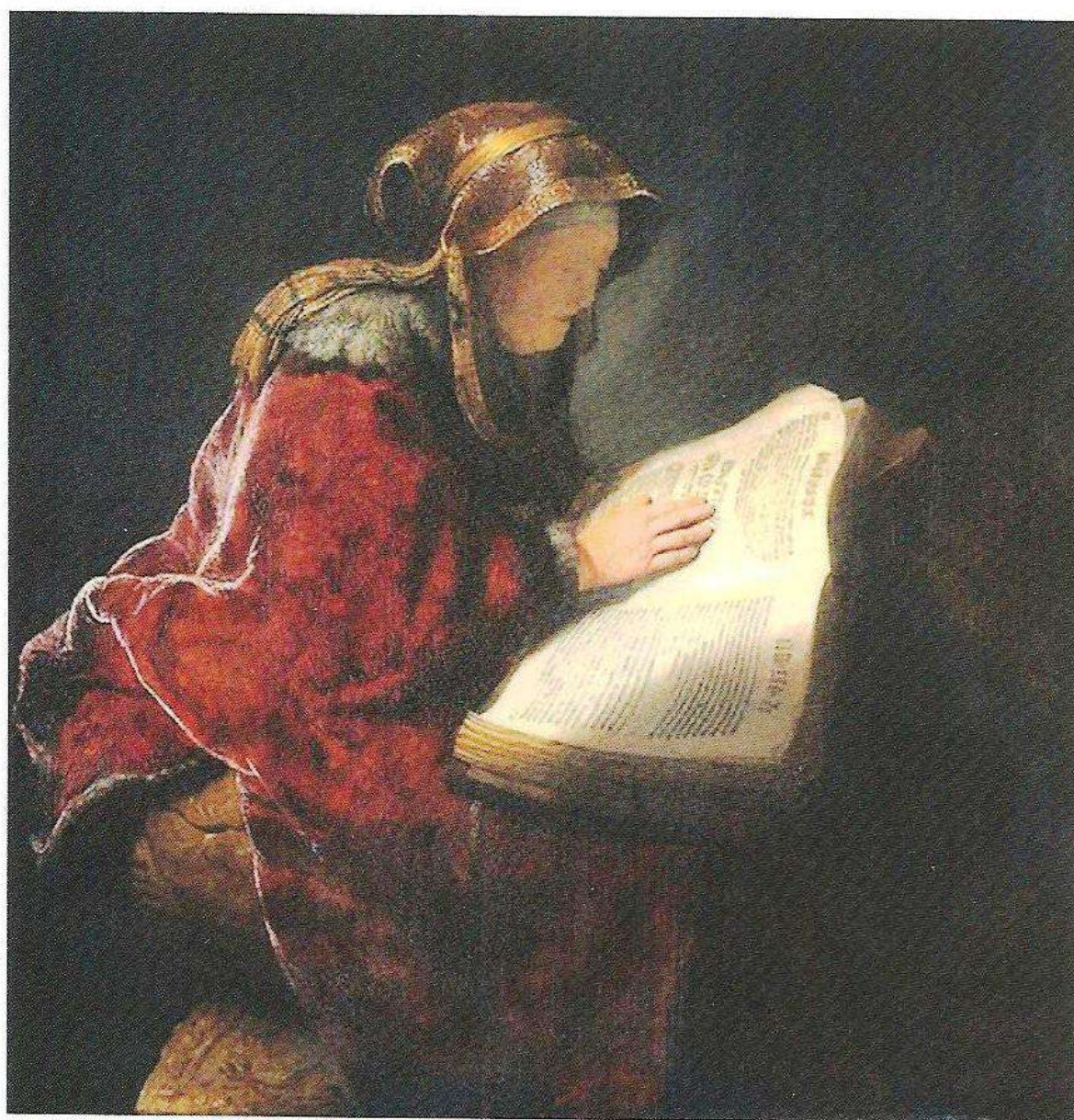


Etica, Tempo, Verità

Studi in onore di Domenico Venturelli

a cura di

Francesco Camera - Roberto Celada Ballanti - Gerardo Cunico

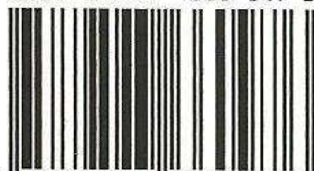


Le Lettere

Il presente volume intende essere un atto di amicizia e un omaggio reso a Domenico Venturelli, che nel novembre del 2017, al compimento del settantesimo anno di età, si è congedato dall'Università di Genova e dagli insegnamenti di Filosofia morale e di Etica, da lui ricoperti rispettivamente dal 1991 e dal 2003. Quasi a formare un'ideale *koinonia*, il gruppo di amici e allievi qui raccolto offre in dono all'amico generoso, al collega stimato, allo studioso fine, un insieme di saggi che, nella diversità di temi e prospettive, solcano e ripercorrono autori, figure e problemi – alcuni almeno – che hanno sostanziato il suo itinerario di pensiero, adunandoli sotto la triade concettuale, che compone il titolo del libro, *Etica, Tempo, Verità*.

€ 32,00

ISBN 978-88 9366 097 6



9 788893 660976

Etica, Tempo, Verità
Studi in onore di Domenico Venturelli

a cura di

Francesco Camera, Roberto Celada Ballanti, Gerardo Cunico

Le Lettere

In copertina: Rembrandt, *La profetessa Anna*, 1631, olio su tavola, Amsterdam, Rijksmuseum.

Il volume è stato pubblicato grazie al contributo della Struttura Dipartimentale Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento.

Copyright © 2019 by Editoriale Le Lettere – Firenze
ISBN 978 88 9366 097 6
www.lelettere.it

PREFAZIONE

In *media vita*. No! La vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode! – E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio un giaciglio di riposo o il percorso verso un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un oziare; ma per me essa è un universo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno la loro arena. «La vita come mezzo della conoscenza»: con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere!

(F. Nietzsche, *La gaia scienza*, af. 324)

Il presente volume intende essere un atto di amicizia e un omaggio reso a Domenico Venturelli, che nel novembre del 2017, al compimento del settantesimo anno di età, si è congedato dall'Università di Genova e dagli insegnamenti di Filosofia morale e di Etica, da lui ricoperti rispettivamente dal 1991 e dal 2003. Quasi a formare un'ideale *koinonia*, il gruppo di amici e allievi qui raccolto offre in dono all'amico generoso, al collega stimato, allo studioso fine, un insieme di saggi che, nella diversità di temi e prospettive, solcano e ripercorrono autori, figure e problemi – alcuni almeno – che hanno sostanziato il suo itinerario di pensiero, adunandoli sotto la triade concettuale, che compone il titolo del libro, *Etica, Tempo, Verità*: da Kant a Nietzsche, da Heidegger a Jaspers, dallo storicismo all'ermeneutica, dall'interrogativo sull'enigma del male, sul tempo, sulla storia, a quello che investe la natura del religioso. Tutti alimentati, tali studi, al di là dell'in-

dagine peculiare svolta in ognuno, da un'idea del filosofare, cara a Domenico, come ricerca etico-religiosa – dunque socraticamente, kantianamente pratica, radicata nell'esistenza, legata al principio della libertà, vivificata dal colloquio con i classici del pensiero e della poesia – della destinazione dell'uomo nell'orizzonte del nichilismo e della morte di Dio.

In questo riconosciuto *synphilosophiein*, e a impreziosirlo ulteriormente, è piaciuto ai curatori convocare un amico particolare di Domenico, scomparso ormai quasi tre lustri or sono, ma vivo e presente nella memoria di ciascuno per avere lasciato una traccia non comune nell'esercizio del suo magistero genovese: Giovanni Moretto, al cui pensiero e insegnamento Domenico ha dedicato in passato dense e affezionate pagine. Per questo un suo saggio, dedicato a Martin Heidegger e ad Andrea Zanzotto, l'amico poeta con cui Moretto condivideva le radici venete e il dialetto, elaborato negli anni in cui la malattia avanzava, è stato inserito nella presente silloge. Memori, i curatori, del fatto che il dialogo autentico, tanto più se iscritto nel vivente processo del filosofare, è sempre dialogo tra i vivi e i morti, e che, come ha scritto Karl Jaspers nell'*Introduzione ai Grandi filosofi*, c'è un'analogia tra l'interrogare e il rispondere che avviene tra i vivi e il colloquio che è possibile instaurare con i testi del passato, che da lettera morta ridiventano viventi grazie alle domande di cui sono investiti¹.

