

Biblioteca Salita dei Frati, Lugano
Bibbia, letteratura e filosofia

martedì 28 marzo 2023 alle ore 18.00

conferenza di **Gabriella Farina** sul tema

**Perché soffrono gli innocenti?
L'interrogativo suggerito dalle storie
di Abramo e di Giobbe**

Il tema

Perché tanta sofferenza, dolore e morte degli innocenti? Perché la violenza del male si accanisce sull'innocente e non sul reo? Domande che dalla Bibbia, con Abramo e Giobbe, continuano a tormentare le nostre esistenze e a cui nessuna risposta è possibile. Il racconto biblico (*Genesi* 22) relativo al sacrificio di Isacco e il Grido di Giobbe (*Giobbe* 19), l'uomo giusto, integro e onesto, timorato di Dio ed avverso al male, improvvisamente colpito da un'insensata sofferenza, possono essere inseriti in un discorso più generale riguardante il rapporto paradossale tra Fede e Ragione. Tra i tanti studiosi che hanno affrontato queste tematiche, sono stati scelti come rappresentativi Kierkegaard e Pareyson. Kierkegaard in *Aut Aut* parla dello stadio religioso ed assume Abramo come figura simbolo; in *Timore e Tremore*, scritto sotto pseudonimo (Johannes de Silentio) nel 1843, dopo la rottura del fidanzamento con Regina Olsen, prospetta la possibilità della "sospensione dell'etica" di fronte all'esigenza religiosa "per vedere quale enorme paradosso è la fede, un paradosso che è capace di trasformare un omicidio in un'azione sacra e gradita a Dio, il paradosso che restituiscce Isacco ad Abramo e di cui nessun pensiero può impadronirsi perché la fede comincia appunto là dove il pensiero finisce." In modo non dissimile pensa più recentemente Luigi Pareyson, quando sostiene che "nell'abisso della fede c'è il dubbio, la rivolta, la disperazione, l'angoscia." Di fronte al male la ragione filosofica non comprende, né spiega. Tale ragione "non ha trovato di meglio che sopprimere ciò che la disturbava e risolvere completamente l'incomprensibile in trasparente razionalità." È questa la grande ed eterna illusione della filosofia. Ai racconti biblici di Abramo e di Giobbe si è dedicato anche Massimo Recalcati offrendoci un'avvincente interpretazione psicoanalitica. Abramo è l'uomo della fede, dell'"Eccomi" pronunciato senza esitazioni di fronte alla chiamata di Dio. Ma per Abramo non c'è che la solitudine dell'Atto, quello di sacrificare il proprio figlio; deve mantenere il segreto, non può comunicarlo a nessuno. L'aspetto originale dell'interpretazione di Recalcati è che egli prospetta la possibilità di leggere il capitolo ventiduesimo di *Genesi* secondo una visuale diversa. "E se il sacrificio di Isacco non fosse altro che il sacrificio di Abramo? Qual è il compito pieno della paternità se non quello di perdere il proprio figlio, di lasciarlo andare, di spezzare i lacci che lo legano al mondo chiuso della famiglia? È il passaggio doloroso che fa del figlio, da oggetto amato dai genitori, un "soggetto" della propria vita autonomo e responsabile. Con la storia di Giobbe, Recalcati evidenzia la scissione della Legge di fronte al reale della sofferenza e al suo grido. Nessun libro della Bibbia, come quello di Giobbe, ha affrontato con vertiginosa forza il tema della sofferenza umana e quello più generale del senso della vita. La vita di Giobbe appare stretta tra due impossibili: quello di accettare il non-senso del male e quello di smettere di credere in Dio: la stessa tremenda incertezza nella quale si trovano Abramo e Gesù nel Getsemani.

Il relatore

Gabriella Farina, insegnante senior di Storia della Filosofia contemporanea presso l'Università degli Studi Roma Tre, fa parte del Comitato Scientifico del Centro di Studi Italo-Francesi e, a partire dal 2008, del Consiglio d'Amministrazione del Gruppo di Studi Sartriani di Parigi. È Promotrice e Direttrice Responsabile della Collana d'inediti in italiano di J.-P. Sartre (Milano Marinotti Editore) e della rivista «*Studi sartriani*» (Roma TrE - Press, Edizioni universitarie di Roma Tre). Dopo aver condotto ricerche sull'estetica e sulla filosofia del Romanticismo tedesco, ha dedicato i suoi interessi al pensiero di Sartre. Tra i più recenti lavori: *J.-P. Sartre. Sguardo e visibilità inafferrabile della trascendenza*, in *Il volto nel pensiero contemporaneo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2010; (a cura di) *Soggettivazione e destino. Saggi intorno al Flaubert di Sartre*, Milano, Bruno Mondadori, 2009; *L'intellettuale e le sue contraddizioni*, in *Franco Basaglia. Un laboratorio italiano*, Milano, Bruno Mondadori, 2011; *Sartre. Fenomenologia e passioni della crisi*, Firenze, Le Lettere, 2012; 'Coscienza e conoscenza'. *Sartre lettore di Freud*, in «*Bollettino Studi Sartriani*», IX, 2013, Roma, Biblink Editore; *Sartre*, (a cura di G. Farina), Milano, Corriere della Sera, 2014 (Il Grandangolo, 12); *Il Genet di Sartre*, in *Jean Genet, la scrittura della rivolta*, Spoleto, Editoria & Spettacolo, 2016; *Introduzione a Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla Conferenza di Roma del 1961*, in «*Bollettino Studi Sartriani*», XI, 2017; *Esistenza, infanzia e desiderio*, in «*Rivista Studi Sartriani*», XVI, 2022.

Genesi 22	Il sacrificio di Isacco
Giobbe 1	Satana mette Giobbe alla prova
Giobbe 42, 1-9	Ultima risposta di Giobbe
Giobbe 42, 10-17	Dio reintegra la fortuna di Giobbe

S. Kierkegaard, *Timore e tremore*

Problema 1º *Esiste una sospensione teleologica della morale?* pp. 61-77

L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*

La filosofia e il problema del male	pp. 151-156
Valore redentivo e rivelativo della sofferenza	pp. 475-478

M. Recalcati, *La legge della parola*

Il sacrificio di Isacco	Al di là del sacrificio	pp. 142-144
	Sacrificare la proprietà del figlio	pp. 149-152
La lotta di Giobbe	Un grido	pp. 188-190
	La scommessa di Satana	pp. 190-194
	Il dolore parla?	pp. 207-215
	La verità di Giobbe	pp. 244-247

TESTI

Genesi 22

¹Dopo queste cose, avvenne che Iddio provò Abrahamo, e gli disse: ‘Abrahamo!’ Ed egli rispose: ‘Eccomi’.

²E Dio disse: ‘Prendi ora il tuo figliuolo, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e vattene nel paese di Moriah, e offrilo qui in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò’.

³E Abrahamo levatosi la mattina di buon'ora, mise il basto al suo asino, prese con sé due de' suoi servitori e Isacco suo figliuolo, spaccò delle legna per l'olocausto, poi partì per andare al luogo che Dio gli avea detto.

⁴Il terzo giorno, Abrahamo alzò gli occhi e vide da lontano il luogo.

⁵E Abrahamo disse ai suoi servitori: ‘Rimanete qui con l'asino; io ed il ragazzo andremo fin là e adoreremo; poi torneremo a voi’.

⁶E Abrahamo prese le legna per l'olocausto e le pose addosso a Isacco suo figliuolo; poi prese in mano sua il fuoco e il coltello, e tutti e due s'incamminarono assieme.

⁷E Isacco parlò ad Abrahamo suo padre e disse: ‘Padre mio!’ Abrahamo rispose: ‘Eccomi qui, figlio mio’. E Isacco: ‘Ecco il fuoco e le legna; ma dov'è l'agnello per l'olocausto?’

⁸Abrahamo rispose: ‘Figliuol mio, Iddio se lo provvederà l'agnello per l'olocausto’. E camminarono ambedue assieme.

⁹E giunsero al luogo che Dio gli avea detto, e Abrahamo edificò qui l'altare, e vi accodò la legna; legò Isacco suo figliuolo, e lo mise sull'altare, sopra la legna.

¹⁰E Abrahamo stese la mano e prese il coltello per scannare il suo figliuolo.

¹¹Ma l'angelo dell'Eterno gli gridò dal cielo e disse: ‘Abrahamo, Abrahamo’.

¹²E quegli rispose: ‘Eccomi’. E l'angelo: ‘Non metter la mano addosso al ragazzo, e non gli fare alcun male; poiché ora so che tu temi Iddio, giacché non m'hai rifiutato il tuo figliuolo, l'unico tuo’.

¹³E Abrahamo alzò gli occhi, guardò, ed ecco dietro a sé un montone, preso per le corna in un cespuglio. E Abrahamo andò, prese il montone, e l'offerse in olocausto invece del suo figliuolo.

¹⁴E Abrahamo pose nome a quel luogo Iehovah-jireh. Per questo si dice oggi: ‘Al monte dell'Eterno sarà provveduto’.

¹⁵L'angelo dell'Eterno chiamò dal cielo Abrahamo una seconda volta, e disse:

¹⁶Io giuro per me stesso, dice l'Eterno, che, siccome tu hai fatto questo e non m'hai rifiutato il tuo figliuolo, l'unico tuo,

¹⁷io certo ti benedirò e moltiplicherò la tua progenie come le stelle del cielo e come la rena ch'è sul lido del mare; e la tua progenie possederà la porta de' suoi nemici.

¹⁸E tutte le nazioni della terra saranno benedette nella tua progenie, perché tu hai ubbidito alla mia voce'.

¹⁹Poi Abrahamo se ne tornò ai suoi servitori; e si levarono, e se n'andarono insieme a Beer-Scea. E Abrahamo dimorò a Beer-Scea.

²⁰Dopo queste cose avvenne che fu riferito ad Abrahamo questo: 'Ecco Milca ha partorito anch'ella de' figliuoli a Nahor, tuo fratello:

²¹Uz, suo primogenito, Buz suo fratello, Kemuel padre d'Aram,

²²Kesed, Hazo, Pildash, Jidlaf e Bethuel'.

²³E Bethuel generò Rebecca. Questi otto Milca partorì a Nahor, fratello d'Abrahamo.

²⁴E la concubina di lui, che si chiamava Reumah, partorì anch'essa Thebah, Gaam, Tashash e Maaca.

Giobbe 1 Satana mette Giobbe alla prova

1 Viveva nella terra di Us un uomo chiamato Giobbe, integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male. ²Gli erano nati sette figli e tre figlie; ³possedeva settemila pecore e tremila cammelli, cinquecento paia di buoi e cinquecento asine, e una servitù molto numerosa. Quest'uomo era il più grande fra tutti i figli d'oriente.

⁴I suoi figli solevano andare a fare banchetti in casa di uno di loro, ciascuno nel suo giorno, e mandavano a invitare le loro tre sorelle per mangiare e bere insieme. ⁵Quando avevano compiuto il turno dei giorni del banchetto, Giobbe li mandava a chiamare per purificarli; si alzava di buon mattino e offriva olocausti per ognuno di loro. Giobbe infatti pensava: "Forse i miei figli hanno peccato e hanno maledetto Dio nel loro cuore". Così era solito fare Giobbe ogni volta.

Ora, un giorno, i figli di Dio andarono a presentarsi al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro.

