque che scelgo? È questa cosa o è quell'altra? No, perché io scelgo in modo assoluto, e scelgo in modo assoluto proprio in quanto ho scelto di non scegliere questa o quella cosa. Io scelgo l'assoluto. Ma cos'è l'assoluto? ‘Sono io stesso nel mio eterno valore’³⁰. Ma le domande non finiscono qui. Arriva infatti un'altra domanda, ancora più fondamentale: «Ma cosa

28 Ivi, p. 60.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, p. 61.

è questo me stesso? Se volessi parlare di un primo momento, di una sua prima espressione, la mia risposta sarebbe: è la cosa più astratta di tutte, che nello stesso tempo in sé è la più concreta – è la libertà. [...] Questo ‘io’, che egli così sceglie, è infinitamente concreto, poiché è lui stesso; eppure è assolutamente diverso dal suo ‘io’ precedente, poiché egli l’ha scelto in modo assoluto. Questo ‘io’ non esisteva prima; poiché venne creato colla ceelta; eppure esisteva poiché era ‘lui stesso’³¹.

Sorge una domanda se Kierkegaard non attribuisce troppo potere alla libertà. Non passa dalla metafora del generare alla metafora del creare? Il sé è “generato” o “creato” dalla libertà? O forse esso è la libertà? O forse Kierkegaard ha tralasciato qualche anello importante della genealogia del sé?

Prima di affrontare queste domane, voglio sottolineare l’analogia tra le concezioni della libertà in Hegel e in Kierkegaard. A prescindere dalla polemica con Hegel, Kierkegaard sembra un debitore di Hegel per quanto riguarda la questione della libertà. Forse le parole di Hegel, citate già in precedenza, getteranno un po’ di luce sui momenti “creativi” della libertà:

“ Lo spirito dunque è pensante, ed è il pensare di qualcosa che è, e pensare che esso è e come esso è. Esso sa: ma sapere è coscienza di un oggetto razionale. Lo spirito inoltre ha coscienza solo in quanto è autocoscienza; cioè, io so di un oggetto solo in quanto io so in questo anche di me stesso, vi conosco la mia determinazione, so che quel che sono è anche oggetto per me, che io sono non soltanto questo o quello, ma ciò di cui io so. Io so del mio oggetto e io so di me; i due termini non si possono separare. Lo spirito si forma dunque una determinata rappresentazione di sé, di ciò che esso è essenzialmente, di ciò che è la sua natura. [...] Lo spirito giunge ad avere un contenuto; non che egli trovi dato il suo contenuto, bensì egli fa di sé stesso il suo contenuto, il contenuto di lui stesso. Il sapere è la sua forma e il suo comportamento, ma il contenuto è poi la stessa realtà spirituale. Così lo spirito, secondo la sua natura, è presso di sé, ossia è libero. [...] Come la sostanza della materia è la pesantezza, così, dobbiamo dire, la sostanza dello spirito è la libertà. Per ognuno è immediatamente plausibile il fatto che lo spirito possieda, fra altri attributi, anche quello della libertà; la filosofia però ci insegna che tutti gli attributi dello spirito sussistono solo per mezzo della libertà, che sono soltanto mezzi per la libertà, che cercano e producono tutti soltanto questa. È una nozione della filosofia speculativa, che la libertà è l’unica sostanza ve-

31 Ivi, pp. 61–62.

race dello spirito. [...] Lo spirito [...] è proprio questo avere il suo centro in se stesso: anch'esso tende verso questo centro, ma è esso stesso che è centro in sé medesimo. Esso non ha l'unità fuor di sé; la trova costantemente in sé, è in sé e presso di sé. La materia ha la sua sostanza fuori di sé; lo spirito invece è l'essere presso di sé, e ciò appunto è la libertà. Poiché quando io sono in rapporto di dipendenza, mi riferisco a una realtà altra da quella che io sono, e non posso sussistere senza questa realtà esteriore. Libero sono solo quando sono presso me stesso³².

Essere libero vuol dire essere presso sé stesso. Il modo per farlo è diventare indipendenti. Chi è dipendente, non è libero. Per diventare indipendente, bisogna "creare" se stesso. Si tratta di una "creazione" particolare che significa "diventare quello che si è in se stesso". In fin dei conti, l'uomo è indipendente, però non lo sa. Ed è questo che lo rende dipendente. Solo la conoscenza dell'indipendenza, rende davvero indipendenti. In Kierkegaard l'accento cade sulla scelta. Scegliendo la disperazione, scegliamo anche noi stessi. La scelta della disperazione significa la "fuga" dalla disperazione, significa "diventare indipendente" dalla disperazione e sollevarsi sopra di essa.

D'accordo. Però di che tipo di "indipendenza" si tratta? Una che esclude la libertà intesa come "comprensione della necessità"? Scegliendo la disperazione, posso "essere me stesso disperato" e poi in quanto un Io autentico e disperato, posso diventare l'essere-contro-se-stesso". Alla fine, in un modo o nell'altro, il dramma si rivolge contro di me. Sappiamo che non ammettevano una tale possibilità né Hegel, né Kierkegaard. Perché? Che cosa li ha fermati? L'hanno espresso con chiarezza?

Per individuare l'"anello mancante", dobbiamo adattare un altro modo di pensare, uno in cui si parla apertamente del bene. Analizziamo un testo del Maestro Eckhart. Per mettere il bene nella giusta luce, proviamo a cogliere il problema dell'ascendenza dell'Io da un'altra prospettiva.

Kierkegaard dice: la disperazione. Qual è l'opposto della disperazione? La speranza. Bisogna dunque chiedere: com'è possibile la speranza in una coscienza disperata?

Sembra che sia impossibile. La tragicità della disperazione rende impossibile la speranza. Se fosse possibile la speranza, non ci sarebbe la disperazione. Si dice: "non c'è speranza per te"³³. Forse da qualche parte, da qualche parte per qualcuno c'è la speranza, ma per te la speranza non c'è. Con queste pa-

32 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, cit., pp. 37–38.

33 Cfr. *Inf.* III 9 (NdT).

role inizia l'inferno dantesco. Come mai per quelli dell'inferno dantesco non c'è speranza? Si possono avanzare due ipotesi: non sono degni della speranza oppure sono troppo orgogliosi per accettare qualcosa che viene dall'esterno. Nel primo caso, il dono della speranza diventerebbe contrario all'ordine dei valori, nel secondo, il dono della speranza incontrerebbe la resistenza di una coscienza del tutto chiusa. In quale direzione proseguono le analisi di Kierkegaard? Cosa significa la sua scelta della speranza e la scelta di se stesso come un valore assoluto, che viene compiuta in quella scelta? La risposta non è chiara. Comunque, considerando solamente i testi citati in precedenza, possiamo dire che Kierkegaard non esclude la possibilità di essere se stesso in quanto un'umanità disperata. E allora, essere se stesso significa portare in se l'infelicità della disperazione e percepirlo come il proprio valore assoluto. Una tale scelta non comporta forse la scelta di una nuova dipendenza? Non significa la caduta nel demoniaco? Se così fosse, vorrebbe dire che la speranza è ancora più impossibile.

Eppure ciò che è impossibile, accade. La speranza vince la disperazione. La vittoria della speranza sulla disperazione è una parte integrale della prova ontologica, grazie alla quale dall'idea di essere se stesso nasce l'essere se stesso. Per far luce su questa possibilità, attingiamo ai testi del Maestro Eckhart. Tutti parlano del bene. Suppongono che *bonum est diffusivum sui*³⁴ e che deve essere accolto dall'uomo in un modo libero, perché soltanto il male si serve di prepotenza.

Cosa significa *bonum est diffusivum sui*? Significa che la casualità del bene non coincide con la casualità dell'essere, non si cura delle proporzioni, non bada alle condizioni sufficienti e non esaurisce le proprie forze nelle azioni. Quando agisce un ente, le conseguenze delle sue azioni devono essere proporzionali alle loro cause. Che nessuno provi a misurare le proporzioni quando agisce il bene. Quando agisce un ente, agisce secondo le ragioni sufficienti. Quando agisce il bene, la sola possibilità di agire è già una ragione sufficiente. Quando agisce un ente, dopo un po' di tempo si sente "esausto" e "stanco" di agire. Quando agisce il bene, nessuna "buona azione" lo esaurisce, ognuna lo intensifica e gli "dà le forze". Un ente "riposa" volentieri, il bene "non conosce il "riposo". Ha ancora un altro tratto importante: quando agisce un ente, distrugge gli altri enti o li sposta da un posto all'altro. Quando agisce un bene, risparmia un altro bene. Da qui viene il rispetto per la libertà. La libertà

34 Cfr. San Tommaso d'Aquino in *STh* I, q. 73 art. 3: «il bene è diffusivo e comunicativo di se stesso» (NdT).

stessa è un bene dell'uomo. Determina la sua esistenza autonoma. Se l'agire del bene annientasse la libertà, allora sarebbe un agire che realizza il male.

Il bene opera come la grazia. L'idea della grazia serve per spiegare la possibilità di ciò che è impossibile, ossia il passaggio dalla disperazione alla speranza. Non si può ometterla nelle analisi del dramma umano. Ommettendola, ci rimarrà solo la nozione del fato.

È significativo che da sant'Agostino fino a Hegel e Husserl, nessuna delle grandi descrizioni della coscienza umana può far a meno dell'idea di ciò che è "assoluto". Tale idea ha i vari significati e una storia piuttosto ricca. Senza entrare nei dettagli della sua storia, bisogna sottolineare che l'idea della coscienza è intrecciata in modo particolare con l'idea del bene. C'è qualcosa di naturale nella formula: "bene assoluto". Proprio come c'è qualcosa di naturale nella formula: "coscienza assoluta". Per cui quando negli scritti degli autori appena menzionati, incontriamo l'aggettivo "assoluto", senza considerare il rischio di sbagliare, pensiamo: la coscienza del bene. Invece senza alcun rischio possiamo pensare alla coscienza e al bene quando leggiamo il Maestro Eckhart. Aggiungendo però che per lui il "Bene assoluto" e l'"assoluta coscienza" corrispondono al Dio che ama. Insieme al Maestro Eckhart, ci troviamo davanti ad una nuova prospettiva drammatica, davanti ad un dramma con Dio. Possiamo dunque chiedere: cosa sa Dio della "morte dell'uomo"? Dio, Colui che è assoluto, permette all'uomo di "morire"?

Ciò che colpisce particolarmente nei testi del Maestro Eckhart, è il coraggio con il quale parla di Dio. Leggiamo: «Quando io mi spoglio della mia volontà per mettermi nelle mani del mio superiore senza volere più nulla per me stesso, bisogna che Dio voglia per me: se mi trascura, egli trascura se stesso. Così è sempre: quando io non voglio nulla per me, Dio vuole al mio posto»³⁵. Il Maestro Eckhart non ha dubbi: Dio "deve". Nemmeno il peccato è un ostacolo:

“ Si, chi ha riposto totalmente la propria volontà in quella di Dio non deve volere che il peccato commesso non sia awenuto e non certo perché era contro Dio, ma perché così si è obbligati a un amore piu grande, si è abbassati e umiliati, non dunque perché si è agito contro Dio. Tu devi pero avere piena fiducia in Dio: egli non lo avrebbe fatto accadere se non volesse fartene derivare un bene maggiore. Quando pero l'uomo si solleva e si allontana completamente

35 Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 58.

dai peccati, il fedele Dio fa come se egli mai vi fosse caduto, e nemmeno per un istante vuol fargli scontare quei peccati³⁶.

Da dove viene la sicurezza di Eckhart? Viene dall'intuizione del bene. L'intuizione del bene fa emergere la sua drammaturgia interiore. Il bene è il desiderio di un bene ancora più grande. Ogni prova che il bene deve affrontare lo intensifica e lo rende un bene ancora più grande. Ripetiamo: ogni prova; comprese la prova del peccato e la prova del male. Nell'incontro con il male, il bene diventa la coscienza del bene, e la coscienza del bene non è altro che il desiderio di essere un "bene ancora più grande".

Eckhart rende l'uomo il centro della "dialettica" del bene. Siamo "al di fuori dell'essere e del non-essere", all'interno del "dramma agatologico", del dramma dal quale deve "nascere un essere". In quel dramma, ha un suo posto anche il male. È un po' in disparte. Però ha comunque un suo significato, tuttavia anche senza la sua partecipazione, il dramma andrebbe avanti.

Ritorniamo ancora una volta al testo del Maestro Eckhart: «la Bontà non è creata, né fatta, né generata: essa è bensì generatrice e genera l'uomo buono, il quale, in quanto tale, non è né prodotto, né creato, ma è generato, prole e figlio della Bontà»³⁷. L'atto di "generare" è condizionato dalla "fecondazione". L'"anima" deve "farsi fecondare". Ciò significa l'"apertura" e la "passività". Nel linguaggio di Eckhart si dice: l'"obbedienza". Qualcosa come "non la mia, bensì la Tua volontà"³⁸. In questo punto incontriamo la differenza rispetto a Kierkegaard. Mentre Kierkegaard parla della "scelta di se stesso", il Maestro Eckhart parla della "rinuncia a se stesso". Questa differenza significa una contraddizione? Non necessariamente. L'apertura è anche una scelta. Anche "non la mia, bensì la Tua volontà" è una scelta. Il problema è solo se una tale scelta significa la "scelta del proprio valore infinito", come sostiene Kierkegaard. Si tratta piuttosto di una scelta del "rischio", di una "perdita di sé" senza la certezza di "riconquistare se stesso". Un tale "rischio" e una tale "perdita di sé" sono un sacrificio.

Secondo il Maestro Eckhart, un sacrificio del genere non può rimanere senza una risposta. Esso è un bene che chiama. Il Bene più grande, puro ed assoluto, non può rimanere indifferente davanti ad una chiamata del genere.

Dall'altra parte però, bisogna ammettere che è vero anche qualcosa di opposto. Colui che "feconda", vuole essere "fecondato". Il suo rischio compare

36 Ivi, pp. 79–80.

37 Maestro Eckhart, "Il libro della consolazione divina", cit., p. 114.

38 Cfr. *Lc* 22, 42 (NdT).

per prima. Il suo sacrificio precede il sacrificio dell'uomo. Colui che "chiama" è a sua volta "chiamato". Il padre genera il figlio e il figlio permette la realizzazione della paternità.

È importante notare che la drammaturgia delle chiamate e delle risposte alle chiamate non è una drammaturgia della costrizione, ma della libertà. La libertà si basa sulla possibilità di rifiuto. Alla fine, non succederà niente se non ci sarà alcuna "fecondazione". Rimarrà pur sempre la disperazione. Si può vivere ed essere se stesso anche con la disperazione. Se non ci fosse stato il rifiuto, quando è avvenuto l'"ingresso" all'interno del dramma del bene, allora si sarebbe scoperto che insieme all'esperienza della libertà viene l'esperienza della grazia. Chi sceglie la disperazione, sceglie la logica del fato. Chi sceglie la chiamata, sceglie la grazia – la grazia della speranza.

L'idea della grazia spiega com'è possibile il salto dalla disperazione alla speranza. Avevo detto che sotto un certo aspetto, un tale salto non è comunque possibile. L'uomo che è caduto nella disperazione, non è in grado di uscire dallo stato di disperazione da solo, "con le proprie forze". Se fosse abbastanza forte, probabilmente non sarebbe caduto nella disperazione. L'uscita verso la speranza avviene mediante un Altro. Già la sola probabilità della chiamata è un inizio della speranza. La speranza raggiunge la sua pienezza quando si rende conto dell'esistenza di un affidatario della speranza. Ecco Colui a chi affido la mia speranza. E anche al contrario: ecco io che accolgo la Sua speranza.

Un reciproco affidamento della speranza è il superamento della "morte dell'uomo".



Capitolo VIII

La libertà come il modo di esistenza del bene

Le descrizioni dell'ordine del male e del bene svolte finora, non potevano fare a meno del concetto della libertà. Ora è arrivato il momento di spiegare meglio il suo senso. All'inizio occorre escludere il significato che è diventato quasi universale, ovvero il significato ontologico. La libertà non può essere interpretata tramite le categorie usate per la descrizione dell'"essere come essere", per esempio: le categorie della forza, dell'impotenza, della causa, della fine, dell'ente relativamente o assolutamente isolato e infine del "nulla". L'accettazione della tesi secondo la quale la libertà è una nozione descrivibile con le categorie ontologiche, porta prima o poi al rifiuto dell'idea di libertà. Ci avviciniamo alla verità, quando descriviamo la libertà tramite le categorie di gnoseologia intesa come un particolare tipo di "autoconoscenza" proveniente da un determinato tipo di conoscenza e comprensione della realtà. Eppure anche in questo caso perdiamo il senso proprio della libertà, riducendola quasi esclusivamente all'"atto della ragione". La libertà ritrova il suo senso soltanto quando viene intesa "al di fuori dell'essere e del non-essere" come il modo di esistenza del bene; l'uomo è libero perché nell'uomo "ha il suo essere il bene".

