

PERCHÉ IL MALE?

Note di approccio al suo mistero

1. IL DILEMMA DI IVAN KARAMAZOV

Per Ivan l'enigma centrale della vita sta tutto in questo *aut-aut*: o l'abisso della finalità, dell'armonia totale, dell'amore di Dio, o l'abisso della vita senza amore, senza virtù, senza ragione di vivere e anzi sollecitatrice del delitto e della distruzione. Ciò che è tragico è che questo dilemma non può essere risolto. Riconoscere e soffrire questa impotenza della nostra mente è la « grande disgrazia » e o « strazio » della sua anima, dice lo staretz Zosìma, ma anche il segno di « un cuore elevatissimo », perché quel dilemma « esige imperiosamente una soluzione » e « se non può risolversi in un senso affermativo, non si risolverà mai nemmeno in senso negativo » (*I fratelli Karamàzov*, tr. Polledro, I, p. 76).

L'impossibilità di uscire dall'alternativa non risolta del bene e del male è ciò che fa della vita dell'uomo sulla terra una inarrestabile transizione. Non c'è nulla di compiuto una volta per sempre nella nostra avventura terrena, perché c'è una domanda che attraversa come una ferita insanabile i nostri sensi e la nostra mente: la domanda che è imposta dalla presenza della *sofferenza innocente ed inutile* nel mondo. Sedici secoli di teodicea (che è nata ben prima che Leibniz ne inventasse il nome) non sono riusciti a dare una spiegazione a questa che è la forma più radicale del male: la sofferenza ferocemente gratuita, di pura malvagità, di irriducibile perversità, inflitta all'innocente che non ha mai potuto né potrà mai peccare. Com'è possibile credere nella bontà e nell'onnipotenza del Creatore del mondo, davanti al supplizio ed alla morte di un bambino sbranato dai cani scatenatigli addosso dall'irritato padrone dei suoi genitori, o davanti ai tormenti di una bimba abbandonata tra le lordure e gli stimoli della fame e della sete dai suoi stessi genitori spietati? « Comprendi tu questo assurdo, amico e fratello mio, chiede Ivàn al mite Aljoša, tu che sei un pio novizio del Signore, a quale scopo occorra e sia stato creato questo assurdo? Si dice che senza di esso l'uomo non potrebbe neppure vivere sulla terra, perché non distinguerebbe il bene dal male. A che scopo

questa diabolica distinzione del bene e del male, quando essa costa così cara? Ma tutta la scienza del mondo non vale le lacrime di quella bimba invocante il 'Buon Dio'!».

Ciò che è intollerabile ed assolutamente disumano — se l'umano sta nel pensare gli uomini come fini e non come mezzi — è il fare della sofferenza dell'innocente il 'materiale' o il 'concime' per preparare a vantaggio di tutti l'armonia futura. Sia pure vero che « alla fine del mondo e nel momento dell'eterna armonia si compirà e si rivelerà qualcosa di tanto prezioso che basterà per colmare tutti i misfatti degli uomini, tutto il sangue da essi versato », ma « a che mi serve l'inferno per i carnefici, a che può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati martirizzati? E che armonia è questa, se c'è l'inferno? ».

Sono queste le domande senza risposta, nelle quali l'anima impetuosa di Ivàn resta prigioniera. Ivàn porta dentro di sé 'un pensiero grande e insoluto' e appartiene come Raskolnikov e Kirillov, alla razza dei cercatori della verità.

La carica di passione di cui è fatta la sua natura lo porta all'opposto di quella 'malattia dell'indifferenza' di cui soffre Stavrògin nei *Demoni*, e che è la più grave e la meno redimibile delle colpe. Soltanto l'esperienza intensa del proprio essere incarnato può aprire la via al 'lato notturno' del mondo. Il mostruoso, il crudele, l'immondo e l'orribile — che un esercizio soltanto estetico della vita tende a sdrammatizzare in rappresentazione catartica ed una considerazione puramente scientifica delle cose tende a spiegare o a risolvere nella ineluttabile necessità delle loro reti causali — rivelano il loro senso reale di eventi abortiti o stravolti a chi non distacca il proprio destino da quello del mondo. Nessuno che non abbia soppresso, con malafede o per equivoco, il genuino senso cosmico della propria condizione corporea, potrà atteggiarsi con l'insopportabile estraneità di quell'ottimismo caricaturale che Voltaire ha ironizzato nel *Candide*, di fronte al male, al male della vita, al male contro la vita, come può presentarsi nella potenza distruttiva della malvagità o nelle infinite forme delle sofferenze che anticipano la morte, il *vitale Nichtdasein*, come lo chiama Jaspers, la voragine del niente (1).