«Nulla di più lontano dal motivo autentico dell'interpretazione che il passato come morto passato»², ripete Alberto Caracciolo, il maestro di Domenico e di molti studiosi presenti nel volume, la cui memoria aleggia sensibilmente in tanti scritti qui raccolti, perché i classici – lo sa bene Domenico che per decenni li ha letti e riproposti in modo ermeneuticamente vivo ai giovani – non sono passato, ma sono eterno e futuro, termine di mai compiuta ricerca.

I curatori ringraziano gli amici e i colleghi che hanno generosamente contribuito ad arricchire questa silloge. Non mancano, inoltre, di esprimere a Elisabetta Colagrossi la loro gratitudine per

¹ Cfr. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen, Erster Band*, Piper, München 1957, ed. cit. Piper, München-Zürich 1995, p. 58; tr. it. *I grandi filosofi*, a cura di F. Costa, Longanesi, Milano 1973, p. 154.

² A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, p. 232.

l'ausilio recato in sede di organizzazione e di realizzazione del progetto complessivo.

Francesco Camera
Roberto Celada Ballanti
Gerardo Cimico

Roberto Garaventa

ENIGMATICITÀ DELL'ORIGINE DELLA MALVAGITÀ UMANA

Per illustrare la crudele insensatezza del circolo vitale, il carattere cieco e irrazionale della volontà di vivere e corroborare così il suo pessimismo, Schopenhauer dà spesso particolare rilievo a esempi tratti dal mondo animale: il naturalista tedesco Karl Junghuhn

racconta di aver visto a Giava un campo sterminato interamente coperto di scheletri e di averlo ritenuto un campo di battaglia [...]: ma si trattava invece solo di scheletri di tartarughe giganti, lunghe cinque piedi, larghe tre e altrettanto alte, che, per deporre le loro uova, fanno questa strada provenendo dal mare e vengono allora afferrate da cani selvaggi (*canis rutilans*) che, a forze riunite, le rovesciano sul dorso, strappano loro la corazza inferiore, cioè le piccole scaglie del ventre, e così le divorano vive. Ma spesso poi sui cani si lancia una tigre. E tutto questo strazio si ripete mille e mille volte, di anno in anno. A tal fine nascono dunque queste tartarughe. Che cosa hanno fatto di male per dover subire questo tormento? A che scopo tutta questa scena d'orrore?¹.

Non è però solo la natura (bella, ma non buona) il luogo in cui il *malum mundi* – il male ontologico irredimibile per buona volontà umana – si manifesta in una molteplicità di forme. Lo è anche l'esistere o meglio il co-esistere umano:

Il male insidia e segna di sé l'esistere dell'uomo, che è singolo e – proprio come tale – essere comunitario e cosmico, in tutte le sue dimensioni e in tutte le sue possibili situazioni, dal rischio del nascere al tormento della morte. Il male insidia e segna di sé l'umano co-esistere in tutte le sue possibili forme, dal più immediato rapporto io-tu alla vita delle comunità istituzionalizzate. La fame, la miseria, l'ingiustizia condannano a morte precoce o a un sussistere tragico milioni e

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1844, voll. I-II; qui vol. II, cap. 28.

milioni di esseri umani. L'oppressione e l'illibertà asservono e soffocano, assumendo le figure insieme più varie e più similari, e istituzionalizzandosi nei modi più strani e insieme più affini. Un nevrotico può schiavizzare un'intera famiglia. Dittature dell'uno, dei pochi, dei molti bloccano stati o istituzioni in condizioni di ingiustizia intollerabile o di illibertà paralizzante o di anarchia al tempo stesso ingiusta e liberticida. La vita è per natura lotta².

L'aspetto inquietante di questa malvagità strutturale, che segna nel profondo l'esistere e il coesistere degli umani e che è diffusamente presente nella nostra società (come ben dimostra l'esperienza quotidiana³), è però che essa sembra esercitare sempre più spesso (in evidente contraddizione con il giudizio che di solito se ne dà) un fascino particolare soprattutto per la straordinarietà e la spettacolarità che la differenziano radicalmente dall'anodina normalità del bene (si pensi al successo delle storie poliziesche, dei film dell'orrore o dei video-giochi violenti e sanguinari)⁴: «Il male ha fatto carriera perché affascina, mentre il bene, per la sua banalità e discrezione, ha quasi già l'aspetto del noioso. Quando uno viene indicato come uomo buono, lo si accosta a un santo, non senza presupporre implicitamente che debba essere un po' estraneo al mondo, se non addirittura un folle»⁵.

Ma questa tendenza al male morale (*propensio ad malum*) ha

² A. Caracciolo, *Nichilismo e dialettica religiosa* (1976), in Id., *Nichilismo ed etica*, Il melangolo, Genova 1983, pp. 11-12.

³ «Che vi debba essere, radicata nell'uomo, una propensione depravata al male, è qualcosa che possiamo risparmiarci di dimostrare formalmente, data la grande quantità di esempi clamorosi che l'esperienza ci mette dinanzi agli occhi nelle azioni degli uomini» (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793; 1794; qui A 25; B 28).

⁴ Al pari di qualsiasi divieto – che, ponendo dei limiti alla nostra libertà, rappresenta per essa una vera e propria sfida –, il male è l'inaudito che travalica o, addirittura scompagina, i limiti dell'eticità. È questo che affascina. Non a caso il fascino del male emerge in modo particolarmente tangibile laddove abbiamo a che fare non solo con delle finzioni letterarie o mediatiche, ma con dei delitti e dei delinquenti concreti. Al contempo il male morale mostra una caratteristica dell'individualità che si staglia con chiarezza sullo sfondo della normale generalità: «Chi vuole il male, vuole essere qualcosa di unico, di inconfondibile, un individualista radicale che usa l'ambiente e il prossimo come terreno di esperimento per i suoi insoliti interessi e le sue strane tendenze, senza che gli importi nulla del benessere di quelli che vengono da lui manipolati» (A. Pieper, *Gut und Böse*, Beck, München 1997, 2008, p. 8).

⁵ Ivi, p. 7.

il suo luogo di nascita nella libertà o nell'essenza dell'uomo? Che l'uomo sia libero, almeno entro certi limiti, è un fatto difficilmente contestabile. E tuttavia in genere l'uomo utilizza (tendenzialmente) la sua libertà (il suo *liberum arbitrium* che lo distingue dagli animali) per fare il male piuttosto che il bene. Forse che la sua facoltà più sublime (che ne fa un essere radicalmente diverso da tutti gli altri esseri viventi) è intimamente distorta, deformata? La libertà è veramente libera o è in qualche modo minata, imbrigliata, impastoiata da qualcosa che finisce per farla propendere al male? E se questo qualcosa non è l'ignoranza di socratica memoria (per cui l'uomo sbaglierebbe perché ignaro del vero bene), che cosa è dunque? Perché, come ha detto una volta emblematicamente Paolo nella lettera ai Romani, «non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto»⁶?

Come è noto, la tradizione filosofica occidentale di impronta cristiana ha cercato di risolvere il problema del male antropologizzando, cioè riconducendolo al libero arbitrio dell'uomo – come ha fatto emblematicamente Agostino d'Ipbona, al fine, tra l'altro, di scagionare il Dio creatore, buono e onnipotente dall'accusa di essere in qualche modo responsabile della presenza del male nel mondo. Scegliendo liberamente di disobbedire all'ordine ricevuto da Dio di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, il primo uomo avrebbe provocato l'insubordinazione della carne rispetto allo spirito, stravolgendo la condizione paradisiaca in cui la carne era tenuta sotto controllo dalla volontà. La *concupiscentia*, intesa come «pena del primo peccato», è infatti per Agostino «quel movimento bestiale e vergognoso» (in pratica l'erezione involontaria del pene⁷), non più controllabile da un atto deliberato, che indusse il primo uomo ad arrossire per la sua nudità⁸. Tuttavia la presenza della concupiscenza nell'uomo post-

⁶ Rm 7,15: «Io non riesco a capire neppure ciò che faccio; infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» («Quod enim operor non intellego; non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio»).

⁷ L'uomo che disobbedì al suo Signore non poté più da allora in poi comandare al proprio corpo, il che si manifestò soprattutto «in quella parte del corpo che presiede proprio alla generazione della natura, che per quel primo e grande peccato tralignò»: «Gli organi genitali del corpo furono abbandonati ai propri impulsi e sottratti al potere della volontà» (Agostino, *De civitate dei*, XIV, 20).