Soffermiamoci ora sull'"ontologia della libertà". Considerando la libertà con aiuto delle categorie dell'"essere come essere", abbiamo a disposizione

una limitata gamma delle possibili soluzioni. In fin dei conti, ci comportiamo più ragionevolmente ritenendo che la libertà è una “forza” capace di opporsi alle altre forze e agli altri enti. In tal caso, tutta la preoccupazione per la libertà prende la forma della “preoccupazione per la potenza” e del desiderio della “volontà di potenza”¹. In questo modo intendevano la libertà sia Nietzsche, sia Cartesio che scriveva: «Poiché essa [la libertà] consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, seguire o fuggire); o piuttosto solamente in questo: che, per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l’intelletto ci propone, noi agiamo in modo, che non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore»². Dalla descrizione appena citata, emerge un’esitazione: “possiamo fare o non fare... possiamo affermare o negare”. Gli eventuali dubbi vengono comunque tolti dalle parole: “non ci costringe nessuna forza esteriore”. Restiamo sempre sul campo della lotta tra le forze. Cosa ne consegue? Definendo la libertà tramite la forza, come propone Cartesio, non possiamo non riconoscere che l’essere più “forte” è l’essere più libero. Un tale essere può influenzare gli altri esseri, senza essere condizionato da essi. E allora un’importante manifestazione della libertà diventa la sua causalità che è rivolta verso l’esterno. Davanti ad un essere simile, cosa avrebbero da dire gli esseri finiti, non così “forti” come esso? La loro libertà si ridurrebbe al “riconoscimento della necessità”. Individuando la direzione di agire della “potenza” che “attraversa il mondo” e “unendosi” alla sua direzione di agire, un ente finito – l’uomo – potrebbe avere la coscienza di possedere in sé qualcosa di quella “potenza” e potrebbe essere convinto che la sua libertà consiste proprio in questo. E allora, essere libero significherebbe: posso tutto ciò che voglio, però voglio soltanto ciò che posso o devo volere.

Si può presentare molte obiezioni contro una tale concezione della libertà. Già l’ontologizzazione stessa costituisce un problema. È possibile isolare un ente dal flusso dei nessi causali? Nel concetto dell’“essere come essere” è inclusa la nozione della scelta? A prescindere dalle obiezioni, bisogna sottolineare che il proposto concetto della libertà tralascia completamente il lato immanente della libertà. In questa interpretazione, la libertà diventa un’azione che caratterizza ciò che è diverso, e smette di essere un’azione che caratterizza colui che agisce. L’atto della libertà è come un getto d’acqua

1 Per la volontà di potenza cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi. Autunno 1869-Aprile 1871*, vol. 1, Adelphi, Milano 2004 (NdT).

2 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, G. Giappichelli Editore, Torino 1954, p. 60. Cfr. J. Tischner, “Alla ricerca dell’essenza della libertà”, in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 210–214.

che fuoriesce da un recipiente bucato. È una manifestazione della forza, che agisce soltanto all'esterno. Una tale forza è una prepotenza e come la prepotenza conferma se stessa in ciò che è diverso. Intanto l'idea della libertà è correlata a qualcosa di opposto. La libertà può fermare tutte le aspirazioni dirette verso l'esterno, può agire o non agire; la libertà è una capacità di agire all'"interno", di autodeterminarsi. Grazie alla libertà l'uomo – un essere libero – determina se stesso ("genera se stesso") per questo o quello. È come se l'atto della libertà "spaccasse" l'essere in due "parti", per cui è possibile la determinazione dell'essere da parte dell'essere stesso. La libertà è non solo il problema di agire all'esterno, ma soprattutto il problema di agire verso l'"interno" e "fare di sé stesso" qualcosa che sembra impossibile. Com'è possibile che un essere, che "in quanto essere" è identico a se stesso, "rinunci" ad un'identità già conquistata in nome di uno "spaccamento" e un miraggio di un'altra identità? La perdita dell'identità non è la morte dell'essere? All'ontologia mancano le parole per descriverlo e spiegarlo. E non è forse così che la mancanza delle parole va a pari passo con la mancanza della sensibilità per qualcosa che indica la parola?

Si verifica anche un'altra difficoltà. L'ontologizzazione della libertà che definisce la libertà attraverso la nozione di "forza", può essere comprensibile solo prendendo in considerazione l'atteggiamento dell'uomo verso le cose, gli oggetti e in generale la scena del dramma. Il tipo dell'oggetto determina sempre il modo di rapportarsi di un soggetto all'oggetto. Le "cose" e gli "oggetti" agiscono attraverso la loro potenza e prepotenza. Comunque, la "potenza" delle cose provoca sempre la "prepotenza" dell'uomo e la "prepotenza" delle cose provoca la "potenza" dell'uomo. Una simile ontologizzazione è ammissibile al livello del rapporto tra l'uomo e un altro uomo? La relazione dialogica è uno spazio appropriato per la manifestazione della potenza? Agire e non-agire, pensare e non-pensare, immaginare e non-immaginare, non sono le espressioni della libertà in un tale spazio?

Al livello dialogico emergono i nuovi problemi e le nuove categorie della descrizione sconosciute all'ontologia. Per primo emerge il problema della responsabilità: che cos'è e com'è possibile? La responsabilità significa la sostituzione, una situazione in cui una persona prende il posto dell'altra e si assume i suoi compiti. Dove si trovano le ragioni definitive della sostituzione? Com'è possibile che avvenga? Com'è possibile che un essere "reciti il ruolo" di un altro essere? Cosa può giustificarla? E poi: qual è il rapporto tra la libertà e la responsabilità? La libertà è il fondamento della responsabilità,

oppure la responsabilità è il fondamento della libertà?³ Si può descrivere la libertà senza il riferimento al bene e al male? E prima di tutto: la libertà è una “qualità” originariamente essenziale ed immanente della persona o un dono dell’altro – in altre parole – è una libertà o una liberazione? Formulo queste domande non per tracciare una direzione precisa della ricerca sulla libertà, ma per dimostrare che lo stesso l’apparato concettuale, usato tra l’altro nelle nostre domande, ci porta fuori dall’ontologia.

Alle categorie ontologiche appartiene anche la categoria del “nulla”. Tale nozione è stata adoperata da Jean Paul Sartre. Da un certo punto di vista è logico che Sartre, definendo le sue analisi con il termine “ontologia”, non aveva un’altra scelta che usare una nozione-limite dell’ontologia per definire ciò che si trova “al di fuori dell’ontologia”⁴. Che risultato ha ottenuto? Ha ottenuto la comprensione della libertà come la fonte della negazione⁵. Hegel ha scritto: “la libertà è la negazione”⁶, Sartre ha seguito il filo per arrivare al gomito. Quale possa essere la ragione della negatività? Soltanto il nulla. Dunque, cosa ha ottenuto modo Sartre? Penso che niente, a parte la possibilità di distruzione e autodistruzione. Una tale libertà non è altro che una “potenza distruttiva” che dice “no”. Una potenza che già in partenza è destinata ad operare nello spazio dell’ontologia come una “potenza” (“impotenza”)?⁷ annientante ciò che esiste soltanto perché esiste.

L’altra corrente, come avevo già detto, cerca di ridurre la libertà alle categorie conoscitive, ossia relative alla “coscienza”. Dice che è libero colui che “si sente sé stesso in sé”. La misura della libertà è il grado della “familiarità” con il mondo. Rendiamo il mondo familiare, conoscendolo. Grazie alla conoscenza, il mondo non ci “spaventa” più, lo comprendiamo: sappiamo a che cosa serve una determinata cosa, sappiamo cosa possiamo e cosa non possiamo aspettarci nel mondo e dal mondo. Insieme la conoscenza del mondo arriva anche la conoscenza di noi stessi. La conoscenza svela non solo la razionalità del mondo, ma anche la nostra stessa razionalità. La libertà si estende fin

3 Cfr. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Cracovia 1996; J. Tischner, *Odpowiedzialność – powrót do źródeł*, “Znak”, nr 6(1997), p. 119.

4 Cfr. il titolo dell’opera di Sartre in oggetto: *L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, cit. (NdT).

5 «Con queste poche osservazioni pensiamo di aver descritto la libertà del per-sé nella sua coscienza originale. Ma si sarà tuttavia osservato che questa libertà richiede un dato, non come sua condizione, ma a più di un titolo: prima di tutto, la libertà non si concepisce che come esercizio di nullificazione di un dato e solo in quanto è negazione interna» (ivi, p. 539; NdT).

6 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 299 (NdT).

7 Nell’originale polacco “niemoc”, che alla lettera vuol dire “non-potenza” oppure “debolezza” (NdT).

dove si estende la razionalità. La razionalità precede l'azione, anzi, la rende possibile. Si trova alle basi della sfera della "potenza e impotenza", consegua della "verità che rende liberi"⁸ e significa "essere nella luce".

Indubbiamente, una tale concezione della libertà porta fuori dai confini dell'ontologia. La libertà intesa come il modo di "comprendere" il mondo "non è di questo mondo"⁹. La libertà dona le ali all'uomo affinché possa guardare dall'"alto" tutto ciò, che lo limita. Grazie ad essa l'uomo non è "nel mondo", ma "sul mondo". Comunque, insieme ai vantaggi arrivano anche le limitazioni. Nella concezione proposta, solo la ragione dell'uomo è davvero libera, tutto il resto lo è solo nella misura in cui partecipa nella ragione. La libertà avverte l'uomo dell'irrazionalità, e l'irrazionalità si rivela uguale alla schiavitù. "La verità rende liberi" perché colloca l'uomo al centro di ciò che gli è "familiare". Questo fatto non comporta qualche limitazione della sua libertà? Non può esistere una "prigione razionale"? La libertà non è legata a qualche rischio? Essere liberi non significa uscire da un mondo "familiare" e affrontare il rischio di conquistare un altro mondo? Il buon senso lega la libertà alla scelta. Ma la scelta stessa non è forse già un rischio? E il rischio non appare lì, dove finisce la "razionalità" e iniziano l'incertezza e l'oscurità? Non è così che non solo "la verità rende liberi", ma anche la "libertà apre alla verità"? E come la libertà può "aprire alla verità" se non attraverso un rischio?

Per comprendere la natura della libertà, bisogna salire al livello agatologico. La libertà è "al di fuori dell'essere e del non-essere". Collocando il problema della libertà al livello agatologico, dobbiamo accettare che essere liberi significa soprattutto: essere liberi nei confronti del bene e del male. La libertà ha due raggi principali: con il primo si dirige all'esterno e con il secondo all'interno. Grazie al primo raggio, la libertà compie le azioni nel mondo. Grazie al secondo, la libertà compie le azioni in se stessa; in particolare determina la persona nei confronti del bene e del male. La libertà, in qualche senso, "agisce" sull'essere. Però agisce così come agisce ciò che è più "alto" su ciò che è più "basso". Il campo proprio dell'azione della libertà è la persona. La libertà agisce sulla persona affinché possa scegliere la sua libertà. Nella scelta della propria libertà si trova tutto il paradosso della libertà: per scegliere la libertà, bisogna già essere liberi; però non si è liberi senza aver scelto la libertà. Il paradosso dimostra che abbiamo abbandonato la sfera dell'ontologia e ci troviamo "al di fuori dell'essere e del non-essere".

8 Cfr. *Gv* 8, 32 (NdT).

9 Cfr. *Gv* 18, 36 (NdT).

Proviamo, almeno parzialmente, a chiarire il senso della concezione agatologica della libertà.

Prima di tutto la libertà è una categoria drammatica: appare tra gli uomini (più precisamente: tra le persone). In origine non è né in me né in te, ma “tra noi”. Siamo liberi l’uno nei confronti dell’altro: tu sei libero davanti a me e io sono libero davanti a te. Il problema della libertà non esiste nel rapporto alla scena del nostro dramma, a quel livello appare piuttosto il problema della “potenza” e dell’“impotenza”: posso o non posso sopportare la stanchezza, posso o non posso sopportare la fame, posso o non posso alzare un sasso. Invece il problema della libertà è: rispondere o non rispondere alla domanda posta, seguire o non seguire la chiamata che mi è stata rivolta, condividere o non condividere il pane, uccidere o non uccidere?

Comunque, la domanda iniziale non riguarda “me” ma “te”. Come sei tu? Qualunque sia la risposta, sei imprevedibile. Risponderai alla mia domanda, seguirai la mia chiamata, dividerai il pane, mi ucciderai? La libertà è soprattutto la libertà dell’altro. Sarà anzitutto l’altro a fare ciò che vuole. Adempirà ai suoi doveri o sarà capriccioso, sarà responsabile o indisciplinato, prevedibile o imprevedibile. La mia libertà si cristallizza nell’orizzonte della libertà dell’altro e in riferimento ad essa. È alla sua altezza oppure la supera, è una libertà con lui, per lui, contro di lui e accanto a lui. Una libertà astratta, staccata dal dramma, la “libertà in quanto la libertà”, esiste solo sulla carta.

La libertà disegna lo spazio tra me e l’altro. È uno spazio di avvicinamento e di allontanamento, uno spazio di “accanto”, “sopra” e “sotto” l’altro. Il senso della nostra libertà è determinato dalle strutture dello spazio drammatico. Senza “verso di te” e “da te”, “con te” e “contro di te”, senza “accanto”, “sotto” e “come”, la libertà sarebbe un “vuoto”. Non si può dimenticare che dietro ad ogni parola usata si nasconde un sentimento, un vissuto, un atteggiamento verso l’altro. Dietro le parole “verso l’altro” si può trovare l’amore, la simpatia, l’interesse. Dietro le parole “dall’altro” si nascondono la paura, la ripugnanza, o forse persino l’odio. Tra le parole “con te” e “contro di te”, si può intuire la speranza e la nostalgia. Nella struttura “sopra” si nasconde la superbia, e nella struttura “sotto” si manifesta l’abbassamento. Queste strutture sono impregnate della coscienza del bene e del male. Qualcosa è “buono” per un altro, ma è “cattivo” per me, qualcosa è “cattivo” per un altro, ma è “buono” per me. Esiste qualcosa che sia “buono” sia per me e sia per l’altro? La libertà entra in un rapporto intimo con le esperienze, anzitutto con le esperienze assiologiche, grazie ad esse disegna uno spazio preferenziale in cui è possibile preferire qualcosa tralasciando qualcos’altro. In uno spazio del genere

è possibile la scelta. La scelta è una fondamentale espressione della libertà. La scelta ha due aspetti: elementare e secondario. La scelta elementare consiste nella scelta della scelta stessa; in essa la libertà sceglie se stessa. La scelta secondaria si compie nell'ambito di una scelta elementare.

Si prospettano due vie di ricerca sulla libertà. La prima via è l'analisi della libertà altrui – di un'altra libertà. Qui il modo delle ricerche è l'osservazione. La seconda via è l'analisi della mia libertà; qui – generalmente parlando – usiamo la riflessione. Per ottenere la piena idea della libertà, bisogna confrontare i risultati delle osservazioni con i risultati delle riflessioni.

La libertà come lo spettacolo

Proponiamo una tesi rischiosa: la libertà dell'altro, anche se problematica, è osservabile. Già la stessa imprevedibilità dei comportamenti dell'altro è un preannuncio della libertà. L'altro risponderà o non risponderà alla domanda che gli è stata posta? Si avvicinerà o volterà le spalle? Quali parole userà, con quale tono risponderà? La libertà si manifesta persino nel modo in cui l'uomo si muove nello spazio. Disse una volta Nietzsche: "un passo leggero è il segno della divinità"¹⁰. Si può aggiungere: non solo della divinità, ma anche della libertà. Vi è una differenza tra il modo di camminare degli schiavi e il modo di camminare delle persone libere. Il movimento – il movimento esterno della persona – è in un certo senso la "sintesi" della verità della persona. Un tipo di spazio costruiscono intorno a se i liberi, e un altro i sottomessi. Vi entrano in modi diversi, vi si muovono in modi diversi: gli uni come i "prigionieri" dello spazio, gli altri come i suoi "abitanti", o i suoi "conquistatori"¹¹.

La libertà osservabile – "appartenente allo spettacolo" – si manifesta come una danza. Qual è il segno della libertà nella danza? La danza è un movimento del corpo che viene intrapreso "disinteressatamente". Significa che non è *inter esse*, tra le "esistenze". Le regole della danza non sono le regole dell'essere. Sono piuttosto una continua prova di superare l'essere. Nella danza "si corre" e ci si muove, però non "si corre" e non ci si muove per ottenere qual-

10 Non è stato possibile individuare la fonte della citazione, potrebbe essere un'allusione alle parole: «Potrei credere solo ad un dio che sapesse danzare» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 43). Per la questione della danza in un conteso simile cfr. anche H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 1, cit., p. 87 (NdT).

11 Ho analizzato questo tema in riferimento alle ricerche di Antoni Kępiński, in J. Tischner, "Gli uomini degli nascondigli", cit.

cosa. La danza sospende la finalità fondamentale del movimento del corpo, introducendolo in un altro movimento e in un'altra finalità. La danza rende liberi. Osservando il movimento di una persona che danza, la sua imprevedibilità e la sua grazia, vediamo la liberazione.