(1) Su questo ambito più profondo del problema del male cfr. A. CARRACIOLO, *Peccatum mundi, peccato, giudizio nella coscienza dell'uomo contemporaneo*, nella rivista « *Fondamenti* », Brescia, 1986, pp. 13 ss., di cui parlo ora nella mia *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*, Ed. Studium, Roma 1989², pp. 292-302. Del più ristretto ambito semantico del male come peccato e sofferenza parla X. TILLIETTE, *Du mal et de la souffrance*, in « *Les études philosophiques* », Parigi, gennaio-marzo 1990, pp. 1-11.

2. LA MALVAGITA DELLA NATURA

Sarebbe certamente una riduzione mistificatrice della mitologia della Grande Madre isolarne l'aspetto della Madre Buona da quello della Madre Terribile. Nietzsche, nella *Seconda canzone di danza* di Zarathustra ne ha intuito il legame infrangibile quando parla della « vita compagna ed avversaria di gioco »: « ...Chi non ti odierrebbe, grande aggiogatrice, che avvolgi, che tenti, che cerchi, che trovi! Chi non ti amerebbe, peccatrice innocente, impaziente, che voli come il vento e hai l'occhio di fanciullo! » (*Così parlò Zarathustra*, Adelphi, p. 274). Goethe, nel frammento su *La natura* ricordato da Kerényi nel suo saggio *La dea Natura* (2), aveva anticipato l'immagine nietzscheana concludendola in un senso tragico: « Natura! Noi siamo circondati e avvinti da essa, incapaci di uscire ed incapaci di inoltrarci più profondamente in essa. Senza esserne pregata o ammonita, essa ci accoglie nel girotondo della sua danza e ci trascina con sé, finché noi non ci stanchiamo e caschiamo dalle sue braccia ». Ma di quel senso tragico, esasperandolo fino all'identificazione della natura come « una forza oscura insolente ed esterna, a cui tutto è soggetto » e che ha « l'aspetto di una belva immane, spietata e muta », anche Dostoevskij parla ne *L'idiota*, nella « Indispensabile spiegazione » di Ippolit.

Nell'archetipo del Femminile, come in ogni altra configurazione simbolica del primordiale, c'è una vera e propria *coincidentia oppositorum*. La Grande Madre è incontrata nell'esperienza del primitivo, osservava una ventina d'anni fa E. Neumann nel suo classico saggio *Die Grosse Mutter*, come « una paradossale contemporaneità di bene e di male, di solidarietà e di terribile ostilità » (3). La Terra Madre dà la vita, ma anche la morte. La soggezione dell'uomo come di ogni altro animale alla privazione ed al bisogno, alla fame ed alla sete, al caldo e al freddo, alle aggressioni del mondo circostante e, in particolare, l'abbandono dell'uomo all'isolamento ed alla solitudine della sua volontà d'individuazione, nel destino comune dell'inesorabilità della morte, sono altrettante forme del « rifiuto d'amore » della Terra Madre. Essa espelle i suoi figli dal *Grande Vaso*, dalla *participation mystique* dell'unione originaria. Li espelle dalla sua cerchia di amore, ma non perché si rendano autonomi nella ce-

(2) Nel vol. *Miti e misteri*, tr. it. Einaudi, Torino 1950, p. 312.

(3) E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio, tr. it., Astrolabio, Roma 1981, p. 23.

lebrazione della propria libertà: infatti li vincola e li inibisce invincibilmente alle proprie leggi.

È *horror naturae* che ha avuto tanta eco nel tema manicheo, giudaico e paleocristiano della salvezza come liberazione dalla natura catturante e salto nella « seconda natura » attraverso i riti dei seppellimenti simbolici, della circoncisione e del battesimo, nel « bagno di una nuova nascita », come dice S. Paolo. Sarebbe certamente un'altra forma di evasione del problema etico che esso pone, la proposta di un naturalismo « arcadico », l'invito di una *philosophie suave* verso forma e condotte di vita, dove utopisticamente è assente ogni conflitto tra l'uomo e la natura (un naturalismo che è ben lontano dal senso religioso della « natura redenta » del francescanesimo!).

Il male della natura è il volto cosmico del « male radicale » o « peccato originale » e costituisce la ragione profonda che lega insieme la creazione e la redenzione, facendo di questa il compimento eterno di quella.