⁸ Cfr. A. Agostino, *De civitate dei*, XIII, 13: «Dopo la trasgressione del comando,

edenico quale eredità del primo peccato (trasmessa, secondo il traducianesimo classico, alle generazioni successive⁹) non spiega come mai Adamo, nato senza peccato, abbia finito per disobbedire all'ordine di Dio e compiere così il male. Non a caso Agostino è costretto ad ammettere, a questo proposito, che già in Adamo era presente una sorta di *propensio ad malum*: quella tendenza alla superbia che, stando al Siracide, è la radice ultima di ogni male morale¹⁰. E in effetti, che la vera radice della «mala volontà» sia la superbia¹¹ è una tesi che Agostino sostiene esplicitamente nel *De Genesi ad Litteram*: il diavolo, tramite il serpente, non sarebbe stato in grado di far «cadere» Adamo se in lui non fosse stato presente, già prima della tentazione, un impulso all'orgoglio che sarebbe stato suo dovere reprimere¹²; e che anche Eva non avrebbe ceduto alla seduzione demoniaca se dentro di sé non avesse già avuto un presuntuoso desiderio di autonomia¹³. Il diavolo, quindi, è stato per così dire soltanto la causa scatenante di un male verso il quale

i primi uomini, abbandonati immediatamente dalla grazia divina, rimasero turbati dalla nudità dei loro corpi (Gen 3,7). Per questo coprirono le loro parti intime (*pudenda*) con delle foglie di fico, probabilmente quelle che, nel loro smarrimento, trovarono per prime. Erano le stesse membra di prima, ma prima esse non costituivano motivo di vergogna. Avvertirono dunque un nuovo impulso di ribellione nella propria carne, quasi un castigo inversamente corrispondente (*reciproca poena*) alla loro disobbedienza. L'anima infatti, che si era compiaciuta dell'uso perverso della propria libertà e aveva rifiutato di sottomettersi a Dio, era ormai privata della originaria sottomissione del corpo. E poiché per il suo arbitrio aveva abbandonato il suo Signore a lei superiore, l'anima non riusciva a tenere in suo potere quel servo a lei inferiore, e non riusciva in alcun modo a tenere sottomessa la carne, come avrebbe potuto sempre fare se fosse rimasta sottomessa a Dio. Da allora dunque la carne cominciò ad avere desideri contrari allo spirito (Gal 5,17): con questo conflitto noi siamo nati, e da esso ha tratto origine la morte; e, a partire dalla quella prima trasgressione, portiamo nelle nostre membra e nella nostra natura corrotta la lotta, anzi, la vittoria della carne».

⁹ Cfr. Ivi, XIII, 14: «Dio, autore delle nature e non delle corruzioni, creò l'uomo retto; ma egli, volontariamente perversitosi e giustamente condannato, generò uomini perversi e condannati. Tutti noi infatti fummo presenti in quell'unico uomo, quando tutti fummo quell'unico uomo che cadde nella colpa per opera della donna».

¹⁰ «Inizio di ogni peccato è la superbia» (Sir 10,15).

¹¹ «Siamo dunque caduti per la superbia, fino a pervenire a questa condizione mortale» (*Enarratio in Psalmum 35*, 17, 12).

¹² Cfr. A. Agostino, *De Genesi ad Litteram* XI, 5,7: «superba praesumptio propriae potestatis».

¹³ Cfr. Ivi, XI, 30,39: «amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio».

l'uomo era già orientato nel suo intimo. Vi era cioè in lui una tendenza a travalicare i limiti del proprio Io e a elevarsi a legislatore autonomo e assoluto (*eritis sicut deus*: Gen 3,5).

È quanto afferma esplicitamente anche Friedrich Schleiermacher nella sua *Glaubenslehre*¹⁴ laddove, cercando di interpretare in maniera nuova il racconto di *Genesi* 3, si allontana dalla tradizionale concezione del peccato di ascendenza paolino-agostiniana fondata sulla potenza della *epithymia*, della *concupiscentia*. A suo avviso, infatti, per spiegare il peccato del primo uomo non è sufficiente imputarlo a un «abuso» (*Missbrauch*) della libera volontà, bensì è necessario «presupporre qualcosa che abbia spinto all'abuso»¹⁵. O, detto in altro modo: la tesi della *Verführung*, cioè del traviamiento ad opera di satana, non basta a spiegare la nascita del primo peccato, dal momento che la tentazione non avrebbe potuto avere alcun effetto se nell'anima del primo uomo non ci fosse già stato qualcosa capace di predisporlo al peccato, cioè se non ci fosse già stato qualcosa capace di far cadere la tentazione demoniaca su un terreno fertile. Piuttosto il traviamiento originario ha potuto aver luogo perché l'uomo è segnato da una costitutiva *Verführbarkeit*, da una condizione strutturale di disponibilità a essere traviato. È vero che Schleiermacher «si ripromette di non voler stabilire nulla sul modo in cui il peccato è sorto nel primo uomo», in quanto noi non abbiamo la stessa autocoscienza dei primi uomini e quindi non possiamo fare su di loro delle asserzioni di fede, che sono soltanto «concettualizzazioni di stati d'animo religiosi, discorsivamente articolati»¹⁶. Tuttavia nei primi uomini deve esserci stata una *Hinneigung zur Sünde* (una inclinazione o propensione al peccato) «già prima del primo peccato, perché altrimenti non avrebbe potuto darsi neanche possibilità di traviamiento (*Verführbarkeit*)»¹⁷. Diversamente bisognerebbe spiegare il primo peccato in base ad un cattivo uso della libera volontà¹⁸ non indotto da alcun motivo, in base

¹⁴ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (1821-22), voll. I-II, Berlin 21830-31.

¹⁵ Ivi, § 72.

¹⁶ Ivi, § 15.

¹⁷ Ivi, § 72,2.

¹⁸ A. Agostino, *Enchiridion* 30: «homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum».

cioè ad una scelta del male «senza ragioni determinanti»¹⁹; questo però mal si concilierebbe non solo col fatto che i progenitori vivevano in condizione di «totale innocenza», ma anche con la potenza allora ancora intatta della coscienza di Dio. Per Schleiermacher esiste dunque una condizione di peccaminosità (*Sündhaftigkeit*) strutturale, che fa in qualche modo le veci del tradizionale concetto di peccato originale o ereditario (*Erbsünde*) – una «peccaminosità» che non può non «precedere qualsiasi azione (*Tat*)». E questo vale anche per gli uomini d'oggi.

Tuttavia questa convinzione lo porta (in chiara controtendenza rispetto ad Agostino) ad abbandonare l'idea di peccato d'origine (ovvero di primo peccato) sia in riferimento ad Adamo che ad ogni altro uomo. Ammettere l'esistenza di un *Sündenfall* storico vorrebbe dire, infatti, presupporre la mutabilità della natura, che invece non può mutare o, al massimo, può mutare solo quantitativamente. Pensare che ci possa essere stato un atto capace di apportare qualcosa di radicalmente nuovo nella natura ovvero che la potenza del peccato abbia potuto distruggere o alterare l'opera di Dio, è qualcosa d'inconcepibile per Schleiermacher, che in questo polemizza apertamente col flacianesimo: il singolo individuo sta sempre sotto le condizioni naturali della specie e non può mai influire su di esse. L'idea di un salto originario da uno *status perfectionis* a uno *status corruptionis* viene dunque abbandonata da Schleiermacher a vantaggio dell'idea di una peccaminosità costitutiva, consistente in un'«inibizione (*Hemmung*) della forza determinante dello spirito, causata dall'indipendenza della funzione sensibile», che ha il suo fondamento «in parte in noi stessi», in parte «al di là della nostra esistenza»²⁰, mentre il racconto di *Genesi* 3 viene ridotto a storia fantastica, a mito. Integrando il peccato (quale «inibizione» strutturale della coscienza di Dio cui ogni uomo è costitutivamente aperto²¹) nella natura creata dell'uomo, diventa impossibile spiegarne la nascita a partire da una condizione di totale innocenza. Il peccato è soltanto un disturbo della natura, che può crescere o diminuire. In questo modo però esso perde la connotazione me-

¹⁹ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, cit., § 72,2.

²⁰ Ivi, § 66/2.

²¹ Ivi, § 69. Solo in Cristo la coscienza di Dio è rimasta pura e incontaminata secondo Schleiermacher.

ramente etica di «trasgressione della legge divina» e ne acquisisce una esistenziale, nella misura in cui guarda all'impostazione complessiva dell'esistenza dell'uomo.