Il disinteresse del movimento è un lato della danza, in qualche senso negativo. La danza ha comunque anche un lato positivo. Lo determina la musica.

Nella danza si realizza la traduzione della musica nel movimento; la danza è una "musica per gli occhi". Il corpo cerca di superare le leggi della fisiologia e farsi guidare dai valori del bello. Nella danza avviene l'espressione della bellezza radicata nel movimento del corpo. La danza incanta e seduce. Incanta e seduce perché allo stesso tempo invita e allontana, promette e nega, gioca incessantemente con le possibilità nello spazio delle quali può scegliere. Tuttavia, non si può scegliere in un modo qualsiasi. Il criterio della scelta è sempre il bello. La danza libera la bellezza. Le possibilità proiettate nella danza sono le vie della liberazione. La liberazione è tuttavia reciproca. Ballando balliamo con qualcuno. Grazie alla danza, tra le persone che ballano, accade qualcosa di particolare. La danza è un incanto, una promessa, un progetto e anche una verifica delle possibilità. Nella danza vi è una comunità particolare, costituita nel processo della liberazione della bellezza. La danza è la realizzazione di una comunità nella liberazione della bellezza.

Mi riferisco allo "spettacolo della libertà" che si può osservare "sulla scena" tra le persone del dramma. Comunque, si può chiedere se uno "spettacolo" simile non avviene anche nella natura? Se ogni giorno la natura non compie da se una grande liberazione della bellezza? Non testimonia il proprio disinteresse? Quindi, se nell'essere stesso della natura non si manifesta "qualcosa" che è "al di fuori dell'essere e del non-essere"? Se ammettiamo che il bello sia un trascendentale, allora ogni manifestazione della bellezza nella natura dovrebbe essere definita come una liberazione. La natura esiste e libera il suo trascendentale. Così lo spettacolo della libertà includerebbe anche il mondo della natura, soprattutto della natura animata.

La mia proposta non è affatto originale. Basta ricordare che ruolo svolge in Henri Bergson il termine *élan*, tradotto come "salto" o "slancio"¹². Questa parola suggerisce l'immagine di un cervo che salta un ostacolo. In Bergson quell'immagine è un'espressione di vita¹³. La vita "salta gli ostacoli". Ci sono i momenti quando la "vita" riposa nel fitto del bosco come un cervo, quando serenamente "vive se stessa", quando "beve" il caldo o il freddo, come un

12 Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, BUR Rizzoli, Milano 2012 (NdT).

13 Un'immagine adottata agli scopi illustrativi da Tischner; non è trovabile in Bergson (NdT).

cervo l'acqua; ci sono anche i momenti quando tende i muscoli e salta "gli ostacoli", "affronta" i pericoli, mostrando in un battere d'occhio la sua bellezza. La bellezza sovrasta la necessità. Si manifesta come qualcosa che è stato "liberato". Nonostante la crudeltà e la morte, c'è nella natura "qualcosa" che fa pensare alla libertà.

Naturalmente non vuol dire che la natura, come gli enti liberi, sceglie da sola la forma della sua bellezza. Se parliamo della "liberazione", allora lo facciamo usando un senso particolare che ha questa parola. La "liberazione" non è un'"emanazione", il bello non "emerge" dal cervo che salta un ostacolo, come un torrente d'acqua dalla roccia. Si potrebbe piuttosto dire che il bello "fluttua" sopra la natura in modo che fa sembrare che la natura "emerge" dal bello. Si "concentri", faccia gli "sforzi" per diventare "trasparente" per il bello. Come se esso e soltanto esso fosse la sua giustificazione.

Ci rendiamo conto che le scienze contemporanee della natura passano indifferenti accanto al fenomeno del bello. È estraneo per loro ogni pensiero sulla "liberazione". Le scienze tendono a chiudere i processi della natura nei limiti di una necessità rigorosa. Lì dove ciò non è possibile, introducono il concetto della probabilità. Quel concetto non indica altro che ignorare la necessità: qualcosa viene considerato probabile, quando in realtà è necessario, solo noi non ne sappiamo niente. Si dice: un cervo salta, perché "deve"; i cuccioli giocano, perché "devono", i maschi pavoneggiano davanti alle femmine, perché sono costretti dalla forza di riproduzione. Tutto è determinato in partenza dalle necessità della vita. Però dall'altra parte, niente è affatto "determinato in partenza". Il bello rimane sempre indeterminato: non esistono due foglie uguali su un albero, né due salti uguali di un cervo, il gioco dei cuccioli non è mai uguale, nemmeno il comportamento dei maschi che vogliono "attirare" l'attenzione delle femmine. Con tutta la ripetibilità dei fenomeni e degli accadimenti, la natura è un luogo delle irripetibili manifestazioni del bello.

Ed ecco che appare una vecchia domanda: "scoprire" la bellezza nella natura, e soprattutto cogliere in essa il momento della "liberazione", non "imprime" nella natura il nostro stato di coscienza, non comporta la sua antropomorfizzazione? Non ritroviamo forse nella natura quello che ci abbiamo messo?

Occorre rendersi conto delle differenze tra le concezioni. Non attribuiamo alla natura l'atto di poter scegliere il bello. Il cervo di Bergson che salta il fiume in un solo salto, non lo fa affinché il suo salto diventi un'opera d'arte. Il concetto di "liberazione" della bellezza significa che il fenomeno della

bellezza non trova la spiegazione nelle leggi dell'ontologia, sebbene senza l'ontologia non sarebbe possibile. Si verifica una certa "disproporzione" tra l'anatomia e la fisiologia della natura confrontati con la gamma delle qualità e delle loro sfumature che costituiscono il fenomeno della sua bellezza. Tuttavia, il momento più importante è il momento della "giustificazione. Il bello "si libera" dall'essere, come un valore che giustifica visibilmente l'essere. Senza il bello ogni "perché?" riguardante l'essere, rimarrebbe senza una risposta comprensibile¹⁴.

La libertà come la liberazione di sé

La libertà ha anche il suo secondo, immanente lato. Di solito si pensa che la libertà si esprima tramite un atto di scelta. Chi è libero, può scegliere, prima di tutto può scegliere tra il bene e il male. Indubbiamente, la scelta non è senza importanza. Ma che cos'è la scelta? Qual è la sua essenza? Propongo di analizzare la seguente risposta: la scelta consiste nell'"appropriazione". Scegliere significa appropriarsi. Bergson diceva: «agire liberamente significa riprendere possesso di sé»¹⁵. In altre parole: appropriarsi di se stesso. Appropriarsi significa rendere "mio", far diventare "parte di me". Scegliamo per appropriarsi. L'appropriazione è un "atto" che si manifesta al livello agatologico. Solo ciò che è buono può essere appropriato. Appropriandomi di ciò che è buono, nel contempo mi faccio appropriare dal bene; l'appropriazione è una relazione reciproca. Ciò che rende possibile l'appropriazione è la libertà; la libertà s'appropria e viene appropriata. La libertà che sceglie si appropria non soltanto di ciò che sceglie, ma s'appropria anche di una determinata forma: di una determinata forma della libertà. La libertà è la libertà di appropriarsi.

Così come parliamo dell'"appropriazione", così possiamo parlare anche del "espropriazione", ossia della rinuncia a quello che era "parte di me". Il Maestro Eckhart parla persino di un "abbandono di se stesso". Leggiamo: «devi cominciare da te stesso a abbandonare te stesso. In verità, se non fuggi prima da te stesso, dovunque tu fugga troverai ostacoli e inquietudine»¹⁶. Cosa significa "abbandonare se stesso"? Com'è possibile diventare se stesso

14 In riferimento ad una domanda di Leibniz, poi ripresa da molti filosofi (G. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione*, in: G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., p. 278 (NdT).

15 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 147; cfr. anche J. Tischner, "Lethos della libertà", in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 232-235.

16 Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, cit., p. 60.

nell'“abbandonare se stesso”? Indipendentemente dalla risposta che si può dare a questa domanda, il momento dell'espropriazione – appropriazione resta un momento essenziale dell'esperienza immanente della libertà.

Grazie alla “appropriazione – espropriazione” è possibile una “conversione” e un “nuovo inizio”. Nel “nuovo inizio” la persona entra in un altro dramma e si costituisce “un'altra volta” come il soggetto del dramma. San Paolo parla di un “uomo nuovo”. Ci si può “spogliare” dal vecchio uomo e “vestirsi” di un nuovo. In san Paolo tale cambiamento è possibile grazie all'incontro con l'Altro – con Cristo¹⁷.

Sofferamoci un attimo sul “nuovo inizio”.

Nel commento ai testi di sant'Agostino, Hannah Arendt scrive del concetto dell'“inizio” – *initium*:

“ ...egli fa poi [...] una risposta abbastanza sorprendente al quesito ‘perché fosse necessario creare l'Uomo’, separatamente da tutti gli altri esseri viventi e ad essi superiore. Affinché possa esservi innovazione, afferma Agostino, deve esistere un *inizio*; ‘e tale inizio non era mai esistito prima’, prima cioè della creazione dell'Uomo. Quindi, affinché un simile inizio ‘potesse essere, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno’. [...] Agostino distingue quest'inizio dall'inizio della Creazione impiegando la parola *initium* per la creazione dall'Uomo, ma usando *principium* per la creazione del cielo e della terra¹⁸.

Tale affermazione può essere interpretata in due modi: la creazione dell'uomo ha dato l'inizio a qualcosa completamente nuovo e l'uomo in quanto un'“esistenza personale” è stato dotato del “potere dell'inizio”. Sicuramente Sant'Agostino ha in mente entrambe le interpretazioni. Ogni uomo – ogni persona è un “inizio” e allo stesso tempo ha il “potere dell'inizio”. L'uomo può sempre ricominciare da capo. Comunque, ricominciare un'altra volta non significa rompere completamente con ciò che era. L'identità ontologica rimane, cambia invece l'identità drammatica, agatologica. Una rottura ontologica significherebbe l'annientamento di tutti i legami d'identità, e quindi la morte di un “ente” e la possibilità di emergere di un altro. In poche parole: la durata ontologica viene contrapposta alla diversità agatologica.

Vorrei analizzare la tesi: l'inizio è l'inizio del bene e la fine del male. L'inizio del bene è un'opera della libertà; soltanto l'orizzonte agatologico apre

17 In riferimento a *Col* 3, 9–10, *Ef* 4, 22–24 e *Gal* 3, 27 (NdT).

18 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 429 (i corsivi di Arendt, mantenuti da Tischner).

le possibilità di un inizio. In altre parole: per cogliere la dimensione della libertà e dell'inizio che la libertà costituisce, bisogna guardare il dramma del bene e del male.

Iniziamo con un esempio che fa riferimento alla metafora cartesiana del genio maligno.

Immaginiamo la situazione di un pensatore che cade vittima delle menzogne del genio maligno; in una situazione del genere si è trovato Cartesio. Tuttavia la situazione di Cartesio riguarda essenzialmente tutti, perché durante il periodo delle guerre religiose può sembrare che il potere sul mondo sia stato preso da un demonio malvagio. Il genio maligno mente. Il mondo che costruisce intorno all'uomo è un mondo di "finta verità", perché l'essenza della menzogna è "fingere la verità". Dove si trova il confine tra la menzogna e la verità? Non si sa. Comunque nel mondo in cui tale confine è sconosciuto, ogni uomo diventa non solo una vittima della menzogna, ma anche un suo partecipante. Ingannato dagli altri, egli stesso diventa un ingannatore degli altri. La figura del genio maligno è un simbolo del potere totalitario, che crea mediante la menzogna un mondo a rovescio e rende ognuno un pilastro di quel mondo. Il male del mondo consiste nel fatto che ognuno è sia un "genio maligno" sia la sua vittima.

La consapevolezza della partecipazione nel male, sveglia dal sonno la libertà. L'uomo si trova davanti all'"aut-aut" di limite. Emergono due possibili direzioni di sviluppo del dramma: la conferma della partecipazione nella menzogna e la liberazione dalla partecipazione nella menzogna. Indubbiamente, si tratta di una scelta. Però, principalmente si tratta dell'appropriazione: di appropriarsi di uno dei due mondi e di farsi appropriare da quel mondo.

Ecco la prima possibilità, come sembra la più semplice: rispondere alla menzogna con un'altra menzogna. Se io sono una vittima, allora che anche gli altri siano le vittime. Mi approprio di questo atteggiamento, scoprendo che è sorretto da una e propria "logica della giustizia". Con quale misura misurano per me, con tale misura misuro io per gli altri. Così come hanno mentito a me, così io mento a loro. L'atto di menzogna nasce da una "silenziosa" appropriazione della drammatica "logica della giustizia": una logica di vendetta. È per questo che è possibile l'appropriazione della menzogna. Non sono uno mentitore perché amo la menzogna, ma perché gli altri mi hanno mentito. Alla base della scelta della menzogna appare la questione della giustizia. La menzogna rivolta agli altri è il male, però è un male giusto. Per questo sono un mentitore¹⁹. Sono un mentitore a causa del momento

19 J. Tischner, *Filosofia del dramma*, cit., pp. 139 e seg.

di “una vendetta giusta” che scopro dentro di me. La libertà coinvolta nella menzogna è un modo dell’esistenza del bene in me – del bene che significa una “una vendetta giusta”.

Ed ora la seconda possibilità: una protesta contro la menzogna. La libertà è una “negatività”, come ripete Hegel. Una negatività che si oppone alla negatività. In questo senso la libertà è una “positività”. Alla menzogna che ha colpito un pensatore, egli risponde con una veridicità radicale. Perché alla “proposta” di una menzogna, l’uomo – un pensatore – risponde con una veridicità? Perché va al di là del principio della vendetta? Perché agisce contro la sua “giustizia”? Perché il male viene vinto con il bene? Non troviamo le risposte soddisfacenti a queste domande. Nel mondo della menzogna, la veridicità è un rischioso salto in un altro mondo – il mondo di un nuovo principio. In un certo senso è un atto irrazionale. Un atto che non si può giustificare con nessuna necessità della vita; la vita, come insegna Nietzsche, non chiede affatto la verità, ma piuttosto l’illusione e la menzogna²⁰. Allora perché Cartesio discute con il genio maligno? Non lo sa nemmeno lui. Sa però un’altra cosa: può dare una risposta diversa perché è libero. La menzogna non l’ha soggiogato. Essendo libero, può esprimere una diversa esperienza del bene: un magnanimo riconoscimento della verità e della veridicità. La sua nuova libertà è un modo dell’esistenza di un nuovo bene. E allora può dire: sono veritiero.

Spesso l’idea della libertà viene associata all’idea dell’imprevedibilità del corso degli eventi futuri. Si dice: la libertà è lì dov’è l’imprevedibilità. In questo modo si può riferire il concetto della libertà non solo all’uomo, ma anche ad alcuni processi naturali. D’altra parte però, una tale estensione del concetto della libertà è fonte di ulteriori critiche che le vengono rivolte. Si dice: se nella natura esistesse la libertà, allora “la stessa causa, nelle stesse condizioni, porterebbe ai diversi effetti”²¹ e la scienza sarebbe impossibile; pertanto bisogna difendere la scienza a spese della libertà. Si dice inoltre: l’uomo è parte della natura, dunque anche egli deve sottostare ad una razionale legge della necessità. Un tale modo di associare la libertà e il mondo della natura è un enorme malinteso. Dal fatto che alcuni eventi non sono prevedibili non risulta che essi siano “liberi”; la libertà e la casualità sono due cose diverse. Invece per quanto riguarda l’uomo, è vero che l’uomo fa parte della natura, però allo

20 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 11–12 (NdT).

21 Probabilmente in riferimento a I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, regola II: «effetti naturali dello stesso genere devono essere attribuite le stesse cause» (citazione in: P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1973, pp. 317–319; NdT).

stesso tempo – in quanto una persona, ossia il soggetto del dramma del bene e del male – trascende la natura. L'imprevedibilità non si riferisce al fatto se egli andrà a dormire la sera o no, se mangerà quando avrà fame, se berrà quando avrà sete, ma se alla menzogna, risponderà con una menzogna, se al torto risponderà con un torto, o se all'odio risponderà con l'odio. Se farà ciò che richiede la logica della vendetta, sarà senz'altro "razionale" e in un certo senso "prevedibile". Se si eleverà al di sopra di questa logica, non sarà più "razionale" e "prevedibile", però si dimostrerà "saggio".