⁷Il Signore chiese a Satana: "Da dove vieni?". Satana rispose al Signore: "Dalla terra, che ho percorso in lungo e in largo". ⁸Il Signore disse a Satana: "Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male". ⁹Satana rispose al Signore: "Forse che Giobbe teme Dio per nulla? ¹⁰Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. ¹¹Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!". ¹²Il Signore disse a Satana: "Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui". Satana si ritirò dalla presenza del Signore.

¹³Un giorno accadde che, mentre i suoi figli e le sue figlie stavano mangiando e bevendo vino in casa del fratello maggiore, ¹⁴un messaggero venne da Giobbe e gli disse: "I buoi stavano arando e le asine pascolando vicino ad essi. I Sabei hanno fatto irruzione, li hanno portati via e hanno passato a fil di spada i guardiani. Sono scampato soltanto io per raccontartelo".

¹⁶Mentre egli ancora parlava, entrò un altro e disse: "Un fuoco divino è caduto dal cielo: si è appiccato alle pecore e ai guardiani e li ha divorati. Sono scampato soltanto io per raccontartelo".

¹⁷Mentre egli ancora parlava, entrò un altro e disse: "I Caldei hanno formato tre bande: sono piombati sopra i cammelli e li hanno portati via e hanno passato a fil di spada i guardiani. Sono scampato soltanto io per raccontartelo".

¹⁸Mentre egli ancora parlava, entrò un altro e disse: "I tuoi figli e le tue figlie stavano mangiando e bevendo vino in casa del loro fratello maggiore,¹⁹quand'ecco un vento impetuoso si è scatenato da oltre il deserto: ha investito i quattro lati della casa, che è rovinata sui giovani e sono morti. Sono scampato soltanto io per raccontartelo".

²⁰Allora Giobbe si alzò e si stracciò il mantello; si rase il capo, cadde a terra, si prostrò²¹e disse: "Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò.

Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!".

²²In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto.

Giobbe 42, 1-9 Ultima risposta di Giobbe

Giobbe prese a dire al Signore:

²"Comprendo che tu puoi tutto
e che nessun progetto per te è impossibile.

³Chi è colui che, da ignorante,
può oscurare il tuo piano?

Davvero ho esposto cose che non capisco,
cose troppo meravigliose per me, che non comprendo.

⁴Ascoltami e io parlerò,
io t'interrogherò e tu mi istruirai!

⁵Io ti conoscevo solo per sentito dire,
ma ora i miei occhi ti hanno veduto.

⁶Perciò mi ricredo e mi pento
sopra polvere e cenere".

Dopo che il Signore ebbe rivolto queste parole a Giobbe, disse a Elifaz di Teman: "La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe.⁸Prendete dunque sette gioenchi e sette montoni e andate dal mio servo Giobbe e offriteli in olocausto per voi. Il mio servo Giobbe pregherà per voi e io, per riguardo a lui, non punirò la vostra stoltezza, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe".

⁹Elifaz di Teman, Bildad di Suach e Sofar di Naamà andarono e fecero come aveva detto loro il Signore e il Signore ebbe riguardo di Giobbe.

Giobbe 42, 10-17 Dio reintegra la fortuna di Giobbe

Il Signore ristabili la sorte di Giobbe, dopo che egli ebbe pregato per i suoi amici. Infatti il Signore raddoppiò quanto Giobbe aveva posseduto.¹¹Tutti i suoi fratelli, le sue sorelle e i suoi conoscenti di prima vennero a trovarlo; banchettarono con lui in casa sua, condivisero il suo dolore e lo consolarono di tutto il male che il Signore aveva mandato su di lui, e ognuno gli regalò una somma di denaro e un anello d'oro.

¹²Il Signore benedisse il futuro di Giobbe più del suo passato. Così possedette quattordicimila pecore e seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asini.¹³Ebbe anche sette figli e tre figlie.

Alla prima mise nome Colomba, alla seconda Cassia e alla terza Argentea.¹⁵In tutta la terra non si trovarono donne così belle come le figlie di Giobbe e il loro padre le mise a parte dell'eredità insieme con i loro fratelli.

¹⁶Dopo tutto questo, Giobbe visse ancora centoquarant'anni e vide figli e nipoti per quattro generazioni.¹⁷Poi Giobbe morì, vecchio e sazio di giorni.

Sören Kierkegaard

TIMORE
E
TREMOR

(*Lirica dialettica di Johannes de Silentio*)

Prefazione di JEAN WHAL

1952
EDIZIONI DI COMUNITÀ
MILANO

comportamento per giudicare se si ha o no la vocazione e il coraggio necessario ad affrontare una simile prova. La contraddizione comica del predicatore consiste nel fatto che egli trasforma Abramo in un personaggio insignificante, pur esortando il prossimo a prenderlo come esempio.

Bisogna dunque fare a meno di predicare su Abramo? Non lo credo. Se dovesse parlare di lui, rappresenterei anzitutto il dolore della prova. Vorrei succhiare come una sanguisuga tutta l'angoscia, la sofferenza e il martirio del dolore paterno per poter rappresentare quello di Abramo, che tuttavia, in mezzo a tante afflizioni, continuava a credere. Vorrei allora ricordare che il viaggio durò tre giorni e una buona parte del quarto; e quei tre giorni e mezzo, io li farei durare infinitamente più a lungo delle migliaia di anni che ci separano dal patriarca. A questo punto ricorderei che, a parer mio, ciascuno può ancora far marcia indietro prima di salire a Moriah, può ad ogni istante pentirsi della sua decisione e tornare sui propri passi. Così facendo non corrò il pericolo di destare in taluno la voglia di essere provato come lo fu Abramo.

Ma se si vuole smerciare una edizione popolare ed economica di Abramo e diffidare al tempo stesso la gente dal fare come lui, si è semplicemente ridicoli.

Io mi propongo ora di ricavare dalla storia di Abramo, sotto forma di problemi, la sua dialettica; per vedere quale inaudito paradosso è la fede, paradosso capace di trasformare un delitto in un atto santo e gradito a Dio, paradosso che restituiscs ad Abramo suo figlio, paradosso che nessun ragionamento può dominare, perché la fede comincia là, appunto, dove la ragione finisce.

Problema 1º: Esiste una sospensione teleologica della morale?

La morale è propriamente il Generale e, in quanto Generale, è ciò che vale per tutti. In altro senso si può dire che è ciò che è valido in ogni istante. Riposa immancabilmente in se stessa, senza nulla di esterno, che sia il suo *télos*, essendo essa stessa *télos* di tutto ciò che le è esterno. E quando ha integrato tutto ciò a se stessa, ha raggiunto il suo scopo. Posto come essere immediato, sensibile e psichico, l'individuo è l'Individuo che ha il suo *télos* nel Generale. E questo è il suo compito etico: esprimere costantemente se stesso in quello, e dissolvere la propria individualità nel Generale. Quando l'individuo rivendica la sua individualità di fronte al Generale, egli pecca, né può riconciliarsi col Generale se non riconoscendolo. Ogni volta che l'Individuo, dopo essere entrato nel Generale, si sente portato a rivendicare la sua individualità, entra in una crisi dalla quale si libera solo col pentimento, abbassandosi come Individuo nel Generale. Se è questo lo scopo supremo che può essere posto all'uomo e alla sua vita, la morale ha dunque la natura stessa dell'eterna felicità dell'uomo che è, in tutta l'eternità e ad ogni istante, il suo proprio *télos*, perché vi sarebbe contraddizione qualora potesse essere abbandonata (cioè teleologicamente sospesa) in quanto, se è sospesa, è perduta; mentre quel che è sospeso non è perduto, ma conservato, nella superiore sfera che è il suo *télos*.

Se così è, quando Hegel determina l'uomo unicamente come Individuo nel suo capitolo *Il Bene e la Conscienza* ha certo ragione di considerare questa determinazione come una «forma morale del male» (cfr. soprattutto *La Filosofia del Diritto*), che deve essere soppressa nella

teleologia della morale, in modo che l'Individuo, in tale stadio, o pecca o si trova in crisi. Al contrario ha torto di parlare della fede, torto di non protestare a voce alta e chiara contro la venerazione e la gloria di cui gode Abramo come padre della fede, quando invece il suo processo dovrebbero riveduto e lo si dovrebbe bandire come assassino.

La fede è infatti quel paradosso per cui l'Individuo è al di sopra del Generale e nondimeno (cosa importante) in modo tale che il movimento si ripeta, e che, di conseguenza, l'Individuo, dopo essere stato nel Generale, si isoli ormai come Individuo al di sopra del Generale. Se questa non è la fede, Abramo è perduto e non c'è stata mai fede nel mondo, perché c'è sempre stata. Perché se la morte (la virtù) è lo stadio supremo; e se all'uomo non resta nulla di incommensurabile se non il male, (cioè il particolare che deve esprimersi nel Generale) non c'è bisogno di altre categorie oltre quelle della filosofia greca, o di quelle che se ne deducono logicamente. Hegel non avrebbe dovuto nasconderlo, dato che ha studiato i greci.

Non è difficile sentir parlare gente che, in mancanza di studi approfonditi, si lascia andare non di meno alle frasi; e di sentir dire che la luce brilla sul mondo cristiano mentre il paganesimo è immerso nelle tenebre. Un simile linguaggio mi è sempre parso strano, quando, ancor oggi, ogni pensatore profondo ed ogni artista serio ringiovanniscono alla eterna giovinezza del popolo greco. Tuttavia la frase si spiega, perché non si sa quel che si deve dire, ma si sa soltanto che si deve dire qualche cosa. È cosa normale andar ripetendo che il paganesimo non ha conosciuto la fede; ma se in questo modo si crede di aver spiegato qualcosa, bisogna allora essere in-

formati un po' meglio su ciò che bisogna intendere con la parola fede, perché altrimenti si ricade nelle solite chiacchiere. È facile spiegare tutta la vita (compresa la fede) senz'avere la minima idea di quel ch'essa sia. E non fa un calcolo sbagliato chi specula sull'ammirazione provocata dalla sua teoria; perché, secondo Boileau, « *un sot trouve toujours un plus sotto qui l'admine* ».

La fede è, appunto, il paradosso secondo il quale l'Individuo, come tale, al di sopra del Generale, è in regola di fronte a questo, non come subordinato, ma come superiore; e nondimeno, (si badi bene) in modo tale che l'Individuo, dopo essere stato come tale subordinato al Generale, diventa allora, per mezzo del Generale, l'Individuo come tale, superiore a quello; in modo che l'Individuo come tale è in un rapporto assoluto con l'Assoluto. Questa posizione sfugge alla mediazione, che si effettua sempre in virtù del Generale. Essa è e resta eternamente un paradosso inaccessibile al pensiero. La fede è questo paradosso, altrimenti (conseguenza che prego voler ricordare continuamente per non dover infastidire il lettore ad ogni passo) altrimenti la fede non è mai esistita perché c'è sempre stata; in altre parole, Abramo è perduto.

Sono d'accordo che l'Individuo rischi di confondere quel paradosso con una crisi religiosa; ma non è una buona ragione per nasconderlo. È anche vero che il sistema di molti pensatori può esser tale che il paradosso debba scandalizzarli; ma non è una buona ragione per falsificare la fede allo scopo di poterla integrare in quei sistemi. Meglio confessare di non averla; e quelli che la possiedono diano alcune regole per distinguere il paradosso dal dubbio religioso.