Chi ha analizzato nella sua enigmaticità questa distorsione di fondo della libertà umana è stato Kant nel primo saggio de *La religione nei limiti della mera ragione*. L'uomo è caratterizzato da una disposizione (*Anlage*) naturale al bene, ma al contempo da una propensione (*Hang*) al male, «motivo soggettivo della possibilità» affatto accidentale di una inclinazione (*Neigung*, desiderio abituale, *concupiscentia*) che, a differenza di qualsiasi disposizione, non è possibile immaginare come innata (anche se potrebbe esserlo), bensì solo come acquisita (se buona) o come contratta dall'uomo (se malvagia). Questa propensione naturale al male, che è quindi una caratteristica di fondo del genere umano, si manifesta in tre modi diversi gerarchicamente connessi: la fragilità (*Gebrechlichkeit*, *fragilitas*) del cuore umano, cioè la sua debolezza nell'obbedire a delle massime; l'impurità (*Unlauterkeit*, *impuritas*, *improbitas*) del cuore umano, cioè la sua propensione a mescolare motivi immorali con motivi morali (anche se con buona intenzione e sotto la massima del bene), cioè a compiere azioni conformi al dovere non puramente per dovere; la malvagità (*Bösartigkeit*, *vitiositas*, *pravitas*) o corruzione (*Verderbtheit*, *corruptio*) del cuore umano, cioè la sua propensione «ad adottare massime cattive» – che può essere definita anche «perversione» (*Verkehrtheit*, *perversitas*), nella misura in cui la volontà libera propende a «posporre i motivi tratti dalla legge morale ad altri motivi (che non sono morali)», cioè a pervertire «l'ordine morale dei motivi di un libero arbitrio»²². Ne consegue che il discrimine per decidere se un uomo è buono o cattivo «deve consistere non già nella differenza dei motivi che egli accoglie nelle sue massime» (cioè nella diversità della materia di queste massime), ma «nella subordinazione di questi motivi» (cioè nella forma delle massime): si tratta infatti di vedere «quale dei due motivi egli renda condizione dell'altro». L'uomo, insomma, è cattivo «solo perché inverte l'ordine morale dei motivi accogliendoli nelle sue massime». Egli può senz'altro «accogliere nelle sue massime la legge morale accanto alla legge dell'amor-di-sé», ma, laddove si accorge che «l'una non può sussistere accanto all'altra,

²² I. Kant, *Die Religion*, cit., A 19-20; B 21-22.

bensì l'una deve essere subordinata all'altra come alla sua condizione suprema», è possibile che egli finisca per fare «del motivo dell'amor-di-sé e delle inclinazioni che ne derivano la condizione dell'adempimento della legge morale», mentre quest'ultima, «in quanto condizione suprema della soddisfazione delle inclinazioni sensibili», dovrebbe essere accolta «come unico motivo nella massima universale del libero arbitrio»²³. Il «vero e proprio male» quindi, per Kant, «non va cercato nelle inclinazioni», bensì «nel non voler resistere a quelle inclinazioni, quando incitano alla trasgressione», ovvero nel capovolgimento dei motivi presenti nelle massime del nostro arbitrio. È nell'intenzione, nella massima perversa, e quindi «nella libertà stessa», che va cercato propriamente «il vero nemico»²⁴. Ora questo male, che è il risultato non tanto di un mero difetto privativo della volontà, bensì di una sua imputabile perversione, è per Kant «un male radicale» perché corrompe il principio di tutte le massime, nonché un male «innato» (anche se imputabile all'uomo), perché, in quanto tendenza naturale, non può essere estirpato dalle forze umane, visto che ciò non potrebbe avvenire se non per mezzo di buone massime, il che però è impossibile se si presuppone che il principio soggettivo supremo di tutte le massime sia corrotto. L'origine razionale (il fondamento) di questo «perturbamento» della nostra volontà circa il modo di accogliere nelle sue massime, come motivi supremi, motivi subordinati» resta però per Kant in ultima analisi «imperscrutabile»²⁵.

In questo perturbamento gioca tuttavia un ruolo centrale il «sofisticare» (*vernünfteln*). Come si legge nell'*Antropologia pragmatica*, infatti, «la sofisticaria (senza una sana ragione) è un uso della ragione che, sia per impotenza sia per un errore di punto di vista, trascura lo scopo finale. Vaneggiare con la ragione vuol dire procedere formalmente secondo principi, ma, quanto alla materia o allo scopo, applicare mezzi del tutto opposti»²⁶. Ciò significa che il sofisticare, se da un lato produce una coerenza «formale» delle massime tale da suggerire la parvenza di moralità e di conformità con la legge morale, dall'altro persegue in verità motivi «mate-

²³ Ivi, A 31; B 35.

²⁴ Ivi, A 63; B 69.

²⁵ Ivi, A 43; B 47.

²⁶ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, 1800; qui BA 121.

rialmente» immorali. Questo spiegherebbe com'è che possiamo agire contro le richieste della legge morale in base a motivi che sono imputabili a noi. Non a caso il sofisticare emerge laddove la ragione pura pratica comanda, in modo universale e categorico, di trascurare i bisogni individuali del soggetto, ovvero laddove essa entra in conflitto con la finitezza del soggetto conoscitivo. Ad ogni «comando del dovere», infatti, l'uomo sente in se stesso un «potente contrappeso»²⁷ che produce una «dialettica naturale», definita da Kant come una «propensione a sofisticare» contro le severe leggi del dovere²⁸. Questa propensione di natura razionale a sofisticare, che riguarda non singoli attori, ma l'umanità in generale, è il prodotto di una ragione pervertita o trasformata. Laddove viene messa a confronto con la finitezza dell'individualità umana – sia nel conoscere che nell'agire –, la ragione umana può infatti diventare fondamento di un errore. Come la dialettica della ragione teoretica consiste «nella mera imitazione della forma razionale», così dal confronto della ragione che comanda in modo assolutamente morale con la finitudine umana nasce una propensione a bypassare la richiesta della ragione o a soddisfarla in modo apparente e contrario alla regola. Questa produzione pratica di parvenza, che trae la sua forma dalla ragione e in questo modo possiede una struttura razionale, è però concepita in maniera volontaria – cosa da cui scaturisce come ultima conseguenza il male morale. Tale propensione consiste infatti nel tentativo di

²⁷ Id., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 21786, BA 23.

²⁸ «L'innocenza è una bellissima cosa, solo che è al contempo bruttissimo che essa non si mantenga facilmente e che si lasci facilmente sedurre. Per questo la stessa saggezza, che del resto spesso consiste più nel fare e nell'omettere che nel sapere, ha pur sempre bisogno anche della scienza, non per imparare da essa, ma per rendere i suoi precetti accessibili e duraturi. L'uomo sente in sé un potente contrappeso ad ogni comando del dovere che la ragione gli rappresenta così degno di stima: lo sente nei suoi bisogni e nelle sue inclinazioni, la cui soddisfazione totale egli riassume nel nome di felicità. Ora la ragione comanda inflessibilmente le sue prescrizioni, non promettendo nulla alle inclinazioni e, con ciò, quasi respingendo e ignorando quelle pretese così impetuose e così apparentemente eque, che non si lasciano cancellare da nessun comando. Scaturisce di qui però una dialettica naturale, cioè una propensione a sofisticare contro quelle severe leggi del dovere e a mettere in dubbio la loro validità, o quanto meno la loro purezza e rigidità, in modo da renderle, per quanto possibile, più adeguate ai nostri desideri e inclinazioni; cioè da corromperle nel fondamento e privarle interamente della loro dignità; cosa che in ultima istanza neppure la comune ragione pratica può in ultima analisi giudicare buona» (Ivi, BA 23).

argomentare contro la severità della legge morale con l'aiuto della ragione e, quindi, di utilizzare male la ragione. Chi sofisticare cerca di trovare, secondo Kant, dei motivi per giustificare i suoi interessi individuali come sottratti eccezionalmente alla richiesta della legge morale e, quindi, di mettere in dubbio la «purezza e severità delle leggi morali e renderle, per quanto possibile, più adeguate ai nostri desideri e alle nostre inclinazioni, cioè corromperle nel fondamento». Una tale costruzione di motivi, che il nostro agire fa apparire in una luce moralmente buona, non è tuttavia nient'altro che un'autoillusione pratica, ma pur sempre un'autoillusione, che va ricondotta ad una decisione della volontà e quindi deve essere imputabile. La «sofisticaria» è segno di «presunzione», in quanto è la volontaria anteposizione degli interessi individuali alla legge morale, che riguarda individualisticamente «il caro Io» a differenza della ragione pratica pura universale. Nella presunzione della sofisticaria si manifestano dunque, secondo Kant, in modo razionale gli interessi di un individuo che si contrappongono alla richiesta di universalizzabilità²⁹. Nel caso della presunzione e della sofisticaria, comunque, non è che la ragione venga per così dire sopraffatta dalle inclinazioni. Non siamo, per Kant, spettatori passivi di un gioco di forze intrapsichico. La propensione alla presunzione, descritta da Kant, deve invece essere compresa non come un mero difetto, ma come qualcosa di volontariamente strutturato, ovvero come qualcosa di attivo, a sua volta moralmente imputabile. Sofisticare significa, dunque, produrre una forma coerente che, pur assomigliando strutturalmente a quella della legge morale, si fonda su un altro motivo, cioè non sul rispetto della legge, ma sulla presunzione.