Søren Kierkegaard dedica molta attenzione all'elemento del rischio presente nella libertà. Il rischio della scelta è un rischio di "appropriazione" e di "espropriazione". L'uomo sa come era e com'è. Ma come sarà? L'uomo spesso indietreggia, frena la corsa, ritarda la scelta: «sei come una partoriente, eppure continui a procrastinare il momento e rimani sempre con le doglie. Se una donna, nel momento delle doglie, fosse colta dal dubbio di poter partorire un mostro o se volesse ragionare con se stessa cosa è che deve veramente partorire, essa avrebbe una certa somiglianza con te»²². L'atto di "procrastinare il parto" si manifesta con il sentimento di malinconia. La libertà si è ritirata da se stessa e si è annidata nella stasi. Sceglie di non scegliere. Prende forma di una libertà peccaminosa: «la malinconia è un peccato, è veramente un peccato *instar omnium*, poiché è peccato non volere profondamente, e sentitamente; questo è il padre di tutti i peccati. Questa malattia, o piuttosto, questo peccato, è molto comune ai nostri giorni ed è per esso che tutta la gioventù in Germania e in Francia sospira»²³. Nella malinconia domina il passato. Tutto ciò che succede è la ripetizione di ciò che già c'era. Secondo la nostra interpretazione: è un permanere nella drammaturgia della vendetta. Così la nascita diventa impossibile. Tuttavia, anche la malinconia è un modo dell'esistenza del bene, di un bene che c'era, contro un bene che dovrebbe arrivare.

Scegliere vuol dire "partorire". È consentito effettuare tale identificazione? O si tratta solo di un'analogia non del tutto esatta?

Indubbiamente, sia la scelta sia la nascita comprendono un elemento di negatività. La nascita e la scelta dicono "no" a ciò che era prima. In entrambe è presente un elemento di "espropriazione". Qualcosa non è più "mio" e io non sono più "in qualcosa". Dobbiamo introdurre un concetto che non è stato finora trattato: il concetto dell'angoscia. Ogni "espropriazione" è accompagnata dall'angoscia. A dire il vero, soltanto l'"espropriazione" svela tutta la dinamica dell'angoscia. Solo allora, l'angoscia diventa davvero l'angoscia.

22 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., p. 52.

23 Ivi, p. 36.

Finora l'angoscia era me. Era me fino a tal punto che non potevo nemmeno dire che "sono io che mi angoscio". Semplicemente l'io era tutto un'angoscia. In quell'angoscia annegava la menzogna con il bagaglio di partecipazione. Quando la libertà dice "no" alla menzogna, quando compie il primo passo sulla via di "espropriazione", quando alla cieca cerca una nuova partecipazione, allora l'angoscia si stacca dall'io e diventa una potenza interiore ed autonoma. E allora l'angoscia chiama alla ritirata. Sono noti i casi quando un soggiogato ribelle si è ritirato nell'ultimo momento ed è tornato alla soggiogazione di ieri.

Esiste ancora un altro elemento di presente analogia: il tempo. Chi vuole creare deve passare dal passato al futuro. È così anche nella scelta. Tutte le scelte sono le scelte "per il futuro". Anche quelle che riguardano soprattutto il passato, per esempio quando diciamo: "da ora in poi, mi relazionerò al mio passato in modo diverso". Sia la scelta sia la creazione contengono il progetto di un futuro più o meno determinato: ciò che va via viene "espropriato", ciò che arriva viene "appropriato". Però che cosa arriva? Non lo sappiamo per certo. Nell'esempio da noi analizzato, diventa "appropriabile" la prospettiva di veridicità.

Ciò che deve nascere è un soggetto veridico. Comunque, può nascere soltanto ciò, che già esiste. Il soggetto veridico già esiste, però così come se non esistesse. Deve ancora nascere tramite una scelta. Cosa vuole dire che esiste come se non esistesse? A cosa si riferisce questa formula? È evidente che non riguarda un ente. Riguarda il bene. Soltanto il bene esiste e non esiste. La veridicità nel mondo della menzogna esiste e non esiste. Non esiste perché dappertutto c'è la menzogna. Eppure in qualche modo esiste, perché quando viene scelta, non viene dal nulla, ma "emerge" dal profondo della persona. Citiamo ancora una volta il Maestro Eckhart: «la Bontà non è creata, né fatta, né generata: essa è bensì generatrice e genera l'uomo buono, il quale, in quanto tale, non è né prodotto, né creato, ma è generato, prole e figlio della Bontà. La Bontà genera se stessa è tutto ciò che essa è, nell'uomo buono: essere, conoscere, amare, operare, tutt'essa effonde nel buono, è il buono riceve tutto il suo essere, la sua conoscenza, il suo amare e la sua operazione dal cuore e dall'intimo della Bontà, e da essa soltanto»²⁴.

Cerchiamo di svelare i singoli momenti dell'esperienza di "nascita" della libertà e del suo soggetto.

Chi decide di essere veridico nel mondo della menzogna ha la consapevolezza di elevarsi "al di sopra" di quel mondo. Con il momento di elevarsi "al di

24 Maestro Eckhart, "Il libro della consolazione divina", cit. p. 114.

sopra” sono legate tutte le metafore della libertà che la descrivono come un “volo in alto”, un “rialzarsi”, un “dare le ali” all’uomo. Ecco un uomo imprigionato, un uomo chiuso nella “gabbia del corpo” e delle sue angosce, stende le “ali” e si solleva in “alto”, al di sopra della sua prigione. La consapevolezza del “volo” comporta la consapevolezza della “profondità”. Più alto è il valore, più è “profondo” il modo di viverlo, scriveva Scheler²⁵. La metafora della “profondità” è stata usata anche da Henri Bergson: un atto libero emerge dal “profondo” della coscienza, rompendo le croste solidificatesi sulla superficie²⁶. Tuttavia, la metafora della “profondità” rende bene il senso di questa esperienza? Non si potrebbe dire che in un certo senso, la libertà non viene da “nessun posto”? E che in realtà non la precede niente, nemmeno nel profondo dell’uomo?

Hegel, invece dell’“emersione dalla profondità”, parla della “ricerca” e della “produzione”. Leggiamo: «la filosofia [...] ci insegna che tutti gli attributi dello spirito sussistono solo per mezzo della libertà, che sono soltanto mezzi per la libertà, che cercano e producono tutti soltanto questa. È una posizione della filosofia speculativa, che la libertà è l’unica sostanza verace dello spirito»²⁷. Abbiamo davanti una descrizione della libertà con l’uso della nozione dello spirito e una descrizione dello spirito con l’uso della nozione della libertà. La “ricerca” della libertà tramite gli “attributi dello spirito” è significativa, anche la “produzione” è significativa. Hegel non dice: “cerca e trova”, egli dice: “cerca e produce”. Si verifica un certo paradosso nella congiunzione delle parole “cerca e produce”. Sembrerebbe che se cerca, allora trova oppure non trova, ma non che produce. Qui invece si scopre che “cerca e produce”. Certamente, non si tratta di una produzione nel senso ontologico. Si tratta piuttosto della “realizzazione” dell’idea della libertà che avviene nella persona e attraverso la persona; grazie alla persona (“autocoscienza”) l’idea produce gli effetti nel mondo reale e così assume un significato reale. In quanto una “libertà reale”, che agisce in un “mondo reale”, partecipa in ciò che “ideale”.

Ne dice di più *La fenomenologia dello spirito* di Hegel. L’opera che è stata dedicata interamente alla descrizione della storia della costituzione di autocoscienza della libertà. Nel tempo, la libertà nasceva ogni volta da una situazione storica, creata da un sistema del potere e dal livello della conoscenza in cui nasceva l’uomo. Si trattava non solo del potere politico, ma anche del

25 Cfr. M. Scheler, *Formalismo nell’etica*, cit., parte II (NdT).

26 Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, capitolo 2 (NdT).

27 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, cit., p. 38.

potere sulla natura, delle tradizioni generazionali, famigliari e nazionali. Ogni volta la libertà effettuava un “salto” verso l’abolizione” di questi condizionamenti la costituzione dei nuovi, nei quali si sentiva più “se stessa e da se stessa”. La libertà aveva bisogno di due “braccia”: di radicamento nel concreto e di riferimento all’ideale. Si presentava come una forma di superamento di ciò che è concreto dirigendosi verso un ideale possibile. La libertà “cercava e creava” la sua forma. Emergeva da un “terreno” che aveva bisogno di essere “fecondato”.

Una simile visione della libertà è presente in Jean Nabert. Seguendo la tradizione francese della “filosofia della riflessione”, Nabert si concentra sulle analisi della “fede (*croyance*) nella libertà”. La libertà reale è preceduta dalla fede nella libertà. Si può dire che siamo liberi di una libertà nella quale crediamo. «Diventando una storia di fede, l’esperienza interiore della libertà diventa anche una storia di idee attraverso le quali la fede rivela la categoria di libertà, evitando così la pura soggettività del sentimento. Ognuna di queste idee o categorie, serve da un centro di cristallizzazione della fede»²⁸. Non c’è la libertà lì dove il tempo drammatico significa la ripetizione di ciò che è già stato. La libertà è possibile soltanto grazie all’apertura all’ideale. L’apertura si basa sulla fede. La fede è una forma di appropriazione. Una persona si appropria della libertà per via della fede nella libertà e tramite la stessa fede si appropria della libertà. La libertà viene “fecondata” e “fatta nascere”. Insieme ad essa viene “fecondato” e “fatto nascere” il soggetto della libertà.

Così come un tratto caratteristico dell’asservimento è la partecipazione alla paura che permea l’intera coscienza, così un tratto caratteristico della libertà che nasce è l’atmosfera di generosità in cui avviene l’appropriazione di un nuovo campo di partecipazione. Ciò che è appropriabile, non deve, ma può, essere appropriato. L’uomo non deve essere veridico. Posso, ma non devo – è un nuovo spazio del dramma. È un “uomo nuovo”: un uomo che ha compiuto l’atto di “cancellazione” delle necessità di ieri, del “devo mentire” appartenente a ieri.

Sofferamoci ancora su Kierkegaard. Kierkegaard parla dello stato di malinconia, di uno stato che precede l’atto di scelta. La scelta stessa riguarda la disperazione. La situazione è seguente: l’uomo frena la nascita della disperazione e cade nella trappola della malinconia. Per uscire dalla trappola, bisogna scegliere la disperazione. Comunque, nell’atto della scelta della disperazione si nasconde qualcosa di particolare: un’elevazione al di sopra della

28 J. Nabert, *L’Expérience intérieure de la liberté: et autres essais de philosophie morale*, Presses universitaires de France, Paris 1994, p. 139 (la traduzione dalla traduzione in polacco di J. Tischner).

disperazione. Chi sceglie la disperazione, si rivela superiore alla disperazione. Leggiamo nel libro *Aut-aut*: «non si può assolutamente disperare senza volerlo; ma per disperare per davvero si deve per davvero volere la disperazione; ma quando la si vuole veramente, allora per davvero si è fuori dalla disperazione; quando veramente si ha scelto la disperazione, si ha scelto per davvero quello che la disperazione sceglie: si ha scelto sé stessi nel proprio valore eterno»²⁹. La libertà che ha intrapreso un gioco con la disperazione si è elevata al di sopra della disperazione e ha svelato l'uomo in quanto portatore di un valore assoluto. Sono un valore assoluto nel senso che non dipendo più da alcun valore esteriore. Se riesco a sfuggire alla disperazione, allora chi o che cosa possa minacciarmi? La libertà presuppone un valore, in breve: un nuovo modo d'esistenza del bene.

«Quando dunque scelgo in modo assoluto – scrive Kierkegaard – scelgo la disperazione, e nella disperazione scelgo l'assoluto poiché io stesso sono l'assoluto; io pongo l'assoluto e sono l'assoluto stesso; ma come perfettamente identico ad esso devo dire: io scelgo l'assoluto che sceglie me, io pongo l'assoluto che pone me; poiché sé non ricordo che quest'altra espressione è altrettanto assoluta, la mia categoria dello scegliere è falsa, perché è proprio l'identità di ambedue»³⁰. Kierkegaard crea i paradossi. Sviluppa il testo sul limite della comprensibilità. Confesso che al contempo capisco e non capisco. Non capisco, quando non so che cosa mi scelga, mentre scelgo ciò che assoluto. Inizio a capire, quando colloco il testo nell'orizzonte del bene. Allora, che cosa è la disperazione, se non un modo di vivere il male che mi tocca? Cos'è la “scelta assoluta” se non una scelta del bene? Una volta inserito nell'orizzonte del bene, il testo di Kierkegaard inizia a “sintonizzarsi” con i testi del Maestro Eckhart citati in precedenza.

Ancora una volta Kierkegaard: «Quello che scelgo non lo pongo, perché se non fosse posto non lo potrei scegliere; eppure, se non lo ponessi nell'atto della scelta, non sceglierei realmente. Esso è, poiché se non fosse, non lo potrei scegliere; non è, perché diventa solo in quanto lo scelgo: altrimenti la mia scelta sarebbe illusione»³¹. Per l'ultima volta richiamiamo il Maestro Eckhart: «la Bontà non è creata, né fatta, né generata: essa è bensì generatrice e genera l'uomo buono, il quale, in quanto tale, non è né prodotto, né creato, ma è generato, prole e figlio della Bontà»³².

29 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., p. 60.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 Maestro Eckhart, “Il libro della consolazione divina”, cit. p. 114.

Il riferimento a Kierkegaard richiede una spiegazione. Il punto di partenza delle nostre analisi è la situazione drammatica simile a quella di Cartesio: il gioco tra la veridicità e la menzogna. Invece per Kierkegaard il dramma cartesiano non è sufficientemente radicale: è un dramma dell'incertezza e della certezza, un dramma della mente intrecciata nell'incertezza. Il filosofo danese scrive: «... il dubbio [...] è l'espressione [...] del pensiero. [...] Il dubbio sta perciò nella differenza, la disperazione nell'assoluto»³³. Kierkegaard non vuole soffermarsi sulla superficie. Affronta la disperazione che invade l'intera persona. In Cartesio la persona del dramma raggiunge la dignità di una persona veridica, in Kierkegaard raggiunge la dignità assoluta. Ciò significa forse che leggendo i testi di Kierkegaard abbiamo deviato dalla strada che avevamo scelto?

Non credo. Il mio intento non è sostenere la tesi sulla libertà come un modo d'esistenza del bene usando i testi provenienti dagli altri contesti. Gli esempi e i testi che abbiamo citato servono solo come un aiuto didattico per chiarire, e non per dimostrare, la tesi che abbiamo proposto. Voglio soltanto dire che la libertà, come "forza di appropriazione", appropria la persona al bene e il bene alla persona. La veridicità è un bene. Si può dare anche gli altri esempi: giustizia, fedeltà, sacrificio. Kierkegaard parla del "valore assoluto". In un certo senso tutti i valori elencati sono "assoluti" e "assoluto" è anche il soggetto che li sceglie e li si appropria. "Assoluto" proviene da *absolvere* – "sciogliere". La libertà "scioglie" qualcosa e "lega" a qualcosa, "espropria" ed "appropria". Nel suo operato non è soggetta a nessuno. E se è soggetta, allora lo è solo perché vuole, e non perché deve. Essa non sente mai di essere il valore massimo, perché è sempre sospesa tra ciò che è concreto e ciò che è ideale. Nonostante tutto si sente "assoluta", perché "niente prevale su di essa".

Il passaggio dalla soggiogazione alla libertà comporta un particolare cambiamento delle esperienze. Scompaiono le sensazioni e le esperienze caratteristiche per lo stato di "soggiogamento" – come le esperienze di angoscia, melancolia, tristezza, mancanza della speranza o disperazione – e al loro posto appaiono gioia, sicurezza o speranza. La speranza svolge un ruolo particolare. La libertà è una forza che libera la speranza. Libera anche la gioia e il senso della dignità. Però com'è possibile il passaggio dalla disperazione alla speranza? Com'è possibile vincere la tristezza con la gioia? Com'è possibile vincere il disprezzo e liberare il senso della propria dignità? Se la libertà è una sorta di "innalzamento", allora com'è possibile un tale "innalzamento",

33 S. Kierkegaard, *Aut-Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, cit., p. 59 (NdT).

un “innalzamento” dallo stato di disperazione? Può un uomo compierlo da solo? Se potesse, allora probabilmente non sarebbe caduto. E se è caduto, allora non riesce ad alzarsi da solo. La libertà significa che l’uomo può. Però, la libertà viene anche dall’esterno.

Nell’incomprensione del passaggio dalla disperazione alla speranza si ancora l’esperienza della grazia. La libertà è una grazia che apre alla grazia.

“Indovinare” la libertà dai comportamenti umani, quindi diversamente da come si fa di solito, porta ad una domanda che riguarda direttamente l’essenza stessa del bene: può il bene non essere libero? No, il bene non può non essere libero. Il bene non può essere buono perché “deve” o per “necessità”. Chi è “buono perché deve”, non è affatto buono. Il bene, per essere il bene, deve “scegliere di essere il bene”. È così anche con il male: anch’esso per essere il male, deve scegliere di essere il male. Comunque, la parola “deve” non significa una necessità logica, ma drammatica. Dal concetto del bene non consegue la libertà in modo analitico, così come dal concetto del triangolo consegue la sua triangolarità. Per poter cogliere il drammatico “deve”, è necessario usare l’esempio della “scelta” della persona. La vita interiore della persona è un concreto riflesso del dramma del bene. La persona, l’uomo concreto, per essere buono, non può non scegliere di essere buono. La scelta del bene deve essere libera. La libertà esprime il bene e s’appropria del bene.