3. L'ORIGINE DEL MALE

Certo, il platonismo della filosofia occidentale ha scoperto che l'essere, nella sua originarietà assoluta, è esso stesso il valore su cui si fonda il suo eterno voler essere, e l'ha chiamato il Bene: ciò a cui tendono tutte le cose ed in cui si fissa il desiderio primario dell'uomo, *copula mundi*, che le compendia in sé, corpo, vita, mente. In Plotino la metafora del Bene che è immutabile come lo splendore del sole è un modo di additare il Fondamento del divenire nel cuore stesso dell'essere, nel suo *ritrarsi infinito* verso di sé, attraendo a sé tutte le cose. Anche la filosofia moderna che, diversamente dall'antica, è percorsa da cima a fondo dalla domanda del nichilismo metafisico, che Leibniz formulerà nella sua espressione più semplice: « *Perché c'è qualcosa piuttosto che niente?* », ha riconosciuto l'incontestabilità del Principio di ragione sufficiente, per il quale l'essere, *esse ipsum*, è l'assoluta motivazione di se stesso. Se non lo fosse, se l'essere *non meritasse* di essere, non sarebbe, perché non dipende da altro che da sé il suo essere piuttosto che non essere. Ma allora *perché* il male, ossia la negazione violenta, il rifiuto, la distruzione? La filosofia moderna, che è nata dalla crisi di quel pensare nella fede che era stato la grande Scolastica del Duecento, ha scoperto a sua volta che il Fondamento o la Finalità dell'essere, *Summum Bonum*, è anche l'Abisso senza fondo della possibilità assoluta del male. L'incondizionatezza dell'essere, il

suo non dipendere da nulla per essere, comporta la possibilità assoluta del non essere; la pienezza della dignità o desiderabilità dell'essere si accompagna con la possibilità assoluta dell'indignità, ossia dell'essere senza ragione o contro ragione, del « male radicale ». Non si tratta di una pura negatività astratta. Nell'essere non c'è nulla di astratto.

Di qui si apre forse la via a comprendere in un senso più profondo di quanto non sia avvenuto in una lunga tradizione ermeneutica l'origine del male dal niente, di cui parla la lezione dei grandi Scolastici del Duecento. San Bonaventura, nel *De regno Dei descriptio in parabolis evangelicis*, ripete la formula classica dell'attaccabilità della creatura razionale dalla forza del male. « Creatura enim rationalis et a Deo est et de nihilo est (la sottolineatura, qui e più sotto, è mia). Quia est a Deo, est ipsius imitativa; et imitando Deum in actione sua, si agit a Deo et secundum Deum et propter Deum, ut constituat Deum suae actionis principium, exemplar et finem; tunc eius actio bona est, habens modum, speciem et ordinem. Quia vero de nihilo est, potest ab his deficere et hoc facit, cum se nimium diligit, ut, quando debet constituere Deum finem et agere propter Deum, constituat se et agat propter se; et sic necesse est, ut agat secundum se et a se: et sic deficit ab ordine rectae rationis, et talis defectus est malum, causatus a propria reputatione et proprio amore » (pars III, n. 43; *Obras*, ed. B.A.C., III, p. 718). Il problema che nasce è propriamente questo: com'è pensabile il niente, se tutto l'essere è, originariamente, *nient'altro* che Dio? E da dove il niente, e dunque il male, se non può venire da Dio?

Ma il grande problema della *differenza ontologica tra l'essere e Dio* è aperto da Meister Eckhart, al tempo di Dante, quando parla nella LVI delle sue *Prediche tedesche*, della « Divinità » che egli distingue da « Dio », attribuendole una « natura innaturata », « quasi dormiente e nascosta in se stessa ». Identificare l'essere e Dio significava non poter sfuggire al dilemma o della inanizione del senso del male, ridotto alla privazione del bene nella creatura, oppure della divinizzazione del demoniaco, del Principe delle Tenebre in conflitto con il Padre della Grandezza, nel dualismo manicheo che ha ispirato tutte le eresie dell'anarchismo pauperistico medioevale.

Fuori da ogni elusione e da ogni mistificazione ipostatica, bisogna invece riconoscere l'essenziale ambiguità dell'essere che è Fondamento, *Grund*, e Abisso, *Abgrund*, perché sia possibile nell'essere stesso quell'Evento originario dell'Opzione, del « Sì » dell'essere, che è Dio, coeterno con l'essere. Mirabilmente ciò sarà compreso da Schelling nel suo saggio *Ricerche filosofiche*

sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi (ora ripubblicato nel bel volume dell'editore Mursia, a cura di L. Pareyson, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà*, Milano 1990). « Dio stesso, per poter essere, ha bisogno di un fondamento; soltanto che questo non è fuori di lui, ma in lui, e ha in sé una natura, che quantunque appartenga a lui stesso, è tuttavia distinta da lui. Il volere dell'amore e il volere del fondamento sono due voleri distinti, ognuno dei quali sta a sé: ma il volere dell'amore non può contrastare il volere del fondamento, combatterebbe contro se stesso, e non sarebbe più l'amore » (p. 107).

Così la questione del male si rischiarà, per quanto è possibile, a misura del nostro inoltrarci nell'incircoscrivibile ambiguità dell'essere, dove la Necessità, la Finalità e la Libertà si trasformano nell'Evento dell'Amore, nel Dio che verrà, eternamente, attraverso la fraternità di coloro che soffrono nell'infinita sofferenza del mondo (4).

PIETRO PRINI

(4) Queste considerazioni sviluppano qualche tema centrale del mio recente dialogo filosofico *L'ambiguità dell'essere*, Ed. Marietti, Genova 1989.