Il discorso sui limiti della libertà umana e sulla sua predisposizione al peccato viene poi ripreso sistematicamente, ne *Il concetto*

²⁹ «A coloro che irridono a ogni moralità come a un puro fantasma di una immaginazione umana che si monta da sé per vanità-presunzione, non si può rendere servizio più desiderabile che concedere loro che i concetti del dovere [...] debbano semplicemente essere tratti dall'esperienza: infatti così si prepara loro un sicuro trionfo. Per amore degli uomini voglio concedere che la maggior parte delle nostre azioni siano pur sempre conformi al dovere: ma, appena si guarda più da vicino il loro tendere e tentare, ci si imbatte dappertutto nel caro Io che spunta continuamente. Su di esso, e non sul severo comando del dovere, che molte volte richiederebbe abnegazione, si fonda la nostra intenzione» (Ivi, BA 27-28).

dell'angoscia³⁰, da Søren Kierkegaard, per cui a predisporre l'uomo al male è l'angoscia che lo afferra al momento della scelta di sé. L'uomo è infatti chiamato, in quanto spirito, in quanto Io, a mettere in relazione (sintetizzandoli) gli elementi che lo caratterizzano strutturalmente, ma che altrettanto strutturalmente confliggono tra loro (corpo e anima, temporalità ed eternità, finitezza e infinità, possibilità e necessità), scegliendo una forma di esistenza tra le innumerevoli che storicamente gli si presentano. Il fatto che egli si ritrovi a doversi dare un'identità precisa e concreta (a doversi scegliere), insieme alla consapevolezza di potersi realizzare, ma anche di poter fallire nella scelta, è però un elemento che produce in lui angoscia. Al momento di scegliere se stesso in piena libertà, infatti, l'individuo è preso, di fronte all'abisso delle sue innumerevoli possibilità (proprio come chi osa guardare dentro un baratro), da una sorta di «vertigine» che lo spinge ad aggrapparsi al finito, al temporale (piuttosto che all'Infinito, all'Eterno), in quanto ha l'impressione (illusoria) che ciò che è direttamente tangibile e immediatamente presente gli garantisca maggiore sicurezza. In questo modo, però, egli pecca – se è vero che il peccato consiste proprio nello scegliere il finito piuttosto che l'Infinito, nel fondarsi su ciò che è terreno piuttosto che su Dio³¹:

L'angoscia è la vertigine della libertà che sorge quando lo spirito vuole porre la sintesi e la libertà guarda giù nella sua propria possibilità, per poi afferrare il finito e tenersi ad esso [...] Nello stesso momento tutto è cambiato e, mentre la libertà si solleva di nuovo, essa vede che è colpevole. Tra questi due momenti si trova il salto che nessuna scienza ha spiegato né può spiegare³².

Originariamente l'uomo vive in una condizione d'ingenua conciliazione (o di unità psico-fisica) che Kierkegaard chiama, richiamandosi al mito biblico, di «innocenza» (dato che l'uomo non ha ancora fatto il salto nel peccato) o di «ignoranza» (dato che non è ancora cosciente della distinzione tra bene e male). In questo stato

³⁰ S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 1844, in SKS (= *Søren Kierkegaards Skrifter*) 4, 309-461.

³¹ La tradizione medievale parlava del peccato come *aversio a deo e conversio ad creaturam* (cfr., ad esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 94 a 1 c).

³² S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, in SKS 4, 365-366.

edenico-infantile di pace e di quiete, in cui lo spirito è sì presente, ma ancora «come sognante»³³, l'uomo non avverte ancora distintamente la tensione che lo caratterizza, ma presagisce soltanto che dovrà porre in relazione (sintetizzandoli) gli elementi contraddittori che in lui sono ancora in indistinta unità, scegliendo fra innumerevoli possibilità. Tuttavia è proprio il presentimento che egli dovrà prima o poi porre la sintesi, dandosi un'identità concreta e una figura ben determinata, a produrre in lui angoscia:

L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato psichicamente nell'unione immediata colla sua naturalità. Lo spirito nell'uomo è come sognante [...] In questo stato c'è pace e quiete: ma c'è, nello stesso tempo, qualcosa d'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando, lo spirito proietta la sua propria realtà; ma questa realtà è il nulla. L'innocenza vede però continuamente questo nulla al di fuori di sé³⁴.

A produrre angoscia è, dunque, «il nulla» che l'individuo (nella sua apertura e indeterminazione) «è» al momento di porre la sintesi, di diventare se stesso, di darsi una figura e un'identità precise. Per Kierkegaard, infatti, l'uomo non ha un'essenza definita, bensì si fa con le sue scelte e le sue decisioni, per cui, nel momento in cui è chiamato a mettere in relazione (a sintetizzare) corpo e anima, temporale ed eterno, non è ancora «qualcosa» (dato che sarà «qualcosa» solo dopo la scelta), bensì è «nulla». Al momento del risvegliarsi dello spirito, cioè al momento della scelta, l'individuo, che si ritrova di fronte alla «possibilità angosciante di potere»³⁵, cioè di scegliersi tra innumerevoli possibilità, presagisce però che il compito postogli (di determinarsi in piena libertà) è segnato dal

³³ Lo spirito è «sognante», perché non è ancora arrivato a prendere coscienza di sé. Il «sognare» (posizione intermedia tra essere-sveglio e dormire) è infatti un sapere di sé inautentico, non ancora attualizzato. Nel sognare dello spirito si riflette l'ambivalenza dell'innocenza, che è l'ambivalenza dell'angoscia. Qui la distinzione tra corpo e anima è già presente, ma non è ancora cosciente come distinzione.

³⁴ S. Kierkegaard *Begrebet Angest*, in SKS 4, 347.

³⁵ «...den ængstende Mulighed af at kunne» (Ivi, in SKS 4, 350).

pericolo del naufragio, dell'unilateralità, dell'errore. In questo senso si può dire che la scelta non avviene mai nell'indifferenza. Anzi, se l'individuo, quando decide d'imprimere una direzione precisa alla sua vita, finisce per scegliere il finito piuttosto che l'Infinito, ovvero per cadere e sprofondare nel peccato, è appunto perché la sua libertà risulta a tal punto «imbrigliata», «impastoiata» dall'angoscia³⁶ da restarne paradossalmente sopraffatta, quasi come ridotta all'impotenza.

Da un lato, quindi, il peccato è il risultato di un «salto» liberamente voluto da una condizione d'innocenza (*status integritatis*) a una condizione (qualitativamente, radicalmente e totalmente differente) di peccaminosità (*status corruptionis*) – un salto che, seppur paradigmaticamente prefigurato nel peccato d'origine di Adamo, si ripete in ogni individuo, in quanto l'uomo non nasce (come pensava Agostino) in una condizione di peccaminosità, bensì vi trapassa solo in virtù di una sua libera scelta. Quel mutamento radicale di *status* che è il peccato, infatti, presuppone solo se stesso, ovvero può essere compreso solo a partire da se stesso, e non a partire da qualcos'altro. La peccaminosità non è una condizione prodotta dal peccato di Adamo, che si trasmetta ereditariamente e finisca così per determinare la natura e le scelte dei discendenti del primo uomo, bensì è una condizione in cui ogni individuo entra liberamente tramite il suo primo peccato. Se l'uomo è costitutivamente peccatore, lo è per sua libera scelta.