Un bene che non può non essere libero, non può neanche non essere consapevole di se stesso. Deve essere “riflessivo”. Deve sapere come e per chi essere buono. Sotto questo aspetto la metafora della luce mostra i suoi limiti: la luce non può non brillare, nemmeno il bene può, comunque è così perché esso sceglie di “non potere”. Il bene è *diffusivum sui* nel senso che “da se stesso vuole se stesso”. La sua autonomia consiste proprio in questo. L’autonomia è diversa dall’autoesistenza. Un ente autoesistente non ha bisogno di un altro ente per la sua esistenza; un ente autonomo non ha bisogno di un’altra bontà per la sua bontà, è buono con la sua stessa bontà.

Il bene che è libero non vuole togliere la libertà ad un’altra bontà; non può scegliere di non riconoscere la bontà dell’altro. La libertà è il modo d’essere sia della mia che della tua bontà.

E il male? Il male non è libero. È dipendente dall’odio per il bene.



Capitolo IX

L'origine divina della libertà, cioè «sia fatta la tua volontà»¹

Da dove provengono la libertà e la convinzione che non tutto esista nello stato di asservimento? Ovunque guardiamo, quasi dappertutto scopriamo l'asservimento: “la stessa causa, nelle stesse condizioni, porta alla stessa conseguenza”². Il mondo è connesso da milioni di collegamenti. Tutto ciò che esiste è circondato da una ragnatela del sistema. Sulla ragnatela appare l'uomo, però nel suo caso la stessa causa, nelle stesse condizioni, non porta agli stessi risultati. Nel campo di concentramento, dove quasi tutti cercavano di salvare la propria vita, c'è stato qualcuno che ha dato la propria vita per un altro³. Si può dire: era libero. Si può anche dire: no, perché l'ha determinato la sua fede. Indipendentemente da come sono andate le cose, si tratta sempre di libertà. Da dove viene la libertà nel nostro mondo? Di dov'è questa parola? A chi e quando è venuta in mente l'idea della libertà? È possibile che su questa terra è stata inventata da qualcuno di questa terra? Eugen Rosen-

1 *Mt 6, 10* (NdT).

2 Il riferimento a I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, regola II; NdT).

3 Il riferimento probabilmente al padre Kolbe; cfr. J. Tischner, “Quel è la mia filosofia”, in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 21–25 (NdT).

stock-Huessy disse che “le cose sono le metafore cadute dal cielo sulla terra”⁴. Non è così soprattutto nel caso della libertà?

Non conosciamo la genealogia dell’idea della libertà. Non ne domandiamo nemmeno. Conduciamo i dibattiti con gli avversari della libertà, però non ci rivolgiamo agli inizi. Penso che vi sia una mancanza, un segno dell’angustia dei nostri orizzonti di pensiero. Per uscire da una tale mancanza, propongo di riflettere sul più profondo senso della domanda: “da dov’è la libertà?” e contagiarsi d’inquietudine che essa contiene. Infatti, le domande nascono dall’inquietudine. Alla fine, se tutto fosse un assoggettamento, non sarebbe poi “così male”. O forse sarebbe molto meglio? La coscienza della libertà non è forse una figlia del peccato? Senza la libertà non esisterebbe il peccato. Quindi, non potrebbe essere così che tutto sia un assoggettamento? Gli animali non hanno la coscienza della libertà, eppure vivono. E l’uomo? Che dire dell’uomo?

Con la nostra domanda bisognerebbe rivolgersi soprattutto ai teologi. I teologi sono coloro che tentano di guardare il mondo attraverso gli occhi di Dio. Cosa fanno dell’origine della libertà? L’idea della libertà proviene da Dio? O forse dal demonio? L’uomo è creato all’immagine e somiglianza di Dio⁵ e il Dio è la Santissima Trinità. Il Dio Unico nella Trinità è libero? Dunque, non si tratta soltanto della libertà di Dio nei confronti del creato, ma anche della libertà interiore del Padre nei confronti del Figlio e del Figlio e del Padre nei confronti dello Spirito Santo. Se Dio davvero fosse libero, non solo esternamente, ma anche interiormente, allora l’origine della libertà umana sarebbe in parte chiarito. Dio, creando l’uomo alla “sua immagine”, doveva dargli qualcosa della sua libertà. Allora si potrebbe dire che la libertà dell’uomo “rispecchia” la libertà di Dio, che è un “elemento divino” nell’uomo. Ma è possibile che Dio sia libero non soltanto esternamente ma anche interiormente – il Padre libero nei confronti del Figlio, il Figlio nei confronti del Padre, e similmente lo Spirito Santo nei confronti del Figlio e del Padre, il Padre e il Figlio nei confronti dello Spirito Santo? Un’idea del genere non frantuma la nostra idea di un’assoluta unità di Dio?

Ho davanti a me tre importanti opere della teologia contemporanea. La prima è di Gisbert Greshake ed è dedicata alla teologia trinitaria ed è intitolata *Der dreiende Gott* (1997)⁶. A fianco c’è il libro di Martin Bieler *Freiheit*

4 «Non ci sono cose, soltanto delle cadenti dal cielo metafore, fatte cadere sulla terra» in E. Rosenstock-Huessy, *Zurück in das Wagnis der Sprache: ein aufzufindender Papyrus*, K. Vogt, Berlin 1957, p. 46; NdT.

5 Cfr. *Gen* 1, 26 (NdT).

6 G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000 (NdT).

als Gabe (1991). E poi i numerosi volumi di *Theologik e Theodramatik* – l'*opus magnum* di Hans Urs von Balthasar, uno dei più importanti teologi dei nostri tempi. Tutte queste opere unisce il desiderio di conciliare la tradizionale teologia della Santissima Trinità con il pensiero contemporaneo. Suscita l'ammirazione non solo l'erudizione teologica degli autori, ma anche la loro erudizione filosofica. A questa si associa una straordinaria capacità di far emergere ciò che è essenziale per la questione. Richiama l'attenzione principalmente la semplicità dell'idea fondamentale: l'idea di Dio che è libero non solo "interiormente", ma soprattutto "esternamente".

Il cammino sulla spirale

Lo sviluppo del pensiero sul Dio Unico nella Trinità assomiglia all'immagine di una spirale. Dalla comprensione dell'uomo si passa alla comprensione di Dio e dalla comprensione di Dio alla comprensione dell'uomo. Non si sa però che cosa viene prima: «dal punto di vista della storia del pensiero la fede nel Dio unitrino ha reso possibile la visione della struttura personale ed interpersonale dell'essere-uomo», scrive Greshake⁷. Oggi questa visione – continua l'autore – frutta più nella filosofia, nell'antropologia o sociologia. Come vediamo, la teologia si è immersa nel mistero dell'uomo. Forse si tratta solo di un piccolo frammento della storia del pensiero, dopo il quale – armati di un nuovo sapere sull'uomo – domanderemo di nuovo di Dio? Sia le opere degli autori sopra menzionati, dedicate al mistero della Santissima Trinità, sia i numerosi studi su cui si basano, non sono un preannuncio del cambiamento nell'orientamento spirituale del nostro mondo? Se fosse così, significherebbe che la spirale si dirige verso un punto opposto e che dopo le avventure con la comprensione e l'incomprensione dell'uomo, vogliamo di nuovo comprendere Dio.

Parlando dell'uomo, usiamo un triplice linguaggio, un simile linguaggio usiamo anche quando parliamo di Dio. All'inizio usiamo il linguaggio ontologico che racconta che "qualcosa" esiste e "come" quel qualcosa esiste. Poi il linguaggio dell'area della teoria della coscienza, con l'aiuto del quale cerchiamo di descrivere ciò che "qualcuno" sa, ciò che sente, ciò che ama e ciò che odia. E infine il linguaggio agatologico che cerca di raccontare il mistero del bene e del male. Ognuno di questi linguaggi possiede almeno una parola,

7 G. Greshake, *Il Dio unitrino*, cit., pp. 191–192.

con l'aiuto della quale vuole cogliere il "nocciolo della sua questione". Il linguaggio ontologico dice che Dio è la più grande perfezione dell'essere, invece l'uomo è un'imperfezione dell'essere. Il linguaggio della coscienza dice che Dio è l'Amore, e che l'uomo un miscuglio dell'amore e dell'odio. Il linguaggio agatologico dice che Dio è il Bene, intanto l'uomo è un essere tendente al male. Il triplice linguaggio del parlare di Dio è immerso nella suddetta spirale. Le parole scorrono lungo la spirale su e giù, giù e su. Il loro movimento non è comunque scorrevole. Ogni parola portata dalla terra al cielo deve essere sottoposta ai dolorosi trattamenti, che consistono in una parziale negazione del suo significato. Dio è l'Amore, però in un altro senso rispetto all'amore umano. Dio è il Padre, però diversamente da tutti i padri terreni. Giovanni è un figlio, però diversamente da come il Figlio di Dio è il Figlio del Padre. Nel parlare storico di Dio si sente il rumore delle parole spezzate e nuovamente ricomposte.

Nel pensiero contemporaneo sull'uomo si sente un rumore simile. Deriva da una irrisolta disputa sul "primato del linguaggio". Che linguaggio è in grado di esprimere al meglio il mistero dell'uomo – il linguaggio che descrive la sua ontologia, il linguaggio che descrive la sua coscienza, o il linguaggio che tocca il bene e il male che abitano nell'uomo? Il linguaggio accompagna il pensiero. Le domande riguardanti il linguaggio sono le domande che riguardano il pensare. L'ambiguità del linguaggio fa sì che il triplice linguaggio frantumi l'immagine dell'uomo. Non è facile rimettere insieme ciò, che è stato rotto. Un'immagine infranta diventa la manifestazione del pensiero sulla "morte dell'uomo".

Ognuno che entra nel mondo del pensiero teologico, incontra anche un altro momento, che distingue quel pensiero dal pensiero filosofico: un fondamentale atteggiamento di gratitudine alla vita, inteso come un elemento della teologia. La gratitudine è qualcosa di più dell'ammirazione. L'ammirazione è una risposta spontanea dell'uomo alla bellezza del mondo che lo circonda. L'ammirazione ha creato la metafisica greca. La gratitudine si basa sulla consapevolezza del dono: tutto è un dono di Dio. L'esistenza del mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo sono dei doni, la libertà dell'uomo è un dono. Il pensiero teologico, almeno quello con il quale abbiamo a che fare, è un "pensare secondo i valori"⁸. Il mondo dei valori è dato mediante l'esperienza di fede. La fede scopre Dio in quanto il Creatore del mondo e dell'uomo. La fede semina nell'anima la gratitudine. Il pensiero, che "cerca la comprensione", segue le intuizioni fondamentali della fede. Non significa che la

8 Il titolo di uno dei saggi di J. Tischner in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 27-44 (NdT).

gratitudine non sia esposta a nessuna prova. Ogni incontro con il male mette in dubbio la gratitudine. Il fatto è che la gratitudine alla fine esce vittoriosa da tutte le prove alle quali viene messa. Ciò riguarda anche, o soprattutto, la libertà. Anch'essa viene accolta con la gratitudine. La gratitudine non svanisce nonostante il peccato in cui partecipa la libertà. Il pensiero teologico dall'inizio si trova agli antipodi del pensiero di Jean Paul Sartre, per il quale la libertà comporta la "condanna alla libertà".

Il mio intento è comprendere l'"origine" della libertà" in base al pensiero teologico. Omettere questo aspetto della questione nella "controversia sull'esistenza dell'uomo" sarebbe una mancanza imperdonabile. Non conosciamo forse le teorie secondo le quali non è stato nessun altro, se non proprio Dio, ad "uccidere l'uomo", uccidendo in lui la libertà? Ne ho parlato un po', quando ho toccato la questione della grazia. Adesso torno al problema da una prospettiva leggermente diversa, in termini della domanda sulla libertà.

A margine di questo fondamentale problema, potremo seguire, almeno in piccola parte, il corso della "guerra santa dei tre linguaggi" all'interno della teologia della Santissima Trinità, di una guerra per il diritto di pronunciare la "principale parola" sulla "natura di Dio". Naturalmente la "parola principale" sarà una parola umana, formata attraverso il cammino "lungo una spirale". Non può trattarsi di una parola definitiva. C'è sempre il bisogno di correggere le parole. Si può aspettare solo lo schizzo della strada che porta nella direzione dello scrigno di tali parole.

La parola nell'orizzonte d'incarnazione

Il pensiero teologico sulla libertà si radica in un concreto "spazio" fondamentale che, per così dire, determina in anticipo sia il senso elementare del concetto della libertà sia le direzioni del pensiero dedicato alla libertà. La libertà dell'uomo, una libertà finita, è inconcepibile come la libertà solitaria di una "monade senza le finestre". La forma concreta della libertà emerge dal rapporto ad un'altra libertà finita e alla Libertà Infinita. Abbiamo quindi una relazione "triangolare": io – tu – Egli, ossia io – Egli – tu. Il vertice del "triangolo" tocca l'eternità, invece la base è immersa nel tempo. Una libertà concreta "si sveglia" e "matura" nel tempo. La sua maturazione è il frutto di un drammatico "gioco" tra la libertà dell'Altro: tra quella finita e quella Infinita.

9 Cfr. J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 539 (NdT).

Un'altra caratteristica significativa della teologia della libertà è il suo legame con il bene. Fin dall'inizio, la libertà è più di una "forma" dell'azione e qualcosa di diverso da una "forza", grazia alla quale l'uomo è in grado di opporsi alle altre forze che lo governano. Se i teologi si rendono sempre conto della profondità di questo concetto è un'altra questione. Ho l'impressione che non lo notino e spesso cercano di trasferire nel proprio dominio le idee filosofiche, formali ed ontologiche, nelle quali l'immagine della libertà è decisamente impoverita. Balthasar segue fedelmente una stretta via che unisce l'idea del bene con l'idea dell'essere, l'ontologia con l'agatologia. A tal proposito, fa riferimento ad una ben nota concezione di san Tommaso, le cui radici si trovano nell'agostinismo, secondo il quale la libertà per la sua "natura" mira al bene¹⁰, quindi un uomo che commette il male, lo commette solo perché gli sembra che si tratti di un bene. Il Dio che occupa il vertice del drammatico triangolo della libertà, per Balthasar non è né il "pensiero del pensiero", né il "volere del volere" e nemmeno l'"essere come essere", ma prima di tutto il Bene.

La libertà finita si sveglia e matura grazie alla mediazione della Libertà Infinita. Affinché una tale "mediazione" della libertà finita da parte della Libertà Infinita sia possibile, all'interno della libertà finita deve apparire un'apertura all'Infinito, un "momento dell'Infinito". La libertà finita non può essere ermeticamente chiusa all'eco dell'Infinito. Del momento dell'Infinito, presente nell'interno della libertà finita, Balthasar scrive: «chiamiamolo indifferenza verso tutti i beni terreni o desiderio assoluto dell'irraggiungibile»¹¹. Abbiamo dunque: l'indifferenza e il desiderio, il desiderio e l'indifferenza. Difficile dire cosa è primo. L'indifferenza suscita il desiderio e il desiderio suscita l'indifferenza. Peccato che in Balthasar in questo punto non ci siano le tracce dell'influenza del pensiero di Lévinas. Viene voglia di ricordare la concezione lévinasiana del "desiderio", inteso proprio come un "desiderio assoluto". Il "desiderio" non è una "concupiscenza", esso nasce e matura soltanto in coloro che hanno esaudito le loro concupiscenze. Dal punto di vista delle concupiscenze, è un lusso superfluo. Il "desiderio" mira verso ciò che è Infinito. Comunque, nonostante la mancanza di riferimento a Lévinas, dalla concezione di Balthasar emerge una simile visione dell'uomo: ciò che costituisce il "nucleo" dell'umanità, non è né la ragione, né la volontà, bensì "l'indifferenza e il desiderio assoluto" – due prodromi della liberazione.

10 Cfr. sezione 2 del terzo libro della *Summa contra Gentiles* di San Tommaso d'Aquino: *Quod omne agens agit propter bonum* (NdT).

11 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 192.