La storia di Abramo comporta questa sospensione teologica della morale. Non sono mancati spiriti per spicaci o eruditi per trovare analoghi casi. La loro saggezza parte dal bellissimo principio che, in fondo, ogni cosa è sempre la stessa cosa. Se si guarda però un po' più da vicino, dubito molto che si trovi nella storia universale una sola analogia (eccettuato un caso ulteriore che non prova nulla), quando è stabilito che Abramo rappresenta la fede e che essa è normalmente espressa in lui, la cui vita non è soltanto la più paradossale che si possa pensare, ma persino tanto paradossale che non si può affatto pensarla. Egli agisce in virtù dell'Assurdo; perché è proprio assurdo che egli sia come individuo al di sopra del Generale. Questo paradosso sfugge alla mediazione. Se Abramo la tenta, deve allora confessare di trovarsi in una crisi religiosa; e, in queste condizioni, non potrà arrivare a sacrificare Isacco. O, se lo fa, dovrà quindi pentirsi, e rientrare così nel Generale. Egli ritrova Isacco per virtù dell'Assurdo. Non è dunque, neppure per un istante un eroe tragico, ma tutt'altro: o un assassino o un credente. Non c'è l'istanza intermedia che salva l'eroe tragico. Perciò io posso comprendere Abramo; benché, con una certa illogicità, lo ammiri più di ogni altro uomo. Dal punto di vista morale, la situazione di Abramo verso Isacco vuol dire semplicemente che il padre deve amare il figlio più di se stesso. Tuttavia la morale, nella sua sfera, ha diversi gradi. Vediamo se in questa storia c'è una espressione superiore della morale capace di spiegare moralmente la condotta di Abramo e di autorizzarlo moralmente a sospendere il suo dovere morale verso il figlio, senza nondimeno uscire dalla teologia di questa sfera.

Quando un'impresa che interessa la sorte di tutto un popolo è ostacolata, quando essa fallisce per avversità delle potenze celesti, quando la divinità irata impone al mare una calma che sfida tutti gli sforzi, quando l'indovino esegue il suo difficile compito e dichiara che il Dio reclama il sacrificio di una fanciulla, il padre deve allora compiere eroicamente quel sacrificio. Nasconderà nobilmente il suo dolore, malgrado che egli desideri essere «l'uomo da nulla che osa piangere» e non il re obbligato ad agire da re. E se nella sua solitudine il cuore gli si colma di sofferenza, se in mezzo al suo popolo non ha che tre confidenti, tutti i suoi sudditi conosceranno ben presto la sua sventura, ma anche la nobile azione con la quale consente, nell'interesse generale, al sacrificio della figlia sua, della cara vergine. O seno dolcissimo, o belle guance, o capelli biondi e dorati! (*Ifig. in Aul.* v. 68). In Lacrime, sua figlia lo comuoverà, egli volgerà il capo; ma l'eroe leverà la lama. Quando la notizia arriverà alla terra degli avi le belle vergini di Grecia arrossiranno di entusiasmo; e se la vittima era fidanzata, il suo pretendente, non che montare in furore, sarà fiero di partecipare alla nobile azione del padre, perché la sventurata gli apparteneva con maggior tenerezza che a suo padre.

Quando l'intrepido giudice, che salvò Israele nell'ora della distretta, simultaneamente lega Iddio e se stesso con un medesimo voto, deve allora eroicamente mutare in tristezza l'allegria della vergine, la gioia della sua figliuola amata, la cui virginale giovinezza tutto Israele piange con lei. Ma ogni uomo ben nato comprenderà, ogni donna generosa ammirerà Jefte e ogni vergine di Israele desidererà di agire come la sua figliuola; perché, a chi servirà la vittoria ottenuta col voto se Jefte non

oserverà il voto? Non sarebbe forse nuovamente strappata al popolo?

Quando un figlio manca al suo dovere e lo stato confida al padre la spada giustiziera, quando le leggi esigono che la punizione sia inflitta dalla mano del padre, costui deve eroicamente dimenticare che il colpevole è suo figlio, e nascondere il suo dolore. Ma non c'è nessuno fra il popolo, nemmeno il figlio, che non ammiri il padre; e ogni volta che le leggi di Roma saranno commentate, si ricorderà che molti le han commentate più dottamente, ma nessuno più magnificamente di Bruto.

Ma se, mentre un vento favorevole conduceva a vele spiegate la flotta verso il porto, Agamennone avesse spedito il messo a cercare Ifigenia per il sacrificio; se Jefte, senza esser legato da un voto dal quale dipendesse il destino del popolo, avesse detto a sua figlia: « Piangi per due mesi sulla tua breve giovinezza perché dopo io ti immolerò »; se Bruto avesse avuto un figlio senza macchia e avesse nondimeno inviati i littori per dargli la morte; chi li avrebbe compresi? Se, in risposta alla domanda: « Perché fate così? » avessero detto: « È una prova, alla quale siamo sottoposti », sarebbero stati forse compresi meglio?

Quando Agamennone, Jefte, Bruto sormontarono eroicamente il loro dolore nell'istante decisivo; quando hanno eroicamente perso l'oggetto del loro amore e non resta loro altro da compiere che il sacrificio esterno, può esserci mai anima nobile che non lacrimi di compassione per la loro sventura e di ammirazione per la loro gesta? Ma se, nel momento decisivo di dimostrare l'eroismo col quale portano la loro tristezza, quei tre uomini lasciassero cadere questa piccola frase: « Non

avverrà »; chi potrebbe, allora, comprenderli? E se aggiungessero come spiegazione: « Noi lo crediamo in virtù dell'Assurdo », chi capirebbe qualcosa di più? Perché se l'assurdità della loro spiegazione è facile ad afferrare, non si può dire altrettanto della loro fede in questa assurdità.

È evidente la differenza che separa l'eroe tragico da Abramo. L'eroe tragico rimane ancora nei confini della morale. Per lui ogni espressione della morale ha il suo *télos* in una espressione superiore della morale; egli ride il rapporto morale tra padre e figlio o tra figlia e padre a un sentimento, la cui dialettica si riferisce alla idea di moralità. Non è possibile, quindi, che qui si trattino di una sospensione teleologica della morale, in quanto tale.

Con Abramo, è tutta un'altra cosa. Col suo atto egli ha varcato i confini di tutta la sfera morale. Il suo *télos* è più in alto, al di sopra dell'etica; in vista di questo *télos* egli sospende la morale. Perché vorrei sapere come è possibile ricondurre la sua azione al Generale, e se è possibile scoprire, fra la sua condotta e il Generale, un rapporto qualsiasi che non sia quello di aver oltrepassato quest'ultimo. Egli non agisce per salvare un popolo, né per difendere l'idea dello stato, né per placare gli dei irritati. Se fosse possibile parlare del corruccio della divinità, quella collera si rivolgerebbe solo contro Abramo, il cui comportamento è tanto strettamente privato e tanto estraneo al Generale. Così mentre l'eroe tragico è grande per la sua virtù morale, Abramo lo è per una virtù affatto personale. Nella sua vita la morale non trova espressione più elevata di questa: il padre deve amare suo figlio. Se nella condotta di Abramo vi fosse traccia del Generale, ciò sarebbe concentrato in Isacco e come

nascosto nei suoi fianchi, e griderebbe allora per bocca sua: «Non lo fare, tu distruggi tutto!»

Perché dunque Abramo lo fa? Per volontà di Dio, come anche, in modo assolutamente identico, per volontà propria. Egli lo fa per volontà di Dio, perché Dio esige questa prova dalla sua fede, e per volontà propria, per poterla fornire, quella prova. L'unità di questa doppia situazione è ben indicata dalla parola che l'ha sempre designata: è una prova, una tentazione. Ma che cosa vuol dire una tentazione? Vuol dire qualcosa che pretende, di solito, distogliere l'uomo dal suo dovere. Ma qui essa è la moralità stessa, vogliosa di impedire ad Abramo di compiere la volontà di Dio. Che cos'è allora il dovere? L'espressione della volontà di Dio.

A questo punto, se si vuol comprender Abramo, appare la necessità di una nuova categoria. Il paganesimo ignora questo genere di rapporto con la divinità; l'eroe tragico non entra in relazione privata con essa. Per lui la morale è il divino, onde il paradosso lo riconduce al Generale per via di mediazione.

Abramo si rifiuta alla mediazione. In altri termini: non può parlare. Dal momento in cui parlo, io esprimo il Generale e, se taccio, nessuno può comprendermi. Se Abramo vuol esprimersi nel Generale, deve dire che la sua situazione è quella del dubbio religioso; perché non c'è nessuna espressione più alta, ricavata dal Generale, che sia al di sopra del Generale che egli trasgredisce.

Perciò egli mi spaventa, pur suscitando la mia ammirazione. Chi rinnega se stesso e si sacrifica al dovere, rinuncia al finito per affermare l'infinito. Egli va con sicurezza. L'eroe tragico rinuncia al certo per il più certo e lo sguardo di chi lo contempla si posa fiducioso su di lui. Ma colui che rinuncia al Generale per affermare una

cosa più elevata che non è il Generale, che cosa fa mai? E se non fosse altro che una crisi? E se la cosa è possibile, ma l'individuo si inganna, che salvezza ci può essere per lui? Egli soffre tutto il dolore dell'eroe tragico, annienta la sua gioia terrestre, rinuncia a tutto, e, forse nel medesimo istante, si chiude la via della gioia sublime, tanto preziosa ai suoi occhi da averla voluta conquistare ad ogni prezzo. Lo spettatore non può assolutamente comprenderlo, né contemplarlo con fiducia. Forse ciò che è nelle intenzioni dell'uomo di fede non può essere compiuto, perché non può essere concepito. E se pur è eseguibile, ma l'individuo si inganna sulla volontà divina, che salvezza gli rimane? L'eroe tragico ha bisogno di lacrime e *reclama* le lacrime. E quale uomo che contemplasse Agamennone con uno sguardo d'invidia avrebbe gli occhi asciutti e non potrebbe piangere con lui? Ma quale anima potrebb'essere tanto disposta da osar piangere con Abramo? L'eroe tragico compie il suo atto in un preciso momento del tempo; ma con la sua azione, egli vive e compie nelle generazioni future una azione non meno grande: visita l'anima piegata sotto la tristezza, colui il cui petto oppresso non può respirare né soffocare per i sospiri, nel turbamento dei suoi pensieri nutriti di lacrime; si mostra a costui, strappa il triste sortilegio, scioglie i legami, asciuga le lacrime; perché l'oppresso dimentica le proprie sofferenze in quelle dell'eroe. Non è possibile piangere su Abramo. Ci si avvicina a lui con un *horror religiosus*, come Israele si avvicinava al Sinai.