D'altro lato, se è vero che l'angoscia (che l'uomo avverte al momento della scelta, prima di compiere il salto) non può spiegare razionalmente il peccato secondo una logica di causa ed effetto, né lo può scusare eticamente come se il peccato derivasse necessariamente da essa, vero è anche che il peccato è pur sempre il risultato (certo: non necessario, ma possibile) di una libertà che, pensata concretamente e psicologicamente, è già sempre «imbrigliata» dall'angoscia. In questo senso l'angoscia, pur non dando vita ad un processo necessario di sviluppo (quale può essere quello

³⁶ Nell'angoscia «la libertà non è libera in se stessa, ma imbrigliata», anche se al contempo è imbrigliata «non nella necessità, ma in se stessa»: «Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden, men heller ei af Friheden, den er en hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendigheden, men i sig selv» (Ivi, in SKS, 4, 354).

della pianta), rappresenta la condizione psicologica della reale possibilità del peccato. Insomma: Kierkegaard, per pensare la libertà umana come implicante concretamente la possibilità del peccato, ma al contempo salvare la responsabilità dell'individuo, ritiene che il compiersi dell'evento della libertà sia preceduto da un «presupposto» (*Forudsætning*) predisponente – l'angoscia appunto –, che segna ineludibilmente l'atto concreto della libertà (e quindi l'evento del peccato), senza però determinarlo necessariamente. L'analisi psicologica della genesi del peccato, che muove dallo stato d'animo della angoscia come libertà imbrigliata in se stessa, permette quindi di spiegare la caduta senza ricorrere alla dimensione della concupiscenza o fare riferimento all'astuzia di satana.

In Kierkegaard tuttavia riemerge altresì (per quanto in forma mutata) il motivo della sofisticeria, dell'auto-illusione della ragione. Con la possibilità del pentimento e del cambiamento, che si dà al momento del rivelarsi del Bene, l'uomo peccatore ha infatti un rapporto profondamente ambiguo. Egli vuole sì aprirsi al Bene e cambiar vita, ma lo vuole non *in toto*, bensì solo «fino a un certo punto» (come fanno «gli spiriti di second'ordine, che non possono fare niente *en gros*»), in quanto vuole conservarsi un piccolo spazio in cui poter nuovamente ritirarsi e rintanarsi. Qui, però, la volontà dell'individuo peccatore mostra una notevole dose di schizofrenia. Egli infatti ha come due volontà: una più debole, impotente, che vuole il cambiamento, e un'altra più forte, dominante, che vuole la chiusura. E, nella giustapposizione delle due volontà, è quest'ultima a trionfare. Egli condanna sì il peccato, ma non lo condanna in se stesso, bensì solo «fino a un certo punto», vuole sì che «la realtà del peccato sia eliminata», ma «non del tutto, bensì fino a un certo punto». O, per dirla con altre parole: egli vuole «fino a un certo punto» lasciar stare la realtà del peccato, «ma, beninteso, solo fino a un certo punto»³⁷. Ne consegue che egli in genere finisce, a causa di questo squilibrio interiore, per rispondere alla richiesta rivoltagli da Dio non in un modo concreto e incondizionato, ma in un modo solo virtuale e condizionato, ovvero finisce per volere il Bene solo fino a un certo punto, solo «in vista di un premio o per paura di una pena»³⁸, riducendolo però così a qualcosa di finito e

³⁷ «... bort ikke ganske, men til en vis Grad» (Ivi, in SKS, 4, 416).

³⁸ S. Kierkegaard, *En Leiligheds-Tale (Un discorso d'occasione)*, 1847, in SKS, 8, 184.

di mondano. Inoltre non crede che tutto dipenda dalla sua volontà, ma pensa che, per poter «volere veramente il bene», per poter dare sostegno e consistenza alla scelta del bene, sia necessario ricorrere al consiglio altrui, rifarsi a esperienze passate, addurre ragioni persuasive e convincenti, richiamarsi a regole di vita consolidate o a semplici considerazioni di opportunità. Egli non crede, cioè, che sia la volontà l'elemento determinante e trainante nelle scelte, bensì è convinto che la volontà, proprio perché oscillante, incostante e volubile, debba essere trascinata, mossa e sostenuta in qualche modo dall'esterno simile ad una chiatta che, per muoversi, ha bisogno di un rimorchiatore che la sospinga. In questo modo, però, la volontà, sebbene determinata nel suo fondamento dal Bene, appare, laddove cerca di realizzarlo concretamente, debole e impotente, affetta da incostanza e volubilità: l'incostante

ha una volontà del bene, non è senza proposito o propositi e decisioni e progetti per se stesso [...] Ma qualcosa gli è sfuggito; infatti egli non crede che la volontà in se stessa sia o debba essere la cosa più salda di tutte, che debba essere dura come la spada che può spezzare le pietre e che tuttavia è così leggera che la si può legare intorno al corpo; egli non crede che sia la volontà ciò su cui un uomo deve fondarsi, ovvero che sia la volontà ciò a cui un uomo deve tenersi saldo allorché tutto scricchiola; egli non crede che sia la volontà ciò che muove, ma che questa debba a sua volta essere mossa, che essa sia in se stessa oscillante e quindi debba essere sostenuta, debba essere mossa e sostenuta da ragioni, considerazioni, consiglio altrui, esperienze, regole di vita [...] Egli crede che la volontà, invece di spingere tutto, debba a sua volta essere trascinata avanti da ragioni, considerazioni, consiglio altrui, esperienze, regole di vita, che per così dire le si muovono accanto e tirano o trascinano avanti la volontà, così che la volontà viene paragonata alla nave, anzi ad una chiatta. Ma nello stesso istante la volontà è appunto diventata impotente, sminuita "fino a un certo punto", in rapporto all'esistenza di ragioni e considerazioni e consigli, e in rapporto a come questi si relazionino reciprocamente tra loro³⁹.

Certo è comunque che il male morale – per quanto possa trovare un fattore predisponente nella superbia dell'uomo o nella con-

³⁹ Ivi, in SKS, 8, 181-182.

cupiscenza della carne, nella sofisticeria della ragione o nell'angoscia della libertà – rimane in ultima analisi qualcosa di enigmatico e inspiegabile e, per questo, di paradossale e inquietante. Al tempo però, questa misteriosa *propensio ad malum* dell'uomo (con tutto il suo correlato di crudeltà e malvagità) è il sintomo più eclatante a livello umano dell'esistenza di quel male ontologico o metafisico (*malum mundi* o *peccatum mundi*) che segna nel profondo non solo la vita dell'uomo, ma quella dell'intero universo.

Lo stesso Gottfried W. von Leibniz, autore di quei *Saggi di teodicea* (1710)⁴⁰ in cui ha cercato di riproporre tutti gli argomenti razionali atti non solo a scagionare il Dio creatore, buono e onnipotente dall'accusa di essere responsabile del male nel mondo, ma anche a dimostrare che il nostro è in fondo il migliore dei mondi possibili, ha dovuto pur sempre ammettere che «c'è un'imperfezione originaria nella creatura già prima del peccato, perché la creatura è per sua essenza limitata; di conseguenza non può saper tutto», anzi «può ingannarsi e commettere altri errori»⁴¹. Il fatto è che Dio non avrebbe mai potuto creare un essere perfetto se non, per così dire, clonandosi. In questo senso il male metafisico (che consiste nella «semplice imperfezione», laddove il male fisico consiste nella sofferenza e il male morale nel peccato⁴²) è per Leibniz qualcosa che si sottrae all'arbitrio divino: «Le imperfezioni e i difetti delle azioni discendono dalla limitazione originaria che la creatura non ha potuto fare a meno di ricevere fin dall'inizio della sua esistenza, per le ragioni ideali che la limitano. Dio infatti non poteva darle tutto senza farne un Dio; era dunque necessario che vi fossero differenti gradi nella perfezione delle cose e quindi che vi fossero limitazioni di ogni sorta»⁴³. Come tale, però, il «male metafisico» è l'origine profonda e ultima di tutte le forme di male fisico e morale.

E in effetti per taluni pensatori, come Arthur Schopenhauer, il male morale è il portato non tanto di un limite o difetto strutturale intrinseco alla libertà umana, quanto più in generale dell'esistenza più profonda della vita, che è brama, anelito, desiderio,

⁴⁰ G. Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1710, I parte.

⁴¹ Ivi, § 20.

⁴² Ivi, § 21.

⁴³ Ivi, § 31.

«volontà» assurda, cieca e irrazionale. L'uomo, al pari di ogni altro essere vivente, è infatti costretto ogni giorno a cercare di appagare i bisogni e di colmare le carenze che lo tormentano a livello corporeo, al fine di garantirsi, in lotta contro tutti e contro tutto, la sopravvivenza come individuo. Questo diuturno (anche se in ultima analisi disperato e vano⁴⁴) tentativo di auto-conservarsi (*Wille zum Leben*) è però la ragione ultima dell'irrefrenabile egoismo che caratterizza nel profondo l'esistenza di ogni singolo essere vivente:

L'egoismo è per sua natura sconfinato: l'uomo vuole assolutamente conservare il suo essere, lo vuole assolutamente libero da dolori, tra cui c'è anche ogni mancanza e privazione; vuole la maggior somma possibile di benessere e vuole ogni godimento di cui è capace, anzi cerca di sviluppare in sé quante più capacità possibili di godimento. Tutto ciò che si oppone all'anelito del suo egoismo, suscita il suo malumore, la sua collera, il suo odio, ed egli cercherà di distruggerlo in quanto suo avversario. Vuol godere possibilmente tutto, avere tutto, ma, siccome ciò non è possibile, almeno dominare tutto. Tutto per me e niente per gli altri: ecco la sua divisa. L'egoismo è colossale; esso domina il mondo. Se infatti a ogni singolo fosse dato di scegliere tra la distruzione del proprio mondo e quella del resto del mondo, non occorre che io dica dove cadrebbe la scelta per la maggior parte delle persone. Di conseguenza ognuno fa di se stesso il centro del mondo.