Seguendo sempre la strada aperta da Balthasar, chiediamo come sarebbe la libertà umana se — supponendo che nell'uomo esista un assoluto desiderio di ciò che è "inarrivabile" — non gli fosse dato l'incontro con la Libertà Infinita. Ci sono due possibilità: o il supplizio di Tantalo o il soffocamento della libertà sotto il peso della finitezza. La figura di Tantalo è un simbolo del desiderio inesaudito: affamato e bruciato dal sole, allunga la mano per prendere il cibo e l'acqua che vede davanti a sé, però il cibo e l'acqua indietreggiano davanti a lui; la libertà di Tantalo è una libertà spaccata dentro: non le è concesso di volere ciò che vuole. La libertà "soffocata" è la libertà data alla schiavitù della concupiscenza; l'estremo atto della libertà è l'atto della rinuncia alla libertà, sebbene l'atto stesso della rinuncia non è altro che la conferma della libertà. Mentre la prima libertà nel supplizio sostiene se stessa, la seconda vorrebbe "liberarsi" da se stessa. Su tutti e due grava la maledizione di essere sprecata. La libertà finita senza l'incontro con la Libertà Infinita deperisce. Però l'incontro con la Libertà Infinita è possibile soltanto nel cristianesimo. A dire il vero, anche Plotino parla del Bene e della sua libertà, però quel Bene resta rinchiuso in sé, felice di se stesso, sollevato al di sopra di tutto ciò che è impuro, anche sopra il vertice del drammatico triangolo della libertà. Grazie al fatto che soltanto nel cristianesimo è possibile un incontro mediatore tra la libertà finita e Infinita, il cristianesimo ha svolto un ruolo molto importante nella storia della libertà umana.

Il "luogo classico" dove avviene l'incontro della libertà finita e Infinita è la figura di Gesù Cristo. L'incontro compiuto in Cristo e la reciproca penetrazione della divinità e dell'umanità costituiscono il culmine della storia della salvezza. Determinano anche la direzione delle ulteriori riflessioni di Balthasar sulla libertà. Balthasar cita le parole di Massimo Confessore: «Dio e uomo sono a sé l'un l'altro modelli (*paradeigmata*): Dio per amore dell'uomo si umanizza tanto, quanto l'uomo, reso a tanto capace dall'amore divino, si divinizza; e l'uomo viene rapito da Dio nello spirito verso l'inconcepibile tanto quanto l'uomo ha reso visibile con il suo giusto agire il Dio essenzialmente invisibile»¹². Le ricerche dell'essenza della libertà seguiranno le tracce dell'"umanizzazione di Dio e della divinizzazione dell'uomo". Naturalmente, la via principale porterà verso la cristologia. Comunque sarà la cristologia in un senso molto ampio, che include non solo la parola sul Figlio, che venne per "adempiere la volontà del Padre"¹³, ma anche la parola sulla storia delle anime di coloro che seguirono le orme del Figlio.

¹² Ivi, p. 194.

¹³ Il riferimento a *Gv* 6, 38 (NdT).

Considerando il delineato orizzonte della riflessione sulla libertà, analizziamo ora come si presenta la “definizione” fondamentale della libertà in Balthasar. Il punto è che essa deve abbracciare sia la libertà di Dio sia la libertà dell’uomo, e inoltre deve essere aperta all’umanizzazione e alla divinizzazione. Sappiamo che esistono tante concezioni della libertà. In ognuna l’accento cade sulle esperienze diverse: sulla scelta, sulla potenza o sulla comprensione. Che cosa viene messo in primo piano da Balthasar? Abbiamo parlato del primato della dimensione del bene; la libertà è un “evento” agatologico. Comunque, non è ancora tutto.

I tre momenti sembrano importanti: la gratitudine, il possesso e la generosità. La gratitudine è legata al modo di accogliere la libertà, quindi si riferisce esclusivamente all’uomo, gli altri due momenti riguardano l’uomo e – considerando la spirale di comprensione – anche Dio.

Nel caso di un cristiano, il giusto modo di vivere la libertà è la gratitudine. Come avevo già accennato, la libertà non è un supplizio dell’uomo e la sua “condanna”, è una “grazia”, una “grazia liberatoria” e una possibilità di divinizzazione. La gratitudine è possibile là, dov’è presente la coscienza di essere entrato in possesso di un “tesoro” che può essere smarrito oppure può essere anche moltiplicato¹⁴. Questo tesoro crea la speranza per i nuovi tesori. Un dono è la base per gli altri doni. Dove c’è la libertà, c’è la speranza. La speranza di cosa? Quale speranza? La speranza della divinizzazione. Siccome Dio si è “umanizzato”, davanti all’uomo si è aperta la via della “divinizzazione”. Camminare su questa via consiste nella reciprocità della libertà. Dio sceglie e chiama, l’uomo sceglie Colui che l’ha scelto, e in questo modo risponde alla chiamata. In un tale “scambio” della libertà, l’uomo non scompare? Non si scioglie in Dio come una goccia nel mare? Torneremo a questo problema più avanti.

Nelle successive descrizioni della libertà appare la parola *Selbstbesitz* – “autopossesso”: *Alle Freiheit als Selbstbesitz erscheinen lasst* («Ogni libertà [appare] come l’autopossesso»)¹⁵. “Possedere” vuol dire “avere”. Rimaniamo comunque con la parola “avere”, che suona nel modo meno possessivo.

Innanzitutto notiamo che una definizione simile viene proposta da Bergson: “essere liberi significa riprendere possesso di sé”¹⁶. Sappiamo che la parola “avere – possedere” descrive il legame della coscienza con ciò che è buo-

¹⁴ Un probabile riferimento a *Mt* 25, 14–30 (NdT).

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. 4, cit., p. 131 (J. Tischner cita la frase in tedesco secondo H. U. von Balthasar, *Teodrammatik*, III, *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1989, p. 129).

¹⁶ H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, cit., p. 147; cfr. anche J. Tischner, “L’ethos della libertà”, in J. Tischner, *Il pensiero e i valori*, cit., pp. 232–235.

no. Ho soprattutto ciò che “percepisco” come buono. E allora sono ciò che ho. *Selbstbesitz* indica un paradosso: sono ciò che ho, perché ciò che ho è buono. Su questo fondamentale livello di vivere sé stesso, non è così che per avere bisogna essere, ma che per essere bisogna avere – avere sé stesso. La libertà va oltre le regole dell’ontologia mirando verso l’agatologia. Sono me stesso, quando ho me stesso. Quando ho me stesso, sono libero. Non sono libero, quando perdo me stesso. La *Seità* è un “avere”. Nella persona l’“avere” è più fondamentale dell’essere. La *Seità* matura, “maturando nell’avere”.

Significherebbe che la *Seità* come tale non esiste? Che non è un essere? Non si tratta di questo. Il punto è che la *Seità* è guidata dalle regole diverse da quelle dell’essere. L’essere della *Seità* è sottoposto ad una “potenza” che non proviene dal “campo dell’essere”. Per comprendere la *Seità*, si deve ricorrere al dramma in cui la *Seità* partecipa. Nel caso dell’essere che è la *Seità*, la comprensione dell’essere avviene in base alle categorie diverse dalle categorie dell’essere. Sono proprio queste le categorie che indica la parola “avere”.

Di solito diciamo che la libertà significa una possibilità di scelta. Indubbiamente è così nel caso dell’uomo. Ma è così anche per il Dio? Dio “sceglie” così come uomo? Diciamo che Dio ha “scelto Abramo”. Possiamo anche dire che “il Padre ha scelto il Figlio”? Qualcosa ce lo impedisce. Non riusciamo a vedere una risposta chiara. Da una parte sappiamo che la “libertà sceglie”, dall’altra che la scelta comporta l’esitazione, l’ignoranza e il rischio. Comunque, nelle analisi della libertà condotte da Balthasar, il momento della scelta è spostato al secondo piano, in primo piano si trova il momento dell’appropriazione. La libertà permette di appropriarsi, ovvero fare in modo che ciò che prima non era *mio*, ora sia *mio*. L’appropriazione dà il senso alla scelta. Infatti, perché si dovrebbe scegliere se alla scelta non dovesse seguire l’appropriazione? Scegliamo proprio perché possiamo appropriarci: ci appropriamo di qualcosa e ci facciamo appropriare da qualcosa. L’appropriazione è sempre reciproca.

Passiamo al terzo momento: alla magnanimità.

Avevo detto che Balthasar si riferisce alla visione agostiniano-tomista della libertà intesa come un’apertura a ciò che è buono: l’uomo, anche quando compie il male, lo fa perché esso gli sembra qualcosa di buono; all’inizio del male c’è un’illusione del bene. Nel commento di Balthasar un momento sembra particolarmente prezioso: il momento che solitamente sfugge all’attenzione dei commentatori. Leggiamo:

“ «certo è che la libertà finita come apertura ad ogni esistente può tendere a qualcosa (sia pure il male) unicamente dal punto di vista del bene (del valore), ma è egualmente certo che la conoscenza del bene in quanto bene (*bonum honestum*) toglie a questo tendere l'aspetto del puro interesse, così che l'aspetto dell'indifferenza, mediante cui chi vuole nell'apertura della luce dell'essere ha già oltrepassato tutti gli oggetti finiti, *svela in sé un'altra più profonda indifferenza, in cui chi vuole può lasciar essere in se stesso il bene, sia finito che infinito, a causa della pura sua bontà, senza desiderio in vista del proprio io*»¹⁷.

Il correlato della libertà è la gratuità, o meglio: la generosità. La libertà non solo differenzia il mondo in base alle preferenze, ma dà origine alla generosità nell'anima dell'uomo. La libertà raggiunge la sua verità più profonda proprio nella generosità. Questa affermazione ha un significato fondamentale per le analisi della natura della libertà.

Nel mondo della libertà appaiono davanti a me gli oggetti e gli uomini – più precisamente: ciò che è diverso. La libertà matura grazie agli altri e con gli altri. Ci apriamo al mondo dell'altro attraverso il prisma del bene. Comunque, com'è possibile che in un certo punto l'aspirazione che porta verso qualcosa o verso qualcuno, cambia completamente il suo senso e invece di “impadronirsi” dell'altro, il che alla fine è il traguardo della maggior parte delle aspirazioni, “lascia l'altro essere”?¹⁸ Nel fondo dell'aspirare a qualcosa o qualcuno avviene un cambiamento sorprendente. L'uomo che desidera una donna, all'improvviso si ferma davanti a lei e ... “le permette di essere”. I genitori che crescono un figlio, vorrebbero “averlo” soltanto per sé, però all'improvviso scoprono che bisogna “permettergli di essere”. Colui che è spinto dal desiderio, ferma la sua corsa e si ferma bloccato davanti ad un muro, e solo lì, come sullo schermo, vede la verità della propria libertà. *Selbsbesitz* diventa più profondo e cambia il significato. Anche l'altro ha il diritto al *Selbsbesitz*. Sono libero, riconoscendo la libertà dell'altro. Un appropriato possesso di se stesso è possibile soltanto quando si rinuncia all'aspirazione di possedere un altro. Il possesso di se stesso, permette all'altro di essere. Permettendo all'altro di essere, sperimentiamo il bene della nostra libertà e in questa esperienza “abbiamo noi stessi” ancora di più. Su questo si basa

¹⁷ H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 192 (il corsivo è di Balthasar).

¹⁸ Altri riferimenti al “lasciar essere” nell'accezione di Balthasar cfr. H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 5, cit., pp. 73–78; per il riferimento filosofico cfr. G. Marcel, *Homo viator*, cit., p. 50. Cfr. anche G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Vol. 1, *Riflessione e mistero*, Borla, Torino 1970, pp. 82–83 e G. Marcel, *Giornale metafisico*, Edizioni Abete, Roma 1966, p. 70 (NdT).

l'idea della generosità. È solo nella generosità che l'uomo diventa se stesso e la libertà diventa libertà. E da essa può nascere una vera gratitudine.

In questo momento delle nostre riflessioni, appare la possibilità di far luce sull'origine dell'"illusione del bene", che dovrebbe giustificare il "male compiuto" da un uomo che "vuole il bene". Da dove viene una tale illusione? Quale forza la porta in esistenza? Perché serve all'uomo? Sembra che provenga da un desiderio di cui l'uomo non è del tutto consapevole, ma che comunque penetra nelle sue profondità. Nell'illusione, per colui che desidera il desiderio assume il significato di un sogno. Qualcuno può vederlo come una caduta, un segno della non-verità, della menzogna. Tuttavia, già la sola possibilità di una tale illusione, dimostra che l'uomo nel suo profondo è molto più di un semplice insieme dei desideri. Colui che nel suo interesse crede che il suo *bonum utile* sia in realtà il suo *bonum honestum*, rende con la sua non-verità omaggio alla verità sul "cuore" che mira oltre la sfera della "concupiscenza della carne e della superbia della vita"¹⁹. È così da dietro di un'illusione elaborata da una coscienza caduta, emerge la dimensione drammatica della persona, la dimensione della quale scrisse sant'Agostino all'inizio delle *Confessioni*: «tu ci hai creati per te e inquieto è il nostro cuore fintantoché non trovi riposo in te»²⁰.

Senza presupporre che un'"apertura", un "cuore inquieto", una "nostalgia assoluta" e un "desiderio" siano presenti nel profondo della libertà finita, non si può parlare di ciò che ha portato la rivelazione: della divinizzazione dell'uomo e dell'umanizzazione di Dio.

La libertà in Dio

Passiamo alla domanda sulla Libertà Infinita. Ripetiamo la nostra domanda: la Libertà Infinita – la libertà di Dio – è una libertà nei confronti delle creature del mondo, oppure è una libertà reciproca delle Persone Divine tra di Loro?

Il fatto che il Creatore è libero nei confronti del mondo creato, non suscita le particolari obiezioni. Invece ha sollevato le riserve la tesi opposta, che qualche creatura – uomo – può essere libera nei confronti di Dio. Il vero problema sono invece le relazioni interpersonali nell'intimità della Santissima Trinità.

¹⁹ Cfr. 1 Gv 2, 16 (NdT).

²⁰ Sant'Agostino, *Le confessioni*, I.1, cit., p. 19 (NdT).

Il Dio Padre è “libero” nei confronti del Figlio, e il Figlio nei confronti del Padre? Lo stesso vale per la loro relazione con lo Spirito Santo e per la “libertà” dello Spirito Santo nella relazione con il Padre e con il Figlio. La relazione tra il Padre e il Figlio è stata chiamata “generazione”. La relazione dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio: “processione”. Si tratta delle relazioni “libere”? O piuttosto “necessarie”? Se non sono libere, ma necessarie, allora ritorna la domanda sull’origine della libertà. Da dove viene la libertà umana, se Dio nella sua “vita interiore” è determinato dalla necessità? In che cosa consiste la somiglianza tra uomo e Dio, se Dio nel suo profondo è determinato, invece l’uomo – soprattutto nel suo profondo – non lo è? D’altro canto è piuttosto difficile immaginare che il Dio Padre possa “non avere” il Figlio, e che il Padre e il Figlio possano “non avere” lo Spirito Santo.

Ho fatto notare il percorso “tra l’ontologia e l’agatologia” che seguono le analisi di Balthasar. Il rispetto per l’ontologia è il rispetto per il pensiero di san Tommaso. Il rispetto per l’agatologia è un’espressione di rispetto per la tradizione pre-tomista, nella quale un ruolo importante hanno avuto le influenze di Platone e soprattutto di Plotino. Non vorrei in nessun modo contestare il duplice rispetto di Balthasar, comunque che mi sia permesso, in un piccolo commento, deviare un po’ dalla strada conosciuta ed immergermi, a mia responsabilità, negli arcani dell’agatologia. I testi dedicati al mistero della Santissima Trinità lo incoraggiano direttamente. La domanda è seguente: che significato può avere per la concezione della libertà della Santissima Trinità il presupposto che Dio è il Bene assoluto?

Torniamo prima alla storia. Greshake mette in risalto il cambiamento dell’approccio al mistero di Dio che avviene nella teologia contemporanea. Riferendosi alla tradizione precedente, afferma che ci sono due possibili approcci a questo mistero. Il primo, in particolare quello di sant’Agostino, inizia dal pensiero sull’unità di Dio e lo difende dalle tentazioni che vi entrano sia sotto la forma di “subordinazione” delle due Persone ad una Persona, sia sotto la forma della “modalità”, secondo la quale le Persone sono solo i “modi” della manifestazione di un Dio unico. Questo approccio con le radici – delle quali tra parentesi possiamo dire – che si trovano profondamente nelle questioni filosofiche, presuppone che Dio sia “uno e unico” e che bisogna difendere la Sua immagine dalle distorsioni del politeismo. L’espressione della difesa è una determinata concezione delle Persone, in cui il ruolo cruciale svolge la nozione ontologico-formale della “relazione sussistente”. La “relazione sussistente” è un “minimo ontologico” richiesto alla personalizzazione. Un tale minimo non influisce in modo fondamentale sull’immagine dell’esse-

re infinitamente perfetto, e non conduce alla teoria della “divinità trina”. Tuttavia esiste anche un altro approccio, che inizia con una riflessione sulla Rivelazione, dove troviamo le descrizioni dei modi di agire delle tre Persone nel mondo. Le Persone sono chiaramente diverse, però dietro il loro agire si può scoprire la presenza di un Dio Uno. Mentre il primo approccio inizia con l’unità e vuole conciliarla con la trinità, il secondo inizia con la trinità e domanda dell’unità.