Ma se il solitario che salì la costa di Moriah, la cui cima è tanto più alta della pianura di Aulide di quanto il cielo è alto sulla terra, non è un sonnambulo che cammini tranquillamente lungo l'abisso, mentre, appié del

monte, l'amico suo leva lo sguardo, tremando d'angoscia, di venerazione e di spavento, senza osare chiamarlo; se quell'uomo avesse la ragione turbata, se si fosse ingannato! Per sempre sia ringraziato l'uomo che offre allo sventurato, assalito dalle tristezze della vita e abbandonato nudo sul cammino, la parola, il rivestimento veritabile che gli permetta di nascondere la sua miseria; grazie a te, nobile Shakespeare, che sai dire ogni cosa, ogni cosa, assolutamente, come essa è; eppure perché non hai mai detto questo tormento? L'hai forse serbato per te, come si serba il nome dell'amata, che neppur si tollera che il mondo la nominini. Perché un poeta conquista la potenza della parola che gli permetterà di esprimere tutti i pesanti segreti degli altri, al prezzo di un piccolo segreto che egli non può dire. E un poeta non è un apostolo: non fa che esorcizzare i démoni con la potenza del diavolo.

Ma quando la morale è così teleologicamente sospesa, quale è allora l'esistenza dell'Individuo, nel quale è sospesa? Egli esiste come l'Individuo opposto al Generale. È, allora, in stato di peccato? Perché considerato dal punto di vista dell'idea, è questa la forma del peccato; come, per esempio, nel bambino che non pecca perché non è cosciente della sua esistenza come tale: ma dal punto di vista dell'idea, la sua esistenza è tuttavia peccato ed è ad ogni istante sottoposta alle esigenze della morale. Se si nega che questa forma si presti alla ripetizione in modo da non essere un peccato, Abramo è condannato. Come dunque egli può esistere? Egli credeva. Questo è il paradosso che lo spinge all'estremo e che egli non può rendere intelligibile a nessuno, perché il paradosso consiste nel fatto che egli si pone come Individuo in un rapporto assoluto con l'Assoluto. Abramo

è autorizzato a far ciò? Se è autorizzato, riecco il paradosso. Perché, se lo è, non lo è in virtù di una qualsiasi partecipazione al Generale, bensì in virtù della sua qualità di Individuo.

Come dunque l'Individuo si assicura di essere autorizzato? È abbastanza facile livellare tutta la vita sull'idea di stato o di società. In questo caso, è egualmente facile operare la mediazione; infatti non si tocca affatto il paradosso per cui l'Individuo si pone in sé come superiore al Generale (cosa che posso esprimere in modo tipico ripetendo, con Pitagora, che il numero dispari è più perfetto di quello pari). Se ai nostri giorni si ode talvolta una risposta nel senso del paradosso, essa può così formularsi: « Il risultato permetterà di giudicarne ». Un eroe, che è di scandalo per i suoi tempi, pienamente consciente d'essere un paradosso che non può rendersi intellegibile, sfida fiducioso la sua epoca proclamando: « Il risultato mostrerà che facevo bene ad agire come ho agito ». Ai giorni nostri dichiarazioni di questo genere si sentono piuttosto raramente, perché, se la nostra epoca ha il difetto di non produrre eroi, ha tuttavia il vantaggio di mostrarne poche caricature. Quando dunque oggi si sente una simile apostrofe, si sa subito con chi si ha l'onore di parlare. Quelli che così parlano sono una numerosa stirpe ed io li qualifico tutti come « professori ». Vivono nei loro pensieri, pieni di fiducia nella vita. Han no una *solida* posizione sociale e delle opinioni *sicure* in uno stato ben organizzato. Secoli, se non millenni, li separano dalle scosse della vita. Essi non hanno da temere che si ripetano avventure simili: che cosa direbbero la polizia e i giornali? Il loro compito consiste nel giudicare i grandi uomini e nel giudicarli dai risultati. Un'attitudine simile di fronte alle grandi cose rivela una

strana mescolanza di orgoglio e di bassezza. Di orgoglio, perché ci si crede chiamati a giudicare; di bassezza, perché non si sente per nulla l'affinità della propria vita con quella dei grandi uomini. Chiunque possiede un po' di *erectoris ingenii* si guarda bene dal diventare un mollusco freddo e flaccido; e quando si avvicina alle grandi cose, non perde mai di vista che, dopo la creazione del mondo, è sempre stato uso e costume che il risultato venga considerato come ultima cosa; e che, quando si vuol davvero imparar qualcosa dalle nobili imprese, bisogna appunto considerar il principio. Se l'uomo che vuol agire pretende di giudicarsi dal risultato, non si metterà mai al lavoro. Che il risultato sia capace di colmare di gioia il mondo intero, l'eroe lo ignora, in quanto non viene a conoscerlo se non dopo il totale compimento. E non per questo egli è divenuto un eroe; ma perché cominciò.

Inoltre, almeno per quanto rappresenta la risposta del mondo finito alla infinita domanda, il risultato è, nella sua dialettica, di una natura totalmente differente dalla esistenza dell'eroe. Il fatto che Abramo ricevette Isacco mediante un *miracolo* bastava forse a legittimare il diritto di comportarsi da Individuo di fronte al Generale? S'egli avesse realmente sacrificato Isacco, il suo diritto sarebbe stato forse meno fondato?

Eppure si è curiosi del risultato, come della conclusione di un libro; di angoscia, sofferenza, paradosso, non se ne vuol saper nulla. Si civetta da esteti sul risultato; il quale sopravviene certo in modo imprevisto, ma non meno facile di un numero alla lotteria. E quando lo si è inteso proclamare, ci si dichiara edificati. Eppure non c'è ladro sacrilego, condannato ai lavori forzati, che sia altrettanto vile criminale come lo sfruttatore del sa-

cro; e Giuda, che vendette il suo signore per trenta denari, non è più disprezzabile del trafficante di azioni eroiche.

È contrario alla mia natura parlare di tanto grande gesta senza umanità, di lasciarle ondulare nei profili indecisi dei remoti orizzonti, di conservar loro la nobiltà senza però mostrare quel carattere umano senza del quale cessano d'esser grandi. Infatti, non mi fa grande quel che mi accade, ma quel che faccio. E spero che nessuno pensi che si divenga grandi per aver vinto il primo premio alla lotteria. Da un uomo anche di umile origine, io esigo che non abbia con se stesso l'inumanità di non potersi rappresentare il palazzo reale se non in lontananza e nel vago sogno della sua magnificenza, elevandolo e simultaneamente distruggendolo col suo me-schino modo di innalzarlo. Esigo che sia abbastanza uomo per avvicinarsi al palazzo fiduciosamente e degna-mente. Non deve avere l'inumana impudenza di urtare tutte le convenienze, irrompendo dalla via nell'apparta-mento del sovrano; perché così facendo egli ci perde-rebbe più del re. Deve invece trovar piacere ad osservare l'etichetta, con un interesse felice e confidente che gli darà un franco coraggio. Questa è solo una similitudine, un equivalente assai imperfetto delle distanze nel mondo dello spirito.

Esigo da ogni uomo che allontani da sé ogni pensiero inumano che lo tratterrebbe dal penetrare in quei pa-lazzi dove abitano non solo i ricordi degli eletti ma gli eletti medesimi. Non ci si deve far innanzini, in mezzo a loro, invocando una parentela; ci si deve sentire colmi di gioia ogni volta che ci si prosterna dinnanzi a loro, ma al tempo stesso si dev'essere coraggiosi e pieni di fiducia, almeno un po' più d'una servetta. Perché, se

non si vuol avere un po' più di buona educazione, non si sarà mai ammesso in quella società. E si troverà allora soccorso in quella angoscia e in quella sofferenza che i grandi uomini hanno conosciute; altrimenti, a meno di non aver sangue nelle vene, i grandi non potrebbero che provocare una giusta invidia. E le cose grandi soltanto a distanza, le cose cui si pretende conferire una grandezza fatta di parole vuote, eccole così, da sole, annientate.

Chi fu grande nel mondo come quella donna piena di grazia, la madre di Dio, la Vergine Maria? Tuttavia, come si parla di lei? La sua grandezza non viene dal fatto che fu benedetta fra le donne; e se una strana coincidenza non volesse che l'assemblea pensasse in modo tanto inumano quanto il predicatore, ogni fanciulla dovrebbe certo chiedersi: « Perché anch'io non sono stata benedetta fra le donne? » Se non avessi altra risposta non penserei certo di dover rifiutare questa domanda, accusandola di ingenuità. Perché, in astratto, di fronte ad un favore ogni persona ha i medesimi diritti. Si dimostra la sofferenza, l'angoscia, il paradosso. Il mio pensiero è puro, come quello di chiunque, e chi può pensare questo pensiero, si purifica. E se esso non si purifica, colui può attendersi il terrore; perché chi ha evocato una volta quelle immagini non può liberarsene mai più; e se egli pecca contro di loro, esse si vendicheranno terribilmente con la loro collera muta, più temibile delle grida di dieci feroci critici. Certo Maria partorì per un miracolo, ma durante quell'avvenimento essa fu come le altre donne, e il tempo di quell'avvenimento è angoscia, sofferenza, paradosso. Certo l'angelo fu uno spirito pietoso, ma non uno spirito compiacente che andasse a

dire a tutte le altre vergini d'Israele: « Non disprezzate Maria, il miracolo è sceso su di lei ». Non fece che venire vicino a Maria; e nessuno poté comprenderla. Eppure quale donna è stata offesa come lei? E in lei, ancora una volta, non è forse vero che Iddio maledice col medesimo soffio del suo spirto colui cui egli invia la sua benedizione? Così bisogna comprendere spiritualmente Maria. Essa non è (mi sdegno a dirlo e anche più a pensare alla sciocchezza e alla insipienza di una simile concezione), essa non è in nessun modo una bella signora che dà spettacolo giocando con un fanciullo-dio. Ma grado ciò, quando essa dice: « Ecco, io sono la serva del Signore », essa è grande; ed io penso che non debba essere difficile spiegarci perché essa è divenuta la madre di Dio. Essa non ha nessun bisogno dell'ammirazione del mondo, come Abramo non ha bisogno di lacrime, perché essa non fu un'erina ed egli non fu un eroe; ed ambedue non diventarono affatto più grandi sfuggendo alla sofferenza, al tormento, e al paradosso; no, lo divennero mediante quelle tribolazioni.

V'è qualcosa di grande, quando si ode il poeta presentare all'ammirazione degli uomini il suo eroe tragico: « Piangete su di lui. Egli ne è degnò ». Perché è cosa grande meritare le lacrime di coloro che son degni di versarne; e v'è grandezza nel vedere il poeta che osa frenare la folla e correggere gli uomini, perché ciascuno esamina se stesso per sapere se è o no degnò di piangere sull'eroe, perché le lacrime dei deboli profanano il sacro. Eppure è cosa ancora più grande che il cavaliere della fede possa dire al nobile carattere che vuol piangere su di lui: « Non piangere su di me, piangi su te stesso ».

L'emozione vi vince: si torna ai tempi beati. Un dolce e languido desiderio vi conduce alla metà dei vostri sogni: quello di vedere Gesù sulle strade della Terra Promessa. Angoscie, sofferenze, parossisi: dimenticati. Era tanto facile non sbagliarsi? Non era terribile che quell'uomo in cammino con altri uomini fosse Dio? Non era terribile essere a tavola con lui? Era tanto facile essere suo apostolo? Ma il risultato — diciotto secoli di cristianesimo — serve a qualcosa. Serve a quel vile imbroglio col quale si inganna se stessi e gli altri. Io non mi sento il coraggio di augurarmi d'essere il contemporaneo di quegli avvenimenti; ma, se non giudico severamente coloro che si sono ingannati, non stimo dappoco chi ha veduto giusto.