«La spinta a esistere e a star bene» è insomma il principale motivo di azione sia nell'animale che nell'uomo, anche se in questi può crescere a tal punto da trasformarsi in vera e propria crudeltà⁴⁵. Ciascun individuo è infatti già sempre pronto, pur di appagare i suoi desideri e bisogni, a far male agli altri, accrescendo

⁴⁴ La maggior parte degli uomini, tuttavia, non riesce mai a raggiungere uno stato di definitivo appagamento e di completa quiete. Solo la rinuncia a volere (a bramare, ad anelare, a desiderare) può garantire una condizione di pace e di beatitudine. Questo però è dato solo a certi individui (santi, eremiti, asceti) e può essere solo il frutto di un'inspiegabile grazia o illuminazione: velle non discitur.

⁴⁵ A. Schopenhauer, *Über das Fundament der Moral*, 1840, § 14. Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, 1880: «Io penso che se il diavolo non esiste e quindi è stato creato dall'uomo, questi l'ha creato a propria immagine e somiglianza» («Rivolta»: Ivan a Aljōša).

così esponenzialmente la sofferenza già presente nel mondo⁴⁶. Ne consegue che questo nostro mondo, ineluttabilmente segnato com'è dal bisogno, dal volere, dalla sofferenza, dall'egoismo, dalla malvagità, dal male è «il peggiore dei mondi possibili», tanto che, «se fosse ancora un po' più cattivo, non potrebbe più sussistere»⁴⁷.

L'egoismo si fonda tuttavia su un'illusione, su una fata morgana: sul velo della Maja, in quanto in ultima analisi non ottiene mai ciò che si ripromette incessantemente di ottenere⁴⁸. Infatti la natura, per cui «l'individuo è niente e meno che niente», crea sì ogni giorno milioni di nuovi individui, senza diminuire minimamente la sua forza creatrice, ma al contempo distrugge ogni giorno «milioni di individui per gioco e passatempo», affidando il loro destino «al più lunatico e temerario» dei suoi figli, il caso, che dà loro la caccia a suo piacimento⁴⁹. Secondo Schopenhauer si può senz'altro dire che la volontà di vivere – questo «universale impulso vitale» – pianta i denti nella sua stessa carne e sia in gradi diversi il suo stesso alimento: «Ogni essere è un cacciatore e ogni essere viene cacciato. Lotta, bisogno, miseria e angoscia, grida e lamenti in *secula seculorum*»⁵⁰. In questo senso la natura, in quanto eterno e insensato circolo di creazione e di distruzione, è qualcosa di profondamente demoniaco, non di divino⁵¹: «Noi assomigliamo agli agnelli che giocano sul prato, mentre il macellaio ne sceglie già l'uno o l'altro con gli occhi; infatti non sappiamo, nei nostri giorni buoni, quale disgrazia il destino ci sta preparando in quel momento – malattia, persecuzione, povertà, mutilazione, accecamento, follia, morte, ecc.»⁵².

⁴⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt*, cit., vol. I: «Ogni vita è sofferenza» (§ 56); «Il dolore è coesenziale alla vita e quindi non ci assale dal di fuori, ma ciascuno ne reca nell'intimo l'inescicabile sorgente» (§ 58).

⁴⁷ Ivi, vol. II, cap. 46.

⁴⁸ «Ogni felicità è solo di natura negativa, non positiva, ogni felicità non può essere un appagamento e una contentezza destinata a durare a lungo, bensì non fa che liberarci da un male o da una mancanza, a cui seguirà necessariamente o un nuovo dolore o anche languore, vuoto agognare e noia» (Ivi, vol. I, § 58).

⁴⁹ Ivi, vol. II, cap. 47.

⁵⁰ Ivi, vol. II, cap. 28.

⁵¹ Cfr. Aristotele, *Della divinazione nel sonno*, cap. II: «natura daemonia est, non divina».

⁵² A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 1851, II: «Pensieri diversi», § 150.

È vero: per alcuni pensatori, come Erich Fromm, l'aggressività (quale tratto proprio sia degli uomini che degli animali) va distinta dalla distruttività (quale tratto caratteristico degli uomini e del loro rapporto col mondo). Mentre l'aggressività è un fenomeno naturale e biologico, ineludibile per la sopravvivenza (e quindi difficilmente può essere considerato un male), la distruttività è una forma particolare di aggressività che connota la passione specificamente umana di distruggere e di avere assoluto controllo su un altro essere vivente, il quale in questo modo viene privato della sua libertà e degradato a mero oggetto. Non a caso essa può assumere tratti sadici e diventare così avversa alla vita⁵³.

Tuttavia la realtà storica sembra confermare la strutturale propensione dell'uomo al male, soprattutto laddove questa non si manifesta in forme distruttive o demoniache. È il caso della mancanza di misura (propria di ogni vita viziosa), dell'indifferenza nei confronti dei *mala in mundo*, dell'avversione o dell'incapacità a comunicare cogli altri, della chiusura nei confronti dei diversi e degli stranieri, della indisponibilità a pentirsi delle proprie colpe o del tentativo di minimizzarle o misconoscerle, nonché della sottomissione conformistica all'autorità, analizzata da Hanna Arendt durante il processo a Eichmann a Gerusalemme⁵⁴, nonché dagli psicologi Stanley Milgram, col suo celebre esperimento del 1961 alla Yale University⁵⁵, e Philip Zimbardo, con il suo altrettanto celebre esperimento alla Stanford University e le sue ricerche sul caso Abu Ghraib⁵⁶.

Arendt riassume così la sua esperienza del processo a Eichmann:

Il male, questo abbiamo imparato, è qualcosa di demoniaco [...] Uomini malvagi, si dice, agiscono per invidia, sia perché delusi del fatto che, senza loro colpa, il successo non abbia loro arriso [...], o perché invidiosi di un Caino che ha ucciso Abele [...] Oppure agiscono per

debolezza [...]; oppure inversamente per quell'odio potente che il male prova per il puro bene [...], oppure per avidità, la radice di ogni male [...] Io stavo però di fronte a qualcosa di completamente diverso e tuttavia indiscutibilmente reale. Ero esterrefatta della banalità evidente del colpevole, che rendeva impossibile riportare l'indiscutibile malvagità delle sue azioni a qualche radice o ragione più profonda. Le azioni erano mostruose, e tuttavia l'autore – perlomeno quella persona una volta così attiva che ora stava di fronte al tribunale – era affatto ordinario e mediocre, non era né demoniaco né mostruoso. Niente in lui additava a salde convinzioni ideologiche o a particolari motivi malvagi; l'unica cosa notevole nel suo comportamento precedente, come anche nel suo comportamento attuale di fronte al tribunale e nei precedenti interrogatori di polizia, era qualcosa di puramente negativo: non stupidità, ma mancanza di pensiero (*thoughtlessness*)⁵⁷.

E in effetti secondo Milgram e Zimbardo – che non hanno in fondo fatto altro, coi loro esperimenti, che cercare di corroborare empiricamente la tesi arendtiana della «banalità del male» – vi sono individui che, in determinate situazioni, sviluppano un tale senso del dovere da essere disposti ad obbedire ciecamente agli ordini dei loro superiori e da compiere azioni (torturare, uccidere, ecc.) che in altre circostanze forse non avrebbero mai commesso o forse si sarebbero vergognati di compiere – individui del tutto ordinari e normali, che adempiono solo e semplicemente al loro dovere e non provano alcuna ostilità personale, ma che accettano di essere meri esecutori della volontà di un altro uomo e quindi arrivano a non considerarsi più responsabili delle proprie azioni. Anzi: anche qualora venga data loro la possibilità di vedere e comprendere chiaramente le conseguenze distruttive delle loro azioni o si comandi loro di compiere delle azioni che contrastano radicalmente con le loro convinzioni morali di fondo, solo pochi singoli posseggono sufficiente fermezza per opporsi risolutamente all'autorità. Le molteplici remore che provano a disobbedire all'autorità riescono con successo a impedire che qualcuno si ribelli. E questa conformistica forma d'obbedienza all'autorità sembra operare indipendentemente dal contesto, sia

⁵³ E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973 (*Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975).