Il secondo approccio risulta essere più vicino a Greshake. Come i suoi patroni vengono indicati Riccardo di san Vittore e san Bonaventura. Tra le sue ispirazioni è presente anche la filosofia contemporanea del dialogo. In quest’approccio, il Dio Uno e Trino diventa un “Assoluto dialogico”. In una direzione simile si dirige il pensiero di Balthasar, uno degli autori più citati da Greshake e da Bieler. Greshake dice: «Dio è l’unità suprema della quale non se ne può pensare una maggiore, anche le distinzioni personali sono tali che non se ne possono pensare maggiori»²¹. Grazie all’unità e alla differenziazione interiore di Dio, si può parlare non solo di una libertà esteriore, ma anche della libertà interiore di Dio.

In passato, probabilmente san Bonaventura parlava della libertà di Dio in modo più chiaro. Descrivendo l’origine delle Persone nella Santissima Trinità, proponeva di evidenziare un’importante differenza tra la relazione reciproca tra il Padre e il Figlio e la relazione del Padre e del Figlio con lo Spirito Santo. Il Figlio è “generato” dal Padre *per modum naturae*, invece lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio *per modum libertatis*. Il Padre, che conosce se stesso, per così dire nel modo “naturale”, genera la consustanziale Parola su se stesso. Con lo Spirito Santo non è così. Domandiamo: perché lo Spirito Santo? Da dove proviene lo Spirito Santo? La Sua provenienza rimane incomprensibile. San Bonaventura proponeva: *libertas* – lo Spirito è la manifestazione della libertà del Padre e del Figlio, è simile ad un figlio nella famiglia umana. Dopotutto in famiglia il figlio è anche un frutto della libertà. La più appropriata immagine di Dio non è più, come era in sant’Agostino, una struttura interiore della persona, ma una comunità familiare. I teologi mettono in dubbio le caratteristiche concettuali della differenza proposta da san Bonaventura non perché bisogna riconoscere la necessità delle “processioni”, ma perché occorre riconoscere che anche nella generazione del Figlio da parte del Padre è presente un momento della libertà²².

21 G. Greshake, *Il Dio unitrino*, cit., p. 123.

22 M. Bieler, *Freiheit als Gabe: ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1991, p. 220.

Per capire com'è possibile la libertà tra le singole Persone della Santissima Trinità, si deve prima cogliere il senso della nozione "altro", usata per la descrizione di ciascuna delle Persone. Il Figlio è diverso per il Padre, il Padre per il Figlio, lo Spirito Santo per il Padre e per il Figlio. Non si può nemmeno dimenticare del concetto della libertà come il "possesso di se stesso": l'altro è libero quando possiede se stesso. Cosa significa l'"altro"?

Come avevo già detto, purtroppo il termine polacco "inny" (altro) non rende tutta la particolarità dell'*alter* latino, dell'*autre* francese o del *Andere* tedesco²³. La parola polacca "inny" riguarda sia le cose che le persone. In polacco diciamo: "inne drzewo" (un altro albero), e anche: "inne dziecko" (un altro bambino) e "inny człowiek" (un altro uomo). Dobbiamo cambiare il significato del polacco "inny" affinché la sua intenzione si riferisca esclusivamente all'uomo, ossia alla *persona*. Dunque, vediamo che la questione richiede gli ulteriori chiarimenti. Il campo più appropriato dell'uso della parola "inny" sono le somiglianze e le differenze famigliari. Il padre osserva il comportamento del figlio e con lo stupore scopre in lui... se stesso. D'altra parte però, in tutta questa somiglianza, in ogni momento, si manifesta una particolare "differenza". Il figlio è me, però un me diverso; io sono il figlio, ma un figlio completamente diverso. Non si tratta solo dell'aspetto esteriore, del modo di fare o del carattere. Si tratta anche della nostra interiorità, della nostra sensibilità al mondo e persino di ciò che a volte viene chiamato la "sorte della vita". La sorte del figlio è in qualche modo determinata dalla sorte del padre e vice versa. L'"altro" è la differenza e la somiglianza del dramma, è l'eredità e la speranza, è infine anche la somiglianza e la differenza nel modo di confrontarsi con il male. In Emmanuel Lévinas incontriamo l'altro grazie all'"epifania del volto"²⁴. Significa che l'altro ci introduce nel cuore dell'agatologia.

Camminando lungo la nostra spirale, proviamo a trasferire l'"altro" all'interno della Santissima Trinità. Il Figlio è diverso, il Padre è diverso e anche lo Spirito Santo è diverso, eppure sia il Padre, sia il Figlio, sia lo Spirito Santo sono ugualmente il Dio. Ci troviamo davanti ad un paradosso: un'infinita differenza e un'infinita identità. La diversità infinita s'intreccia con l'identità infinita. Come scrive Balthasar: «i modi d'essere ipostatici formano l'uno rispetto all'altro l'opposizione massima pensabile (sono perciò a vicenda irraggiungibili) affinché sia possibile la loro compenetrazione massima pensa-

23 Seppur lo stesso vale per l'italiano "altro", si è preferito restare con un esempio tratto dal polacco in quanto già richiamato in precedenza in un contesto simile (NdT).

24 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 204 (NdT).

bile»²⁵. Ricordiamo che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo “si possiedono” pienamente. Sono sussistenti. La sussistenza di una persona consiste nel pieno possesso di se stessa. La sussistenza è una denominazione della libertà:

“ Dio è non solo essenzialmente libero nel suo autopossesso o autodisponibilità, è, proprio per questo, anche libero di disporre della sua essenza nel senso dell'autodonazione: come Padre di partecipare la divinità al Figlio, come Padre e Figlio di dividere la medesima divinità con lo Spirito. Anche qui noi ci troviamo oltre la dialettica di caso e necessità: nel senso che la libertà assoluta dell'autopossesso si comprende, conformemente alla sua essenza assoluta, come un donare senza limite, a tanto essa non è determinata che da se stessa, ma determinata in modo che senza questo donare non sarebbe se stessa²⁶.

Le Tre Persone sono un dono l'Una per l'Altra. Se tra Loro non esistesse la libertà, non potrebbero essere un tale dono. La libertà è la premessa del dono. Questo fatto getta una nuova luce sul nostro concetto terreno dell'“altro”. Adesso un altro appare come colui a cui posso donare me stesso e chi a quel dono può rispondere con un dono. Il padre diventa padre attraverso il donarsi al figlio, e il figlio diventa figlio mediante la gratitudine per il padre. L'alterità apre il campo della possibilità di donarsi. Nel donarsi l'altro è vicino e allo stesso tempo lontano. È vicino, perché mi tocca nel mio intimo, ed è lontano perché è raggiungibile solo tramite un dono di me stesso. Aggiungiamo un'altra cosa: non ci sarebbe la drammaturgia della vicinanza e della lontananza, della sussistenza e del dono, se alle radici di tutta la drammaturgia non si trovasse la partecipazione al Bene. Si può dire che ciò che “avviene” all'interno della Santissima Trinità è la “vita interiore del Bene”.

Ho parlato del “campo del donarsi”. Balthasar osserva che

“ tra le divine ‘ipostasi’, vi *siano a disposizione spazi infiniti di libertà*, non consentire ai quali confonderebbe ogni cosa in una identità concentrata e irrespirabile. L'atto del dono di sé del Padre esige il suo proprio spazio di libertà, Patto del riceversi in gratitudine come dono del Figlio esige il suo proprio, Patto dello sgorgare dello Spirito, che evidenzia l'intimissimo amore di entrambi, a sua volta il suo proprio. Lo scambio può essere intimo quanto si vuole: esige il mantenimento della differenza²⁷.

25 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 245.

26 Ivi, p. 243.

27 *Ibidem* (NdT).

Sorprende l'introduzione della metafora dello spazio all'interno di Dio. Naturalmente si tratta di una metafora. Tuttavia, come ogni altra metafora, anche questa ha qualche radicamento nell'uomo. Non ci sembra forse che la speranza e l'amore si trovino più in "profondità" nella nostra anima che il pensiero sul cibo che mangeremo domani? Nessuno più di Bergson ha mai protestato contro l'imposizione delle categorie dello spazio sulla coscienza, eppure proprio egli scriveva dell'"io superficiale" e dell'"io profondo"²⁸. A cosa serve a Balthasar lo spazio in Dio? Parlando dello scambio interiore dei doni tra le Persone della Santissima Trinità, «occorre [...] da questo scambio [...] tenere lontano pure ogni prima e poi temporale», in quanto «la libertà assoluta deve pure garantirsi lo spazio per la sua espansione»²⁹. Bisogna escludere da questo "gioco" tutto ciò che è specificatamente umano: ogni "lo sapevo benissimo", "questo o quello non me lo aspettavo", "sono deluso", "sono amareggiato", "eppure ho sbagliato", "dimentico il mio dolore", e anche ogni "gioisci", "torna", "vieni", "vattene", ecc. Ciò però non significa che la consapevolezza della felicità che si trova alle basi di un interumano gioco d'amore non ha alcun significato. Tale consapevolezza fornisce il materiale al linguaggio simbolico, che trasporta le esperienze umane negli spazi dove né occhio, né orecchio arrivano³⁰. Si può dire lo stesso del momento della scelta, inteso come un elemento essenziale dell'esperienza umana della libertà? I teologi notano una certa imperfezione; la scelta presuppone una moltitudine delle possibilità, l'incertezza e l'esitazione. Leibniz, a sua volta, parla della scelta del "migliore dei mondi possibili"³¹. Penso che la scelta sia simile all'esperienza umana della felicità. Anch'essa possa diventare la materia di un linguaggio simbolico, che mette davanti ai nostri occhi la "scelta eterna", una scelta che dura come la fedeltà assoluta di un amore assoluto personificato nello Spirito Santo. Alla fine se, come sostiene Balthasar, «l'atto filosofico fondamentale della meraviglia non ha bisogno di essere bandito dall'Assoluto»³², allora tanto più non si deve privarlo di niente di quell'orgoglio meraviglioso, nobile e allo stesso tempo gioioso, che nasce nell'uomo ogni volta che riesce a raddrizzare la schiena e da schiavo diventa un essere libero.

28 Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, capitolo 2 (NdT).

29 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 244 (il corsivo è di Balthasar; NdT).

30 Cfr. 1 Cor 2, 9 (NdT).

31 Cfr. G. W. Leibniz, *Principi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione*, Liviana Scolastica, Padova 1966, p. 10 (NdT).

32 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 244.

La libertà significa soprattutto il “possesso di se stesso”. Le Persone della Santissima Trinità possiedono se stesse. In questo consiste la Loro libertà. Una perfetta espressione della libertà è il fatto che sono un “dono l’una per l’altra”. Comunque, per essere un dono non basta la sola libertà, occorre anche l’amore. La vita interiore delle Persone nella Santissima Trinità è un atto d’amore. Un atto che non sarebbe possibile se Dio non fosse il Bene assoluto.

Non era la mia intenzione presentare una teologia trinitaria completa. In fin dei conti, ci interessa sempre più l’uomo che il Dio. Non posso tralasciare la questione che da una parte è legata al tema della provenienza dello Spirito Santo, e dall’altra all’influenza che sulla teologia contemporanea esercita la cosiddetta filosofia del dialogo. Mentre la provenienza (“generazione”) del Figlio di Dio può essere compresa in analogia con il conoscere umano – il Figlio è la Parola che rivela la ricchezza del Padre³³ – la situazione è più difficile nel caso della provenienza dello Spirito Santo. Proviene dal Padre e dal Figlio o piuttosto dal Padre mediante il Figlio? È necessario che Egli sia una Persona? Forse il riferimento alla filosofia del dialogo getterà un po’ di luce su queste ambiguità, forse ci avvicinerà un po’ – attraverso un’altra simbolica – alla vista della libertà interiore di Dio.

Nessuno può essere buono in solitudine. E nessuno può essere buono per necessità. Questi due principi sono alla base della pluralità delle Persone nel Dio unico ed aprono la possibilità della libertà interiore di Dio. Perché nessuno può essere buono in solitudine? Non solo perché per essere buono occorre essere buono “per qualcuno”, ma anche perché per essere buono bisogna sapere che si è buono e come lo si è. Esiste una certa analogia tra il rapporto del Padre e del Figlio e il rapporto tra colui che conosce e il conosciuto. Il Figlio è la Parola che esprime la ricchezza del Padre – egli è «l’immagine del Dio invisibile»³⁴. Dio ritrova nel Figlio la Sua bontà infinita. La “vede” soprattutto nel sacrificio del Figlio. Comunque, quel sacrificio è anche il Suo sacrificio, perché grazie all’amore Egli è uno con il Figlio. L’amore che crea l’unità è l’espressione della libertà, della libertà del Padre e del Figlio. Da questo amore “proviene” lo Spirito Santo – lo “Spirito dell’unità e dell’amore”³⁵. Si può dire che lo Spirito Santo è il frutto di una “scelta eterna”, con la quale il Figlio sceglie il Padre, e il Padre sceglie il Figlio per un’assoluta conciliazione. Una tale conciliazione è la “verità interiore” di Dio”.

33 In riferimento a *Gv* 1, 18 (NdT).

34 *Col* 1, 15 (NdT).

35 In riferimento a *Rom* 5, 5 e *Ef* 3, 5–6 (NdT).

Il pensiero teologico – intendo soprattutto il pensiero di Balthasar – mostra Dio come un essere “profondamente” drammatico. Come un essere drammatico, Dio è più di un “assoluto di esistenza”. Egli è piuttosto il “Bene assoluto” che “ha assunto la forma dell’essere”. Il bene non deve essere compreso come in Plotino: chiuso in se stesso, felice a causa sua e compatto come una pietra. Il Bene è uno e trino, stracolmo di amore, di conoscenza e di autocoscienza, interiormente libero.

Dunque, per avvicinarsi almeno in parte alla comprensione di Dio, bisogna innalzare il pensare al di sopra dell’“essere e non-essere”.

L’incontro della libertà finita con la libertà infinita

L’incontro della libertà finita e della Libertà Infinita si chiama liberazione. Inizia con la “conversione” e finisce con la “divinizzazione” dell’uomo. L’opera della divinizzazione avviene grazie ad un particolare aiuto di Dio, in cui Dio “umanizza se stesso”. Lo vediamo nella figura di Gesù Cristo vivente. Sulla via dell’umanizzazione si trovano due pericoli che costituiscono una minaccia per l’uomo. Il primo consiste nel pericolo di “perdersi” in Dio. L’uomo, presentandosi al cospetto di Dio, dimentica se stesso, rinuncia a se stesso e si trasforma in una goccia che si disperde nel mare infinito della divinità. Il secondo pericolo è il peccato. L’uomo si ribella contro il Dio ed innalza la sua libertà finita al rango dell’infinità. Entrambi i pericoli mostrano ancora più chiaramente i limiti della libertà umana. Leggiamo: «la libertà finita, benché non le si possa negare un aspetto di absolutezza, non è padrona del suo fondamento proprio e neppure della sua attuazione; nonostante sia autopossesso, essa non si è data da se stessa (essa si deve dunque a qualcosa o qualcuno) e perciò non ha mai neppure raggiunto e assunto in sé questo suo fondamento e quindi la sua essenza, essa può realizzare se stessa solo al di là di se stessa»³⁶. Il momento dell’Infinito penetra la libertà, essa continua a dirigersi verso il bene, però la chiusura nei limiti della finitezza la espone alle tentazioni da parte del nulla e del peccato.

Il cristianesimo difende dall’autodistruzione. Balthasar cita il testo della conversazione con Dio di Nicolò Cusano, in cui l’autore presenta una “clas-

36 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 4, cit., p. 129.

sica” soluzione del dilemma dell’incontro tra il finito e l’Infinito: «Come potresti Tu darti a me [...] se Tu non mi avessi prima dato a me? Quando io nella pace della contemplazione riposo, Tu rispondi, Signore, nel più intimo del mio cuore: sii Tu Tuo, allora io sono tuo. O Signore, Tu profumo di ogni dolcezza, hai affidato alla mia libertà di appartenere a me stesso a mio piacere. Tu travolgeresti altrimenti la mia libertà, poiché Tu non puoi essere mio, quando anch’io non sono mio. E poiché Tu hai affidato tutto questo alla mia libertà, non mi costringi ma aspetti che io scelga di appartenere a me»³⁷.

Ritorniamo al concetto del possesso di se stesso. Come nella Santissima Trinità, così anche nell’uomo, la condizione dell’amore, ovvero della reciprocità con l’Altro, compreso il Dio, è la libertà intesa come una sussistenza della persona e come l’“autopossesso”. L’amore è l’unificazione che conferma e mantiene l’alterità. Più l’uomo si dedica al Dio, più è “se stesso in sé stesso”. La goccia d’acqua non si disperde nel mare, nonostante la sua piccolezza, rispecchia in sé lo splendore del sole intero.

Un altro pericolo è il peccato. Che cosa è il peccato dal punto di vista del dramma della libertà finita e Infinita? In breve: è un’illusione dell’infinità creatasi nel grembo della libertà finita. La libertà finita “interpreta il ruolo” della Libertà Infinita. Può farlo grazie al momento dell’Infinità, che dopotutto le appartiene di natura.