E ritorno ad Abramo. Nel tempo che precedette il risultato, o Abramo fu, ad ogni istante, un assassino, oppure noi siamo in presenza di un paradosso che sfugge a ogni mediazione.

La storia di Abramo comporta anche una sospensione teleologica della morale. In quanto Individuo egli ha sormontato il Generale. Questo è il paradosso che si rifiuta alla mediazione. Non è possibile spiegare né come vi entrì né come vi esca. Se il caso di Abramo non è questo, egli non è neppure un eroe tragico: è un assassino. È una sciocchezza seguitare a chiamarlo padre della fede e parlarne a gente preoccupata soltanto di parole. L'uomo può diventare un eroe tragico con le sue proprie forze, ma non un cavaliere della fede. Quando un uomo prende il cammino, difficile, in un certo senso, dell'eroe tragico, molti possono essere in condizione di dargli consiglio; ma chi segue la stretta via della fede, nessuno può aiutarlo, nessuno comprenderlo. La fede è

un miracolo: eppure, da quel miracolo, nessuno è escluso. Perché ciò in cui ogni vita umana trova la sua unità, è la passione: e la fede è una passione.¹

Problema 2°: Esiste un dovere assoluto verso Dio?

La morale è il Generale e, come tale, è anche il Divenire. Si ha dunque ragione di dire che ogni dovere è, in fondo, un dovere verso Dio. Ma se non è possibile dire nulla di più, si finisce con l'affermare che, parlando rigorosamente, non ho nessun dovere verso Dio. Il dovere diventa dovere quando è riferito a Dio, ma, nel dovere in sé e per sé, io non entro affatto in rapporto con Dio. Così, per esempio, è dovere amare il prossimo: è dovere, in quanto questo amore è riferito a Dio. Eppure, in questo dovere, io non entro in rapporto con Dio, bensì col prossimo che amo. Se, sotto questo punto di vista, affermo che è mio dovere amare Iddio, enuncio una semplice tautologia, siccome qui «Dio» è preso nel senso totalmente astratto di Divino, di Generale, di do-

¹ Lessing, partendo da un punto di vista affatto estetico, ha espresso in qualche luogo un pensiero analogo. Vuol dimostrare, in quel suo passo, che la tristezza può esprimersi benissimo con una battuta di spirito. E riferisce, a questo scopo, una risposta dello sventurato re di Inghilterra Edoardo II in una certa situazione. Gli contrappone la storia e la risposta di una contadina, come Diderot la riferisce. Poi prosegue: «Anche questa era una battuta di spirito, e (quel che più importa) di una contadina: ma le circostanze la rendevano inevitabile. E quindi non si deve cercare la ragione di una battuta di spirito, provocata dal dolore o dalla tristezza, nel fatto che l'autore sia persona di condizione, di buona educazione, di intelligenza e per di più spiritosa; perché le passioni ricondono tutti gli uomini all'egualanza: la vera ragione si è che qualsiasi uomo, nelle medesime condizioni, avrebbe detto la medesima cosa. Una regina avrebbe potuto e dovuto avere quel pensiero che fu della contadina: e la stessa cosa può darsi per la frase del re: anche un contadino avrebbe potuto pronunciarla e non avrebbe certo mancato di farlo». (*Sämmtl. W.*, vol. 30, p. 223).

VITALE

Luigi Pareyson

Ontologia della libertà

Il male e la sofferenza



© 1995 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

ISBN 88-06-12610-5

I. *Insufficienza della filosofia di fronte al problema del male.*

Nell'affrontare il problema del male la filosofia si è dimostrata nel corso dei secoli straordinariamente manchevole se non addirittura insufficiente, al punto che non sembra azzardato affermare che se Agostino e Pascal dicono sull'argomento cose così profonde lo fanno meno come filosofi che come cristiani. È solo a partire da Kant, con la sua critica della teodicea e la sua teoria del male radicale, che la situazione è migliorata, attraverso i fruttuosi scandagli di Hegel giovanile, la robusta meditazione di Schelling maturo, l'ampia sistematica di Schopenhauer, le scomode provocazioni di Nietzsche; ma molto resta da fare. Un'enorme lavoro attende la filosofia in questo campo, nel quale illuminanti prospettive hanno aperto Kant ma non Fichte, Schelling ma non Hegel, Schopenhauer ma non la facile e retorica filosofia medio-ottocentesca, Nietzsche ma non l'irrazionalismo che ne discende, l'esistenzialismo autentico ma non le sue più correnti contraffazioni.

Che nel trattare del male la filosofia tenda a essere riduttiva è un fatto non meno reale che sconcertante, e le ragioni ne sono molte e diverse. La prima e più evidente è che normalmente la filosofia confina il problema del male nell'ambito dell'etica, la quale in verità è una sfera troppo ristretta per una questione così immane e sconvolgente, e la cui riflessione appare del tutto inadeguata a un argomento così centrale e decisivo. Il male inteso come alternativa dell'opzione mo-

* In «Annuario filosofico», 1986, 2, pp. 7-69. (Una redazione più breve di questo scritto è stata presentata come relazione al III Colloquio su Filosofia e religione tenutosi all'Università di Macerata dall'8 al 10 maggio 1986 sul tema «La ragione e il male»; cfr. *La ragione e il male*, a cura di G. Ferretti, Marietti, Genova 1988, pp. 19-44).

rale o come disvalore riscontrabile su un piano assiologico è un incidente anche gravissimo nel cammino pur arduo della virtù; e il dolore inteso come impedimento a quella felicità ch'è inseparabilmente connessa con la virtù razionalmente concepita è un'avversità da domare e da vincere con un difficile esercizio di ascesi e di imperturbabilità. Ma una trattazione che si fermasse a questo livello sarebbe ben lontana dall'essere esauriente e profonda, e anzi si lascerebbe sfuggire il centro stesso del problema.

Ben lungi dal limitarsi alla definizione della colpa morale e alla capacità di sopportare la sofferenza, il problema del male affonda le sue radici nelle oscure profondità della natura umana e nel segreto recesso dei rapporti dell'uomo con la trascendenza. Il fatto stesso che il problema del male si estenda sino a comprendere quello della sofferenza attesta che qui è in questione non tanto la realizzazione della virtù, quanto la negatività stessa che in generale inerisce alla condizione umana; e in questa prospettiva il problema del male, come problema del negativo in generale, è cosa che riguarda assai meno l'etica che la religione. In realtà la religione più che della colpa morale parla del peccato, anzi della caduta dell'uomo; e non si limita a inseguire le vicende della possibilità e della realtà del male nell'ambito piuttosto angusto della vita etica individuale, ma le prospetta nella grandiosa scena cosmica, in cui esse principalmente si svolgono; e colloca il nesso indivisibile fra il peccato e la sofferenza in quel destino di espiazione che grava sull'umanità e ne dirige la storia verso la salvezza. Sul problema del male l'etica, lungi dal poter offrire sostegno e spiegazione alla religione, si trova invece in condizione di doverne attendere illuminazione e aiuto. È degno di osservazione il fatto che quel che della religione è irriducibile all'etica si concentra soprattutto sul problema del male e della sofferenza, e del negativo in generale. Non è senza ragione che l'esperienza religiosa punta soprattutto sul Dio sofferto e redentore, il che conferma che sul problema del male l'ultimo ricorso è alla religione, non certo alla morale.

Inoltre la filosofia ha voluto «comprendere» il male e il dolore, ma in parte per la radicale incomprendibilità che caratterizza queste realtà negative, in parte per il tipo di razionalità con cui essa li ha affrontati, non ha fatto che sopprimere sia una ragione pascalianamente consapevole dei propri

merli e annullarli. Forse sono entrati in gioco per un verso quel tanto di ascetico e diciamo pure di stoico che sembra inerire all'esercizio stesso della ragione, e per l'altro verso quel senso di severo riserbo e quell'atteggiamento antitetorico, di per sé lodevolissimi, che alla ragione discendono dalla diffidenza, su questo punto francamente esagerata, per tutto ciò che non si lascia affine ridurre alla più luminosa e trasparente razionalità.

Da un lato è giusto che la riflessione filosofica si tenga sottoposta a un costante esercizio di purificazione intellettuale, attento a evitare ogni tipo di condizionamento emotivo. Ciò le conferisce indubbiamente una certa durezza, dovuta non solo al rigore impostole dalla fatica del concetto, ma anche all'impassibilità del suo sguardo disincentato e senza illusioni. Da questo punto di vista più che legittima appare la sua compostezza di fronte allo spettacolo del male e del dolore, presenti senza fine nel mondo, e la sua determinazione a sottrarsi all'esagerata cupezza e al facile dolorismo che possono derivarne; tanto più che questi atteggiamenti trascinano con sé, per effetto di rimbalzo, sentimenti non degni della spassionatezza del pensiero filosofico, come un languido desiderio di sofferenza o un insaziabile bisogno di conforto.

Ma questa giusta diffidenza verso ogni cedevole sentimentalismo non deve spingersi al punto di disconoscere la situazione tragica dell'uomo, prigioniero della sua malvagità e della sua sofferenza. La tragedia autentica non ha nulla di patetico o di lacrimevole, e ignora sia la consolazione sia la *voluptas dolendi*; e solo chi sa tenersi egualmente lontano dal ruvido cinismo e dall'ingenuo abbandono — come chi è diviso dal mondo esperto, e degli vizi umani e del valore — riesce a coglierne la natura atroce e terribile. A tale profondità può giungere, col suo sguardo al tempo stesso partecipe e distaccato, il pensiero tragico, il quale soltanto, non essendo di per sé né gemitondo né consolatorio, giunge a riconoscere appieno e a penetrare a fondo la serietà della vita.

Dall'altro lato è giusto che la filosofia intenda render ragione anche degli aspetti negativi della realtà e che in ciò non arretri di fronte a remora alcuna: alla «comprensione», se questa è lo scopo della riflessione filosofica, si deve pure qualcosa. Ma può darsi che l'unico strumento adeguato a tal fine sia una ragione pascalianamente consapevole dei propri

limiti, capace di includere fra le proprie operazioni anche la «sconfessione» di se stessa, che nei casi opportuni diventerebbe così essa stessa un atto non solo razionale ma anche conoscitivo. Come nella ragione l'ammissione del proprio limite non può essere che razionale, nel senso che l'ultimo passo della ragione è sì un riconoscimento di trascendenza e un atto di sottomissione, ma è pur sempre un'operazione della ragione, così può essere che certi oggetti possano esser conosciuti solo con la non conoscenza e siano accessibili solo all'interno d'un rapporto negativo, e che solo una ragione estatica e muta possa capirli senza deformarli. Può darsi cioè che di fronte al male alla ragione non resti altra possibilità se non comprendere ch'essa non lo può comprendere; nel qual caso l'unica comprensione filosofica che si può avere del male consisterebbe nel render ragione della sua incomprendibilità. Ciò sarebbe già molto: mostrare le ragioni dell'incomprendibilità del male è indubbiamente, per la filosofia, un rilevante approfondimento, più una conquista che una rinuncia, e motivo meno di rassegnazione che di compiacimento.