⁵⁴ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 1963 (*La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964).

⁵⁵ S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, 1974 (*Obbedienza all'autorità: uno sguardo sperimentale*, Einaudi, Milano 2007).

⁵⁶ Ph. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, 2007 (*L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Cortina, Milano 2008).

⁵⁷ H. Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, 1978, pp. 355 (*La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987).

che l'individuo agisca in una situazione concreta e reale (come nel caso di Eichmann o dei soldati di Abu Ghraib) sia che si trovi a operare in un contesto asettico e artificiale (come nel caso degli esperimenti di Milgram e di Zimbardo).

Sergio Pieri

RIFLESSIONI SULLA DESTINAZIONE ETICA¹

Piuttosto che come una disciplina specifica, la filosofia morale chiede di essere intesa – secondo il mio angolo di visuale – come la filosofia stessa, colta e approfondita nel suo costitutivo carattere, nella sua intenzionalità e vocazione *etica*. Se la filosofia si profila – nel suo nucleo vitale e perenne, prima e oltre le differenti figure in cui storicamente si è presentata, si presenta e può presentarsi – come riflessione razionale e critica sull'*esistenza* dell'uomo nel mondo, e quindi come interrogazione, mai pienamente appagata e sempre rinnovantesi, sul nostro *destino* e sulla nostra *destinazione*, la *tensione etica*, che internamente la compenetra, appare evidente anche ad uno sguardo immediato. L'essere non è altro, infatti, se non la maniera d'essere propria dell'uomo; ma l'essere dell'uomo – la libertà – si rivela, a differenza ad esempio dall'essere delle cose, come quell'essere che è in se stesso, al contempo e intrinsecamente, *poter-essere* e *aver-da-essere*; l'esistenza risulta dunque, nella sua intima struttura, possibilità originaria, e tale possibilità assume significato e spessore in quanto appare originariamente sollecitata da un *appello* ad essere se stessa, a divenire – nella concreta situazione entro cui si trova inserita – quello che *deve* essere. La dimensione del «dover-essere» e del «valore» (di ciò che *merita* di essere e di essere scelto), la dimensione della «normatività» e della «obbligatorietà» (non si dà valore che non fondi e non si traduca in norme di comportamento, prescrizioni e obblighi) si manifestano pertanto strutturalmente costitutive della condizione umana. L'uomo, ogni singolo uomo, a differenza della cosa, è in quanto può e deve essere; è in quanto ha da essere,

¹ Nello stendere queste brevi riflessioni sulla destinazione etica – che meriterebbero di per sé ben altro sviluppo e approfondimento, non possibili in questa sede – mi sono liberamente ispirato ad alcuni motivi della prospettiva erico-religiosa di A. Caracciolo (1918-1990), grande maestro della filosofia italiana del secondo dopoguerra, di cui nel 2018 è ricorso il centenario della nascita.

INDICE

Introduzione p. VII

PARTE I

Adriano Fabris, <i>Che senso ha l'ermeneutica oggi?</i> »	1
Fulvio Tessitore, <i>Sulla dialettica dello «Istorismo»</i> »	12
Giuseppe Nicolaci, <i>Ancora su metafisica ed etica</i> »	21
Roberto Garaventa, <i>Enigmaticità dell'origine della malvagità umana</i> »	36
Sergio Pieri, <i>Riflessioni sulla destinazione etica</i> »	57
Andrea Bertino, <i>L'essere nella verità e il sacrificio del filosofo</i> »	64
Andrea Sangiacomo, <i>Cenni di ontologia chasmatica</i> »	75
Attilio Bruzzone, <i>Tempo senza tempo, o nostalgia del futuro</i> »	88

PARTE II

Ivano Tonelli, <i>«Abramo, la mano e il volto». Appunti per uno studio su Rembrandt e la Bibbia</i> »	101
Enrica Salvaneschi, <i>Tentazione voltairiana</i> »	130
Gerardo Cunico, <i>Il fatto della ragione e l'idea di libertà in Kant</i> »	144
Alberto Pirni, <i>Il reale, il possibile, il comune. Sul concetto kantiano di libertà</i> »	158
Oscar Meo, <i>Verità e metodo nell'Einleitung alla Phänomenologie des Geistes</i> »	173
Roberto Celada Ballanti, <i>De la Religion. Il problema filosofico della storia delle religioni in Benjamin Constant</i> »	183
Guido Ghia, <i>Dall'aurora al tramonto. Luce dell'eterno e amor fati nella «giornata filosofica» di Nietzsche</i> »	207

Francesco Ghia, <i>Gli «ultimi uomini». Su una categoria nietzscheana nella teoria della storia di Max Weber</i>	» 222
Selena Pastorino, <i>Osare la libertà in senso extramurale. Per nuove prospettive filosofiche</i>	» 239
Giovanni Moretto, <i>Gli «Holzwege» di M. Heidegger e di A. Zanzotto</i>	» 250
Francesco Camera, «Un problema fondamentale di Platone». <i>Sul significato dell'idea del bene secondo Heidegger</i>	» 267
Pio Colonnello, <i>Figure dello spaesamento. Rileggendo l'Unheimliche in Heidegger</i>	» 283
Giuseppe Cantillo, <i>Metafisica della cifra, mito, religione in Karl Jaspers</i>	» 295
Anna Czajka, <i>L'illuminazione dell'attimo oscuro attraverso le immagini</i>	» 307
Emanuela Miconi, «Un'anima di fuoco e cristallo». <i>Per un'etica della resistenza nel pensiero di ETTY HILLESUM</i>	» 319
Silvano Zucal, <i>Paul Ricœur: la nascita come eclissi della libertà?</i>	» 332
Edoardo Simonotti, <i>Ragionevoli conversazioni. Ricœur e la saggezza pratica «a più voci»</i>	» 355
Elisabetta Colagrossi, <i>Monoteismo e politica. Jan Assmann in dialogo con Carl Schmitt</i>	» 368

SAGGI

Ultimi titoli pubblicati

139. Riccardo Donati, *Nella palpebra interna. Percorsi novecenteschi tra poesia e arti della visione.*
140. Vincenzo Pirro, *Dopo Gentile. Dove va la scuola italiana.* A cura di Hervé Cavallera.
141. Marco Menicacci, *Mario Luzi e la poesia tedesca. Novalis, Hölderlin, Rilke.*
142. *In forma di saggi. Studi di francesistica in onore di Graziano Benelli.* A cura di Manuela Raccanello.
143. *Studi in onore di Enrico Ghidetti.* A cura di Anna Nozzoli e Roberta Turchi.
144. Zeffiro Ciuffoletti, *La città capitale. Firenze, prima, durante e dopo.*
145. Paolo Lombardi – Gianluca Nesi, *Cercarsi nel buio. Costruzione dell'identità e creazione del passato in cinque storie di nazisti.*
146. Marco Marchi, *Federigo Tozzi. Ipotesi e documenti.*
147. Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale.*
148. Vincenzo Bugliani, *Da Lotta Continua a Scienza & Vita.* A cura di Ivanna Rosi.
149. Alessio Ricci, «*Le dolci rime d'amor ch'è solia*». *Su alcuni imperfetti in prosa e in versi.*
150. Sante Pagano, *Il gergo militare in Italia. Le parole dei soldati dalla prima guerra mondiale ad oggi.*
151. Giovanni Capecci, *Le ombre della patria. Capitoli ottocenteschi da Foscolo a Carducci.*
152. Luigi Lombardi Vallauri, *Meditare in Occidente. Corso di mistica laica.*
153. Liliana Dell'Osso, Riccardo Dalle Luche, *L'altra Marilyn. Psichiatria e psicoanalisi di un cold case.*
154. Farinelli, *Bontempellismo o plurimo?*
155. Gilberto Lonardi, *L'Achille dei «Canti». Leopardi, «L'infinito», il poema del ritorno a casa.*
156. Martina Di Nardo, *Scrivere bianco con un segno nero. La poesia di Luigi Fallacara.*
157. Marco Vannini, *Mistica, psicologia, teologia.*
158. Diego Manzi, *Incanto. Le divinità dell'India.*
159. *Etica, Tempo, Verità. Studi in onore di Domenico Venturelli.* A cura di Francesco Camera, Roberto Celada Ballanti, Gerardo Cunico