Il peccato non si trova nella corporeità stessa dell’uomo, e nemmeno nella sua ragione o nella volontà. Il suo nucleo si trova più a fondo. È strettamente correlato ad una splendente di mille colori e sfumature, affascinante e spaventosa coscienza della libertà. Leggiamo:

“ la percezione di un momento assoluto all’interno della propria libera autocoscienza potrebbe muovermi a ritenere nel mio spirito per eliminabile ogni cosa relativa e contingente, in vista della messa a nudo in me dell’assoluto che vi domina. Il ‘da dove’ e ‘a dove’ dello spirito individuale dovrebbe allora semplicemente essere dissolto nella realtà durevole, unicamente reale, vera e buona che è nel suo centro, *l’atman* che è identico al *brahman*. La realtà creata, che cristianamente intesa quale opera del creatore potente e buono e un bene di cui essere grati, ora appare, paragonata con l’unicamente reale nello spirito quale non vera, non reale e perciò anche non degna di essere. Conta unicamente il punto di assoluto in me, in base a cui misuro e oriento tutto, il punto che è al tempo stesso in me e sopra di me, sopra in quanto ogni relativo e delimitato, in cui sta immerso il mio io psicologico, dev’essere

37 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 2, cit., p. 272.

sacrificato all'unicamente essenziale, e in me in quanto quella mia libertà, raggiungibile solo attraverso il sacrificio, è già presente nascosta e radicata nel 'mio' essere³⁸.

La libertà non è più "data dall'alto", è un'opera propria dell'uomo. La gratitudine della libertà è una gratitudine rivolta a sé stesso.

Più avanti leggiamo: «tuttavia proprio a questo punto appare ovvia la possibilità di una divisione della potenza e della bontà, e questo già là dove chi sceglie pone se stesso come misura del bene e subordina in tal modo il bene alla sua potenza. Questa è la tentazione radicale: nell'autonomia 'ad essere come Dio, conoscendo il bene e il male' (*Gen* 3, 5). Contro questo peccato originale Gesù lotta quando smaschera il fariseismo»³⁹.

L'Autore sostiene che incontriamo una tale "assolutizzazione" della libertà finita nelle religioni orientali, nei presocratici, nella tradizione aristotelica in Averroè, nell'idealismo tedesco, in Fichte, Feuerbach e Marx.

Una libertà finita che ritiene di essere la Libertà Infinita, cade nella contraddizione. La libertà è ciò che non è, e non è ciò che è. La coscienza tende a nascondere la presente contraddizione. L'atto di nascondere se stesso e il suo effetto, ossia l'atto di nascondere la libertà, si espandono contemporaneamente. "Nella loro contemporaneità si radica il male della menzogna". Prima avevo detto: l'illusione. Ora devo correggermi: l'autoinganno. Una volta, durante il famoso seminario dedicato a Hegel, Alexandre Kojève disse che l'uomo è l'unico posto al mondo in cui la non-verità, ovvero la "non-realtà", diventa la realtà e agisce come se fosse un essere⁴⁰. L'autoinganno della libertà è proprio un tale "essere di non-realtà". La menzogna porta la gioia di possedere se stesso; però si tratta di un modo di possedere che preso in sé

38 Ivi, p. 133.

39 Ivi, p. 140.

40 «Nell'Enciclopedia, Hegel dice che ogni entità può 'sopprimersi' da sé ed è quindi dialettica. Ma, nella [*Fenomenologia dello Spirito*], afferma che soltanto la realtà umana è dialettica, la Natura essendo determinata dalla sola Identità [...]. Personalmente, condivido il punto di vista della [*Fenomenologia dello Spirito*] e non ammetto la dialettica dell'Essere naturale, del *Sein*. Non posso discutere qui questo problema; tuttavia, dirò che l'implicazione della Negatività nell'Essere identico (*Sein*) equivale alla presenza dell'Uomo nella Realtà; l'Uomo, e lui soltanto, rivela l'Essere e la Realtà per mezzo del Discorso; l'Essere rivelato nella sua totalità implica necessariamente la Negatività; è dunque una categoria ontologica universale, ma, nella Realtà totale, bisogna distinguere, da una parte, la realtà naturale puramente identica, che non è quindi dialettica in se stessa, che non si sopprime dialetticamente da sé; dall'altra, la realtà umana, essenzialmente negatrice, che sopprime dialetticamente tanto se stessa quanto la realtà identica naturale che le è 'data'» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 588, nota 2 (NdT))

non significa il possesso, e tantomeno il possesso di ciò che si ha, proprio perché comporta la perdita di se stesso.

La libertà ingannata è in grado di liberarsi dalla menzogna? Purtroppo, no. La libertà autoingannata non è in grado di liberarsi da sola dalla non-verità. Soltanto Dio può gettare la luce nelle oscurità dell'inganno⁴¹.

Kierkegaard e la dimensione della gratitudine

All'inizio delle nostre analisi ho menzionato una prospettiva storica che determina il senso delle ricerche teologiche riguardanti non solo le questioni della libertà, ma anche tutte le altre. Si tratta della prospettiva della gratitudine. Sembra che la presenza della fede nel pensiero teologico consista nel fatto che quel pensiero è la risposta della ragione ad un dono di Dio. Tutto è un dono. La meraviglia del mondo dei sensi è un dono, la gioia e la felicità del mondo interiore sono un dono, lo sono anche le sofferenze perché vissute nel modo giusto portano alla salvezza. Persino il male è un dono – un'“indulgenza” – di Dio, perché è una prova della virtù e una possibilità della vittoria del bene. Naturalmente, un dono è soprattutto la libertà, perché grazie ad essa e grazie all'aiuto della grazia, può avvenire la “divinizzazione” dell'uomo.

Sorge la domanda: la fondamentale consapevolezza della gratitudine non è esposta alle spaccature attraverso le quali si può udire una voce che maledicendo ogni dono lo annienta completamente? Basta una di queste crepe, affinché crolli l'intera costruzione della gratitudine.

Una spaccatura del genere è possibile. Ne parla Søren Kierkegaard, la questione viene ricordata anche dalla disputa creatasi alcuni anni fa in relazione agli scritti di Michael Theunissen, dedicati all'interpretazione del concetto di *Selbst* (essere-sé-stesso) nell'opera *La malattia mortale* di Kierkegaard⁴². Non entrerò nei dettagli della controversia sul *Selbst*, né tanto meno cercherò di risolverla, parlerò solo delle conseguenze che può avere per la questione della gratitudine.

41 H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 4, cit., p. 153.

42 Cfr. *Materialen zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt 1979. La questione viene sintetizzata in M. Bieler, *Freiheit als Gabe*, cit., pp. 114–138.

Tra le varie forme della disperazione che toccano l'uomo, Kierkegaard menziona la disperazione di "se stesso". Leggiamo:

“ Lo stadio prossimo è la disperazione manifesta: disperarsi di se stesso. Una giovinetta si dispera per amore; si dispera dunque, per la perdita dell'amato, ch'è morto, o le è diventato infedele. Questa non è disperazione manifesta; ella, in verità, si dispera per se stessa. Questo suo io dal quale, se fosse diventata l'amata 'di lui', si sarebbe liberata nel modo più piacevole o che avrebbe perso, quest'io è per lei un tormento ora che dev'essere un io senza di 'lui'; quest'io che sarebbe diventato, in un altro senso del resto ugualmente disperato, la sua ricchezza, ora è diventato per lei un vuoto ripugnante; perché 'lui' è morto, oppure le è diventato un orrore perché le rammenta che è stata ingannata. Provati a dire a una tale giovinetta: 'Attenta, che tu distruggi te stessa', e la sentirai rispondere: 'Ah no, il mio tormento è proprio che non ci riesco'⁴³.

La rottura dell'anima, attraverso la quale penetra la disperazione, annienta ogni pensiero di gratitudine. Il mondo non è più bello e le persone non sono più promettenti. La terra diventa una "terra dell'esilio" senza i "pascoli verdi", dove il buon pastore pascola le sue pecore⁴⁴. Chi non è in grado di riappacificarsi con se stesso, non è in grado di riappacificarsi né con il mondo né con il Dio. È possibile che la disperazione di cui stiamo parlando porti al peccato d'"inganno", in cui la libertà finita gioca il ruolo della Libertà Infinita, al peccato di cui parlava Balthasar? Può dalla disperazione di sé stesso nascere la tentazione di "essere come Dio"? Sembra che sia più reale un'altra possibilità, la possibilità di una radicale vendetta etica e metafisica. Se il mio essere me stesso è maledetto, allora che sia maledetto ogni altro essere se stesso. In questo atteggiamento non c'è alcuna "finta divinità". Non c'è nemmeno il demonismo, almeno per ora, anche se le indicazioni situate lungo questa strada portano al demonismo. Vi è invece un'ordinaria, smarrita e sofferente umanità. Se è possibile che si tratti del peccato, allora sarà il peccato di "essere uomo", ossia un essere che non solo è esposto alla sofferenza, ma che in un tempo e in un posto ha sofferto. La sofferenza genera la coscienza della sofferenza, la coscienza della sofferenza moltiplica la sofferenza, la sofferenza

43 S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, cit., p. 629. Cfr. anche H. U. von Balthasar, *TeoDrammatica*, vol. 4, cit., pp. 135-137 (NdT).

44 Allusione a *Sal* 23(22) e *Gv* 10,11-18 (NdT).

moltiplicata genera la vendetta; solo che la vendetta distrugge soprattutto colui che ha sofferto, per cui porta ad un'altra "morte dell'uomo".

La disperazione che ha annientato la gratitudine, ha chiuso davanti all'uomo la porta alla comprensione della salvifica storia degli incontri tra la libertà finita e l'Infinita. A cosa servono all'uomo questi incontri, se il suo sogno non è diventare il Dio, ma una pietra? Si tratta di un nuovo peccato dell'uomo o di uno che appartiene al peccato della superbia? Lasciamo questa domanda ai teologi.

Rimane un'ultima questione: la questione dell'apertura della coscienza al bene. Bisognerebbe ancora una volta riflettere sul concetto della volontà che è sempre orientata al bene, persino quando fa il male, lo fa perché ci percepisce un bene per sé stessa. Avevo già citato le parole di sant'Agostino «ci hai fatti per te». Sant'Agostino conosceva tutti i nomi della disperazione? Non avrà scritto le sue *Confessioni* nella più profonda gratitudine? Noi siamo in una situazione diversa: conosciamo la disperazione e conosciamo il potere della vendetta che ci è radicato. Ricordiamo che la vendetta ha distrutto le basi della generosità. E ora chiediamo se l'apertura al bene è possibile anche senza la generosità? Se la coscienza ossessionata della vendetta, percepisce nella vendetta un bene per sé stessa? E poi, se l'espressione un "bene per se stessa" non è affatto contraddittoria? Anche se la coscienza avverte nella vendetta un "beneficio" o un "piacere", è giusto considerare che l'uno e l'altro sono un "bene"? Il fatto è che la coscienza, colpita dalla vendetta e sottomessa ad una fatalistica forza di autodistruzione, distrugge anche il proprio orientamento al bene. Il suo obiettivo diventa il male: il male inteso come suo interesse, come suo piacere e come suo godimento. La circostanza che a volte, cerca di giustificare il suo atteggiamento con un'argomentazione più o meno razionale, non cambia in alcun modo la situazione di base. È normale che il male cerca una razionalizzazione e che il bene si giustifica da se. Dunque, sarebbe necessario sottoporre ad una revisione critica il bel principio secondo cui ogni volta che l'uomo compie il male, lo fa perché ha l'illusione che si tratti del bene? O forse esistono le eccezioni? Forse bisognerebbe dire: è così finché non si verifichi il principio della vendetta? Da quel momento l'uomo è disposto di compiere il male proprio perché è il male.

Naturalmente, questo deve portare al cambiamento del significato dell'agostiniano «ci hai fatti per te...» che è collocato nel cuore dell'uomo. La consapevolezza che «ci hai fatti per te...», che "non per sé viviamo e non per sé moriamo"⁴⁵, viene continuamente contestata dalla consapevolezza che

45 Cfr. *Rom* 14, 7 (NdT).

“è diverso, del tutto diverso”. Per chi ci ha fatti? Se “per te”, però “in un altro modo”, allora vuol dire che “non per te”, e quindi “per voi”, “per lui”, “per lei”, “per la nazione”, “per lo stato”, ecc. La dimensione dell’“alterità” apre tutte le possibilità drammatiche: da san Pietro a Giuda, dall’eremita al rivoluzionario, dall’*homo sapiens* all’oggettivazione in una pietra senza sentimenti. Ogni utopia può trovarci un suo posto. Però, ogni “diverso”, ogni è un “altro” e “totalmente altro” vengono inseguiti e superati da Colui che è assolutamente Altro e che abbraccia tutto, persino la vendetta. Come finisce questo dramma? A prescindere dalla direzione che prenderà la sorte dell’uomo, rimarrà sempre l’esperienza di possedere e non-possedere se stesso, piena di tensione e accompagnata da una poco chiara sensazione della pienezza di essere se stesso, che ognuna delle tre Persone raggiunge nella sua alterità in un Dio unico.



Indice

Prefazione del traduttore	5
Introduzione	13
Capitolo I. Il cammino intorno alla vista del male	15
L'eredità del cartesianesimo	22
L'idea del "male radicale" di Immanuel Kant	25
La partecipazione nel male	31
Lo spazio totalitario	40
Kolyma e il suo mondo circostante	46
La morte dell'uomo	54
La controversia sull'esistenza dell'uomo	61
Capitolo II. Intorno al dramma della corporeità	63
La chiave d'accesso alla corporeità	68
Il circolo vizioso	68
Il realismo dei desideri	74
I desideri e le paure	81
Desiderare i desideri altrui cioè la controversia sul potere	84
Il desiderio della vendetta	87
Capitolo III. Il tempo del corpo – il tempo dell'uomo	91
Il divertimento	93
Il gioco	94
Il pragmatismo	95
Il gioco tra la felicità e la disgrazia	99
Il gioco per l'autenticità	102
La responsabilità del corpo	103
Il soggetto del dramma	107

Capitolo IV. Dalla storia del problema della grazia	109
La libertà e l'esperienza	112
Il pelagianesimo	116
La via dell'agostinismo	120
San Tommaso d'Aquino	126
Il compito	136
Capitolo V. L'ordine della salvezza	139
La rivelazione come una domanda di elezione	142
La rivelazione come "riconoscimento"	150
La fenomenologia della giustificazione	157
La conversione come apertura alla confidenza	167
La vista del bene	175
Capitolo VI. La persona nel dramma	181
La monade senza le finestre	183
Giobbe: un altro per gli altri	183
Lo stadio estetico dell'esistenza	187
Marie Beaumarchais	188
Donna Elvira	191
L'essere-contro-sé	195
La monade con le finestre chiuse	200
La finestra della monade ovvero l'essere-per-un-altro	201
Alla ricerca del fondamento dell'identità: Lévinas e Ricoeur	212
Capitolo VII. L'argomento ontologico dell'esistenza dell'uomo	217
L'agatologia e l'ontologia di Dio	219
L'ontologia e l'agatologia dell'uomo	224
Capitolo VIII. La libertà come il modo di esistenza del bene	239
La libertà come lo spettacolo	245
La libertà come la liberazione di sé	248
Capitolo IX. L'origine divina della libertà, cioè «sia fatta la tua volontà»	259
Il cammino sulla spirale	261
La parola nell'orizzonte d'incarnazione	263
La libertà in Dio	269
L'incontro della libertà finita con la libertà infinita	276
Kierkegaard e la dimensione della gratitudine	279

Nella *Controversia sull'esistenza dell'uomo* Józef Tischner continua e approfondisce alcune questioni già proposte nella sua *Filosofia del dramma* (prima edizione polacca 1990; tr. it. Pensa MultiMedia Editore s.r.l. 2019). Temi come “persona”, “bene e male”, “Dio, grazia e libertà” vengono discussi in dialogo con filosofi e teologi (tra i quali Agostino, Meister Eckhart, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Lévinas, von Balthasar) avvicinando il lettore a una risposta alla domanda sull'esistenza dell'uomo.

* * *

“Il titolo è un riferimento alla *Controversia sull'esistenza del mondo* di Roman Ingarden. In questo modo vorrei rendere omaggio al mio Maestro e sdebitarmi almeno in parte. Un tale riferimento rivela anche una differenza. Intraprendendo la questione dell'uomo, dobbiamo abbandonare lo spazio dell'ontologia e collocarci nel campo dell'agatologia. L'esito delle nostre analisi è tuttavia simile. Roman Ingarden nella *Controversia...* non va oltre la constatazione che il mondo reale è possibile. Invece la mia tesi dice: anche se “l'uomo è morto”, come vogliono alcuni strutturalisti, ciò significa che è esistito, e se è esistito, vuol dire che può nascere. Continuiamo dunque a muoverci in un campo di vaste possibilità. È tanto, soprattutto se si considerano le opinioni di coloro che ritengono che non vi sia più alcuna possibilità”.

(Józef Tischner, *Introduzione*)



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