Ma la filosofia non si contenta di ciò; essa non riconosce volentieri l'incomprensibile, e fa di tutto per sottrarsi all'idea che di qualcosa l'unica spiegazione possa consistere nel riconoscimento, sia pur motivato, della sua inspiegabilità. In effetti, ciò che caratterizza il negativo è che o lo si vuole riconoscere come reale, e allora bisogna accettarlo come incomprensibile; o lo si vuol trattare come comprensibile e allora si finisce col dissolverne la realtà. La comprensibilità e la realtà del negativo costituiscono i termini di un'alternativa nella quale bisogna scegliere, e la filosofia tende a sacrificare la realtà del negativo alla sua comprensibilità. Una filosofia razionalistica non sarà mai disposta ad accettare che la chiarificazione razionale non giunga a dissipare ogni ombra e s'arristi di fronte a qualcosa d'invincibilmente opaco. Essa non si ferma di fronte alla terribile realtà del male, e, non potendo cancellarlo nella sua realtà negativa, lo inserisce in un quadro più vasto, in cui esso risulta estremamente attenuato e minimizzato, quando addirittura non scompaia come in un gioco di bussolotti.

Nella misura in cui la filosofia pretende di «comprendere» tutto, ogni metafisica è tendenzialmente una teodicea; il

pensiero oggettivante razionalizzerà il male cercandone il posto nell'universo o la funzione nella vita umana: vi vedrà una semplice privazione di essere e una pura mancanza o ne farà un fattore di progresso e anzi un efficace contributo alla marcia del bene. La stessa «potenza del negativo» da fertile spunto di pensiero tragico si trasformerà in uno stabile fulcro di ottimismo. Nell'incubo di Ivàn anche il diavolo vorrebbe unirsi al coro e gridare osanna con tutti gli altri, e se per ora mantiene la sua negazione lo fa per spirito di servizio, per non ridurre al silenzio questo tripudio universale. Anche la sofferenza si dissolverà, chiamata a garantire l'esistenza stessa della gioia. Una considerazione puramente razionale del dolore dichiarerà ch'esso, se è davvero la pena sia punitive che medicinali della colpa, non è di per sé un male, liquidando con questo gelido teorema il terribile scandalo della sofferenza dei giusti, degli innocenti, degli animali, e trascu- rando con impassibile indifferenza le durissime concezioni religiose dell'onnicolpevolezza umana e della reversibilità delle sofferenze.

Ora nemmeno Gesù Cristo che del resto, kierkegaardianamente parlando, non era un presidente di accademia delle scienze – ha preteso di fornire una spiegazione o comprensione del male; si è limitato, per così dire, a riscattarlo e l'ha fatto con le proprie sofferenze, prendendo su di sé i peccati dell'umanità. L'unico senso in cui si può dire ch'egli dà una risposta al problema del male, è che egli è, lui stesso, questa impresa redentrice, pretendere di affrontare la problematica del male con tale *hybris* razionalistica, che non spiega il male se non col dissolverlo? Eppure di fronte al male la ragione filosofica non ha trovato di meglio che sopprimere ciò che la disturbava, e risolvere completamente l'incomprensibile in trasparente razionalità. È questa la grande ed eterna illusione della filosofia, la cui razionalità, esercitata in tal modo, non comprende né spiega, ma annulla e mistifica; al punto che la sconcertante e terribile presenza del male e del dolore nel mondo può giustamente diventare una satira vivente e costante contro la filosofia che pretenda di eluderli o minimizzarli o esorcizzarli o addirittura scotomizzarli.

Alcuni decessi fa, nell'immediato dopoguerra, la filosofia ha mostrato di saper trovare un altro modo per eludere il problema del male.

Nel corso della seconda guerra mondiale l'umanità ha toccato il culmine della malvagità e della sofferenza, con forme assolutamente diaboliche di perversione, con spaventosi massacri e genocidi che hanno crudelmente decimato l'umanità, con inaudite e orribili sofferenze inflitte dall'uomo all'uomo, e soprattutto con fenomeni come l'Olocausto, di fronte ai quali non è possibile che l'umanità intera non si senta colpevole, sia per non averlo saputo prevenire o impedire, sia per non aver per conto suo sofferto altrettanto.

Ebbene, trovo sconvolgente il fatto che in quel momento, quando l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e della sofferenza in cui era precipitata, e ancora in seguito per alcuni decenni, abbiano avuto grande successo e rilevanza diffusione filosofie impegnate in problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, come il positivismo logico e la filosofia analitica, forme di pensiero insensibili alla problematica del male, e in generale poco interessate ai problemi dell'uomo e del suo destino. Non nego che i problemi di cui s'occupano queste correnti siano importanti per la necessaria criticità della filosofia; ma bisogna riconoscere che il successo di tali filosofie appare tanto più sconcertante quanto più selettiva ha preso d'essere la loro frequentazione e quanto più esclusivo è apparso il loro atteggiamento verso altre filosofie più inclini ai problemi dell'esistenza umana. Dopo quelle tragiche esperienze è auspicabile che la filosofia sappia recuperare la sua penosità partecipe e avvolgente, e abbandonare non solo la presunzione razionalistica che vuole spiegare tutto, ma anche l'abdicazione rinunciataria di queste filosofie di pura evasione.

2. Necessità del ricorso al mito: arte e religione.

Il male e il dolore, occultati e fatti scomparire nel mondo razionalizzato della filosofia, sono invece ben presenti nel mito, nel senso profondo e intenso del termine, cioè nell'arte e nella religione, ed è lì che la filosofia deve andare a cercarli, per farne oggetto d'una considerazione non più mistificatrice. È del resto ormai tempo che la filosofia, lungi dal far consistere il proprio compito in una pretesa demistizzazione — che richiede un impegno del tutto sproporzionato alla scarsa

tà dei risultati che se ne conseguono —, rinnovi i suoi contenuti attingendo al mito, e anzi ne tratta spunto per ritrovare se stessa recuperando la propria natura mitica originaria, ch'è pur sempre la fonte inesauribile d'ogni discorso che sia veramente importante e decisivo per l'umanità.

Beninteso deve trattarsi d'una religione forte e virile, non traducibile nei termini d'un'elegia lacrimevole e d'un flebile dolorismo: la presenza incombente e inesorabile del fatto secondo la concezione antica, cui è familiare anche l'idea che il significato della capricciosità degli dei consista nel loro essere al di là del bene e del male e sottratti all'ambito dell'etica; la religione biblica dell'onnipotenza umana, alla quale fa riscontro nell'Antico Testamento il Dio dell'ira e nel Nuovo Testamento il Dio della croce. E deve trattarsi di un'arte robusta e potente, qual è quella della tragedia, immancabile Sofocle e profonda come fu la tragedia greca in Eschilo e Dostoevskij.

La necessità del ricorso al mito deriva dunque dal fallimento della filosofia di fronte al problema del male. Perché la ragione filosofica è stata incapace di affrontare il problema del negativo e l'ha abbandonato all'arte, specialmente tragica, e alla religione, soprattutto cristiana? Perché la speculazione, anche là ove ha avuto particolare sentore del negativo, ha invece preferito dissimularlo e palliarlo con i più diversi mezzi, soprattutto con la dialettica, che nella sua forma più matura e smaliziata, qual è quella di Hegel, ha finito per avere in qualche modo il sopravvento?

Dalle considerazioni precedenti è lecito concludere che il fallimento della filosofia di fronte al problema del negativo deriva essenzialmente dall'impiego d'una riflessione così pigrigia da non provare abbastanza o così pretensiosa da provare troppo. È quanto accade quando l'esperienza venga concepita in termini esclusivamente scientifici o logico-empiristici o sia aggredita da un pensiero così vuoto che persino un suo carattere eventualmente trascendentale si estenui in un grigio neutralismo; o quando la ragione si faccia così confidente in se stessa da non sospettare l'acrisia d'una metafisica ontica e oggettiva, o così arrogante da sostituirsì direttamente all'esperienza nell'onniscienti razionalismo metafisico. Controprova di ciò è l'ineleggibile circostanza sto-

inoperante possa ancora costituire un pericolo, non certo da parte di Dio, che ha vinto il male *ab aeterno*, ma da parte di qualcun altro, che soprattutto sappia trovare nel male latente e dormiente nelle profondità divine lo stimolo e quasi il suggerimento a una nefasta reviviscenza e a una rovinosa realizzazione.

Questo ridestatore del male, come insegna il racconto biblico, è l'uomo. L'origine del male è Dio, ma il vero autore ne è l'uomo, che di questa realizzazione porta l'intera responsabilità. L'uomo non è autore della negazione, ma la rianima, la prosegue nella realtà, le si offre come collaboratore e strumento. E l'insospettata energia che manifesta in questa impresa gli viene dalla libertà, da quella stessa libertà che in Dio invece ha realizzato il bene sconfiggendo il male. La negazione, nata già vinta dalla libertà (divina), solo dalla libertà (umana) può trarre nuova vita e vigore nuovo. Questo uso o abuso della libertà rivela nell'uomo un'impressionante riserva di negatività e una straordinaria vocazione ammaliatrice. Il terzo capitolo del *Genesi* è una sgradevole e paurosa descrizione del groviglio di ambiguità ed equivocità, di menzogna e falsificazione, di insinceri sotterfugi e subdoli inganni che intervengono nella caduta dell'uomo. Che l'uomo abbia rideстato il male dormiente in Dio è già sconvolgente, ma come abbia potuto farlo è cosa vertiginosa e terrificante, tanto profondo, fosco, tenebroso, e diciamo pure insondabile, è l'abisso del male.

Alla caduta dell'uomo concorrono tre elementi: la possibilità del male che è nascosta in Dio, l'energia della libertà che potentissima in Dio non lo è meno nell'uomo, e una carica di negatività che assume l'aspetto d'un atteggiamento blasfemo nei confronti della divinità. Quello che ne nasce è la ben nota rivolta dell'uomo. Ma in che cosa propriamente consiste questa ribellione? Nella pretesa di rifare l'origine divina. Nella pretesa di potersi collocare nel cuore stesso di tale origine, prendendo il posto di Dio e affidandosi alla promessa del « serpente antico »: *webitem kelohim, eritis sicut dei*. Nel corso di questo folle e immane tentativo l'uomo non riesce a padroneggiare la negazione che s'era presentata come alternativa alla scelta divina, e che Dio aveva saputo sgominare con l'atto della libertà positiva da cui è risultata la sua stessa esistenza. La negazione fugge dal-

le mani dell'uomo e si rivolga contro di lui che ha osato ravivarla; ed egli non solo non riesce a essere Dio, ma scade al di sotto del suo livello umano, lasciandosi andare a un destino di perdizione e di morte, di auto e omidistruzione. L'uomo non solo traduce la semplice possibilità del male insita in Dio in una realtà incandescente ed esiziale, ma anzi converte la stessa positività divina in una provocazione, come se essa fosse intenta a sfidare la sua libertà, a incitarlo alla rivolta, a suggerirgli le vie della trasgressione. È così che sul prolungamento del blasfemo titanismo tedesco degl'inizi dell'Ottocento, Dostoevskij attribuisce al suo « santo peccatore » il sogno di rovesciare Dio per prenderne il posto e Nietzsche dichiara *Hybris ist unsre Stellung zu Gott*: davanti a Dio l'atteggiamento dell'uomo è di presunzione e tracotanza.

In virtù del vincolo che la collega originariamente col nulla la la libertà è in ogni caso un potere immane e pauroso: in Dio il potere di esistere contro il nulla e il male dopo averli espugnati, e di costituirsi come positività originaria, cioè di sedere sul suo trono di gloria avendo come sgabello la terra; nell'uomo il potere di perdersi se vuole, e di scegliere la distruzione disé e del resto, inabissandosi nell'ago di fuoco e di zolfo e nelle tenebre esteriori dov'è pianto e stridore di denti. Il primo atto di libertà è stato in Dio un atto di libertà positiva e nell'uomo un atto di libertà negativa. Uno smisurato divario, un declino spaventoso e irreversibile. È possibile arretrare questa sinistra decadenza e invertire la rotta? C'è modo di porre riparo a questa tragedia cosmoteandrica in cui s'è compendiata la storia della libertà? Ancora una volta sovviene la Bibbia, che tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento indica nella sofferenza l'unico rimedio efficace e decisivo. Solo la religione riesce a dare un significato alla sofferenza nel suo rapporto con la colpa, perché la intende non soltanto come pena e punizione, ma soprattutto come espiazione e riscatto, anzi come rivelazione del senso ultimo delle cose.

5. Valore redentivo e rivelativo della sofferenza.

Le concezioni dialettiche otto e novecentesche hanno esaltato la potenza del negativo, vedendovi il motore della

storia; ma non hanno sufficientemente distinto il male vero e proprio, la colpa e il peccato, dalla sofferenza. Il male non può essere costruttivo: anche se estremizzato esso non porta con necessità dialettica alla positività mediante un capovolgimento. Esso è di per sé devastante e rovinoso: la sua potenza è grande, ma solo distruttiva. Non è la molla del progresso, ma il cammino della perdizione. L'esito positivo, invece, è proprio della sofferenza, l'unica forza superiore a quella immensa del male. La potenza del male è grande, ma la potenza del dolore è maggiore. Solo il dolore è più forte del male: l'unica speranza di debellare il male è affidata al dolore, che per travagliosa e dilaniante che sia la sua opera è l'energia nascosta del mondo, la sola capace di fronteggiare ogni tendenza distruttiva e di vincere gli effetti letali del male.

La sofferenza appare in primo luogo come punizione: è il castigo inflitto all'uomo per la sua caduta. Ma ridotta a questo essa rischia d'essere un incremento della negatività: un male aggiunto al male. Ora nella grandiosa economia dell'universo importa meno che il malvagio venga punito che non ch'egli si redima. La punizione non bilancia né pareggia nulla; può uscirne soddisfatta solo la stretta giustizia, che senza riscatto instaurerebbe il suo regno nel deserto della desolazione: *fiat iustitia, pereat mundus*. La punizione non esce dai confini del male; anzi, può incattivire il malvagio, rinchiuderlo nella torva ostinazione dell'impunità, diventare spunto di risentimento, occasione di rivolta, principio di abbruttimento.

Come dolore soltanto subito la punizione non fa che moltiplicare il male. Ma il dolore più forte del male e vittorioso su di esso è quello dell'espiazione, il dolore accettato, anzi voluto, anzi desiderato e cercato. Nell'espiazione il peccatore, che forse già anticipava la sofferenza nei cupi tormenti del rimorso e nell'angosciosa peripezia del ravedimento, la considera per riscattare la sua colpa e pagare il suo debito, la esige come flagello che può dare ristoro, come cilicio che si converte in sollievo. Senza cessare d'esser supplizio e tortura, la sofferenza diventa allora balsamo e lenimento; il peccatore, anche se costretto nel carcere della punizione, in virtù dell'espiazione redentrice se ne sente liberato. Nell'espiazione la sofferenza più straziante è capace di diventare sede di limpida felicità. Kolia, quando viene a sapere che Dmitrij

Karamazov innocente sta per essere deportato, esclama: « Che uomo felice! » Questa volontà di soffrire non ha nulla a che fare con le turbide e dubbie alchimie della *voluptas dolendi* o col-sinistro ed equivoco piacere del masochismo, ma è recuperò di schiettezza originaria e di sorgiva genuinità. Qui interviene in tutta la sua efficacia l'algebra della sofferenza: meno per meno più. Il male più la sofferenza non è un incremento del tasso di negatività dell'universo. Non è né un raddoppiamento né una moltiplicazione del male, ma la sua eliminazione. La libertà ha introdotto il male nel mondo, e col male la sofferenza. Due eccessi che non si sommano né si neutralizzano a vicenda, ma di cui il secondo è vittoria sul primo. Da due negatività è nata una positività. Con la caduta l'uomo ha voluto rifare l'originatione divina, ed è miseramente naufragato. Egli vede ora che la vera ripetizione umana dell'originatione divina è la sofferenza come espiazione, e quindi come vittoria sul male.

Ma la potenza del dolore non si ferma qui. Consapevole del proprio valore redentivo la sofferenza diventa rivelativa: apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere. Essa insegna che il destino dell'uomo è l'espiazione, e che come più forte del male il dolore è il senso della vita e l'anima dell'universo. La sofferenza si manifesta come il capovolgimento dalla negazione alla positività, il cardine della storia della libertà, la chiave per intendere il destino dell'uomo e la realtà del mondo.

Dove la potenza del dolore? Dal fatto che anche Dio soffre. Anzi, la sofferenza è propria di Dio: *dignum est pati*. Dio vuole soffrire. A ciò lo prepara quel tanto di cenotico che inerisce alla creazione, nella quale egli si è ritirato in sé, si è volontariamente limitato e ristretto per far posto all'uomo e alla sua libertà. La libertà umana è cominciata con un consapevole e volontario sacrificio da parte di Dio. Ma da quando l'uomo ha fatto fallire la creazione è stato tutto un seguito di sofferenze: dal dolore di vedere la propria opera manomessa dall'uomo, di constatare che il proprio desiderio di consenso e collaborazione da parte dell'uomo è rimasto inappagato e deluso, di assistere alla rovina dell'uomo pur dotato dell'inesistibile prerogativa della libertà, alle sofferenze intenzionalmente assunte nell'incarnarsi per redimere l'uomo, sino ad accollarsi il peccato, a sottomettersi alla morte, a esporsi

all'abbandono da parte di Dio, a discendere nell'abisso della disperazione. La radice unica del male e del dolore, ch'è il mistero della sofferenza di cui solo la religione può sollevare il velo, risiede in questa volontà divina di soffrire per l'uomo.

Il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo: solo nella sofferenza Dio e l'uomo possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi ed elevarsi a Dio. Ma è proprio in questa consosferenza divina e umana che il dolore si rivelà come l'unica forza che riesce ad aver ragione del male. Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irredento e la gioia inaccessibile. In virtù di quella consosferenza il dolore si manifesta come il nesso vivente fra divinità e umanità, come una nuova *copula mundi*; ed è per questo che la sofferenza va considerata come il perno della rotazione dal negativo al positivo, il ritmo della libertà, il fulcro della storia, la pulsazione del reale, il vincolo fra tempo ed eternità, insomma come un ponte lanciato fra il *Genesi* e l'*Apocalisse*, fra l'originazione divina e l'apocatastasi.

È la sofferenza che mette in crisi ogni metafisica oggettivante e dimostrativa, ogni sistema sollecito soltanto d'una totalità armonica e conclusa, ogni filosofia dell'essere unicamente preoccupata del fondamento. Essa sola contiene il senso della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza.

Massimo Recalcati

La Legge della parola

Radici bibliche della psicoanalisi

Einaudi

© 2012 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it
ISBN 978-88-06-23227-6

sul quale Kant nella *Critica della ragion pratica* istituisce il mondo morale. Piuttosto

il paradosso della fede... pone il Singolo più alto del generale, in modo che il Singolo... determina il suo rapporto al generale mediante il suo rapporto all'Assoluto e non il suo rapporto all'Assoluto mediante il suo rapporto al generale. Il paradosso si può anche esprimere dicendo che c'è un dovere assoluto verso Dio, perché in questo rapporto di dovere il Singolo si rapporta come Singolo assolutamente all'Assoluto²⁵.

Al di là del sacrificio.

L'Abramo di Kierkegaard – riletto da Derrida – sottolinea decisamente l'economia di scambio che orienta il fantasma sacrificale che sembra invece ispirare, a una prima lettura, il racconto biblico: non c'è in Abramo nessun calcolo, nessun guadagno atteso, nessuna misura, nessuna reciprocità. Isacco non è merce di scambio con Dio. Egli non si aspetta nulla dal suo gesto che è un gesto di totale offerta, di affidamento e di consegna di se stesso. Non si tratta, dunque, nemmeno di superare una prova per dimostrarsi all'altezza della chiamata del Signore ottenendo i benefici che comporta l'essergli stato fedele.

In gioco non è, in fondo, «una prova», tantomeno di forza: perdendo Isacco, Abramo sa di perdere tutto, di perdere più di se stesso, più di tutto ciò che avrebbe mai potuto perdere. Il suo «Eccomi!» si situa, in questo senso, al di là di ogni fantasma sacrificale poiché nessun rimborso, nessun risarcimento sarebbe mai in grado di riscattare la morte di Isacco²⁶. Si tratta, piuttosto, di un disarmo assoluto che solo in quanto tale può ottenere la sospensione

²⁵ Kierkegaard, *Timore e tremore* cit., p. 73.

²⁶ Il fantasma sacrificale ha un fondamento chiaramente economico: il sacrificio consente di ottenere un rimborso finalizzato a compensare ampiamente ciò di cui ci si è privati. Su questo tema, mi permetto di rinviare a M. Recalcati, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

del sacrificio richiesto dalla parola di Dio. Risuonano qui, forti, le parole di Gesù che scoraggiano ogni calcolo economico rispetto ai propri atti, che liberano con decisione la dimensione dell'atto da quella del calcolo economico relativo ai suoi benefici: «chi vuol salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per me e per l'evangelo, la salverà» (*Mc* 8, 35).

Parole volutamente paradossali che distinguono con fermezza il sacrificio come modo per ottenere un risarcimento atteso, come maniera per salvarsi senza, in realtà, perdere davvero nulla poiché ciò che si ottiene col sacrificarsi sarebbe di gran lunga più grande di ciò che verrebbe sacrificato, da un'offerta di sé che si costituisce come pura donazione, atto di apertura verso l'Altro, responsabilità illimitata che libera la vita da ogni peso sacrificale e che, nel racconto biblico, comporterà, non a caso, non solo la sospensione definitiva del sacrificio di Isacco, ma anche, storicamente, la fine delle pratiche rituali, assai diffuse in quell'epoca, del sacrificio umano.

La sospensione della Legge che impone il sacrificio libera la Legge stessa dalla tentazione umana di idolatrare il sacrificio²⁷. È quello che non sfugge affatto ad Abramo. La sua consegna al comando di Dio non è l'esito di un timore, né, appunto, di un'obbedienza sacrificale, ma implica una fede assoluta nei confronti della Legge, ovvero, in ultima istanza, la convinzione che la Legge non può volere la morte. Mentre al fantasma sacrificale che attraversa ampie parti della Torah sfugge il nesso che lega la Legge al dono, al desiderio e alla vita e istituisce la Legge come un'istanza rigida di prescrizioni e di formulazioni solo retributive,

²⁷ «Nel sospendere l'olocausto di Isacco, il Dio di Abramo non solo inizia a trasformare la pratica sacrificale prolungando il sacrificio umano, ma molto più profondamente e positivamente Egli scatta l'idolatria... narcisismo della mortificazione, narcisismo nella mortificazione». S. Petrosino, *Il sacrificio sposato. Iacu Book*, Milano 2010, p. 56. L'intera predicazione di Gesù ruota attorno all'esigenza fondamentale di separare la Legge dalla idolatria del sacrificio.

in Abramo questo nesso resta invece evidente e saldo²⁸. Lo abbiamo già visto: la Legge di Dio non si applica mai ciecamente, non risponde ad alcun automatismo patibolare, non è mai senza l'eccezione della grazia. Il racconto del sacrificio di Isacco conferma questo orientamento dell'Legge di Dio che non si configura come una Legge sanguinaria o terroristica perché a suo fondamento non è un critico solo sanzionatorio ma l'amore nei confronti dell'uomo.

Il trauma del Nome del padre.

La decisione di Dio di interrompere l'applicazione della Legge suggerisce, in realtà, l'errore di Abramo nell'interpretare la Legge. Non nel senso già ricordato da Kierkegaard – «se avessi capito male, se fosse stata solo una illusione percepitiva» –, ma in quello più radicale per il quale è l'essere umano che, in quanto tale, tende a interpretare la Legge come una scure che si abbatte sulla vita e non come una salvezza della vita. In fondo, Abramo prende il comando di Dio alla lettera. La sua lettura è univoca, esclude la metafora, non contempla l'interpretazione. All'apparente rigidità della Legge di Dio corrisponde la rigidità della sua lettura della Legge. Cos'altro potrebbe significare infatti offrire il proprio figlio in olocausto, come richiede la parola di Dio? (*Gen 22,2*).

Ma quale sarebbe allora la giusta lettura dell'ordine paradosso che Dio rivolge ad Abramo? Cosa vuole davvero il Signore imponendo a un uomo giusto e timorato un atto che viola ogni patto etico e che pone un padre in contrasto con la sua stessa funzione simbolica? Si tratta

di un tormento che è frutto di una messa alla prova come accade nei confronti del povero Giobbe? Perché Dio esige che Abramo e Sara perdano il loro unico vero figlio, il più amato? Se Isacco è un dono di Dio, perché dopo averlo donato alla vita – mantenendo fede alla sua promessa – Dio reclama la sua morte?

Il testo biblico definisce Isacco «l'unico» figlio di Abramo (*Gen 22,2*), sebbene Abramo abbia avuto dalla sua serva egiziana un altro figlio che ha chiamato Ismaele. Ma il narratore utilizza l'aggettivo «unico» per sottolineare l'assoluta particolarità di Isacco nel desiderio di suo padre e di sua madre. Isacco non soltanto è l'unico figlio che Abramo ha avuto con Sara, ma è anche il figlio promesso da Dio nonostante la sterilità biologica di Sara e la tarda età dei suoi due genitori. Dunque Isacco è, a ragione, l'unico figlio, appunto, il più amato proprio in quanto inatteso e insperato. È il figlio che viene al mondo sfidando le leggi inesorabili della natura, donato dalla grazia di Dio, è, come ha ricordato anche Lacan, «il figlio del miracolo» generato dalla parola divina. Ebbene, se consideriamo questa umiltà di Isacco nel desiderio dei suoi genitori, qual è allora il senso ultimo della domanda, apparentemente assurda e violenta, di Dio? Cosa chiede davvero ad Abramo?²⁹

La psicoanalisi insegna il carattere benefico e necessario del trauma della separazione nella costituzione della vita del soggetto. Senza questo traumatismo il figlio non potrebbe compiere il proprio percorso di soggettivazione. Il destino di ogni legame familiare sufficientemente buono si compie proprio nel suo scioglimento. L'eccessivo attaccamento dei genitori al proprio figlio ostacola questo processo impedendo la trasformazione del figlio in quan-

²⁸ La figura di Giobbe è quella che in modo più radicale segnala questa contraddizione interna alla Legge. Si tratta di una contraddizione particolarmente presente nel Deuteronomio, dove accanto a una versione della Legge come dono appare una versione della Legge più rigidamente prescrittiva che sembra escludere la grazia inserendo ancora la vita nel campo del sacrificio. Vedi cap. vi in questo libro.

²⁹ Le pagine che seguono riprendono in modo personale le letture illuminanti del sacrificio di Isacco, estremamente coerenti tra loro, proposte rispettivamente da M. Balmury, *Il sacrificio sospeso. Freud e la Bibbia*, Queriniiana, Brescia 1991, pp. 197-227, e, in particolare, da A. Wénin, *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Cittadella Editrice, Assisi 2005 e Id., *Le scelte di Abramo*, EDB, Bologna 2016.

irreparabile»³³. È lo stesso punto sul quale si concentra la formulazione di Lacan: affinché vi sia godimento di vita non di morte è necessario il trauma benefico del Nome del padre come ciò che introduce una mancanza nella vita, non per affliggerla, ma per renderla libera, separata, staccata dall'illusione perversa della totalità.

Tuttavia, questo passaggio, soprattutto quando il figlio – come accade a Isacco – è stato così fortemente voluto e amato dai suoi genitori, può risultare assai difficile. La vita del figlio resta allora bloccata in un legame familiare che – contraddicendo la sua finalità di fondo – non si vuole sciogliere. Ecco allora individuato il punto da dove diventa possibile leggere il capitolo ventiduesimo di Genesi secondo una visuale diversa. *E se il sacrificio di Isacco non fosse altro che il sacrificio di Abramo?* Non è forse Abramo il padre che Dio costringe alla rinuncia del proprio unico figlio, del figlio più amato?

Di fronte alla chiamata del Signore, Abramo accetta di sottoporre la sua volontà e il suo desiderio di padre a un'altra Legge, quella, appunto, del Nome del padre che esige la frattura traumatica del legame col proprio figlio. E se, allora, fosse proprio questo il punto, la posta in gioco ultima dello scandaloso messaggio di Dio? Abramo non sta forse affrontando una prova che, in realtà, è quella che attende ogni genitore? Non è questo il passaggio più difficile che ogni genitore è tenuto a compiere di fronte al proprio figlio, soprattutto quando questo figlio è stato così fortemente desiderato, come nel caso di Isacco? Compire un passo indietro, una separazione, una presa di distanza. Dio incarna qui l'Altro simbolico della Legge – il Nome del padre – che chiede a ogni padre reale di rinunciare alla proprietà sul figlio che ha generato. Ma questa rinuncia non è forse una vera e propria donazione, non è la manifesta-

Sacrificare la proprietà del figlio.

Proprio perché Isacco è stato per Abramo e Sara il figlio perduto – tanto desiderato quanto impossibile – la separazione dai suoi genitori appare così fortemente problematica. Ma non è forse proprio per questa ragione che Dio si rivolge perentoriamente al padre del ragazzo? Non è questo il nodo più essenziale che viene stretto alla gola di Abramo, non solo in quanto uomo di fede, ma in quanto padre?

Qual è il compito primo della paternità se non quello di perdere il proprio figlio, di lasciarlo andare, di tagliare i lacci che lo legano al mondo chiuso della famiglia? Proprio perché Isacco rappresenta il figlio dell'amore e della promessa, il figlio sul quale le attese dei genitori sono state le più intense e le più sofferte, il suo destino sarà quello di dover essere sacrificato, di essere liberato dalla prigione dell'amore di sua madre e di suo padre. In questo senso la metafora dell'«olocausto» di Isacco (*Gen 22,2*) investe direttamente il fantasma genitoriale come fantasma di appropriazione della vita del figlio.

Se il figlio resta nelle mani dei suoi genitori perde la possibilità di costruire la propria vita assumendo il carattere singolare del proprio desiderio. Resta ostaggio di un amore malato che esige la proprietà incestuosa del figlio.

³³ «L'estrema vecchiaia di Abramo è un elemento importante, non solo perché non può praticamente più sperare di avere altri figli, non solo perché i figli avuti in tarda età sono indubbiamente preziosi, ma anche, a mio avviso, perché qualsiasi madre, soprattutto un padre vecchio, alla fine deve consegnare il figlio al deserto», M. Robinson, *Gilead*, Einaudi, Torino 2009, p. 134.

³⁴ A. Wénin, in J.-P. Lebrun e A. Wénin, *Le leggi per essere umano. Bibbia e psicoanalisi a confronto*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, p. 20.

Sappiamo che questa è una tentazione ben descritta nell'Antico Testamento Bibbia: i legami senza ossigeno sono quelli dove l'Uno sovrappone sull'Altro negando la differenza che separa gli uomini. Non a caso la donna appare originariamente nell'uomo (*adam*) come indice dell'impossibilità di ricongiungimento e, sempre non a caso, Caino, il fratricida, colui che resta sequestrato nell'abbraccio incestuoso di Eva, come vedremo in un altro capitolo, Giacobbe ed Esau, fratelli gemelli, una volta riconciliatisi non confronderanno più nuovamente le loro vite ma seguiranno strade opposte¹⁵. Abbiamo detto che la parola di Dio incarna la parola, beneficiamente traumatica della Legge del Nome del Padre che impone la rottura del legame tra genitori e figli. Il vero volto del sacrificio non è qui, dunque, quello dei padri, ma quello del padre. Abramo e Sara sono chiamati a sacrificare il loro figlio troppo amato, a perderlo davvero, affinché possa diventare uomo. Non è questo il dono più grande della genitorialità? Assistere al miracolo della vita, alla sua crescita, al suo sviluppo, al dispiegarsi del suo segreto senza esigere di appropriarsene. Dio sospinge Abramo e Sara verso l'esperienza di una donazione senza ritorni: saper perdere Isacco è la prova più umana a cui Dio sottopone il loro amore. Non a caso la parola ebraica che viene tradotta canonicamente con il termine «sacrificio» significa invece «legatura» (*aqedah*). Isacco è «legato» al suo destino (incestuoso) di figlio ideale della promessa. Siamo di fronte al rovescio di Edipo: figlio abbandonato, maltrattato e odiato da suo padre Laio che lo destina alla morte per timore di essere ucciso, come predetto dall'oracolo. Nella tragedia di Sofocle il padre Laio teme il figlio, la sua crescita, la sua forza perché vede in essa soltanto il presagio della sua morte. Egli non sa leggere nel modo corretto le parole dell'oracolo poiché ogni figlio, in realtà, è destinato a dare la morte (simbolica) al proprio padre, a

operarne l'esistenza, a sancirne il tramonto. Identificando invece questa morte con il proprio assassinio, Laio diviene esso stesso un padre figlicida. Prende le precauzioni necessarie in difesa della propria vita separandosi bruscamente dal proprio figlio, potenzialmente parricida, che viene consegnato nelle mani di un servo per essere ucciso.

Nel caso di Abramo invece, Isacco, diversamente da Edipo, non viene vissuto come un figlio parricida, ma, appunto, come un figlio troppo amato. Non prevale qui il volto di morte, ma piuttosto un amore che vorrebbe escludere la separazione. Bisogna operare allora un taglio sulla legatura, bisogna sacrificare la proprietà del figlio tanto atteso, a legarlo, abbandonarlo al deserto. La legatura di Isacco è infatti il simbolo di un amore genitoriale incestuoso, di un legame che può soffocare la vita «incatenandola» a quella dei suoi genitori¹⁶.

Il cammino di Abramo nel deserto verso il monte Moria si rivela come cifra di un cammino difficile verso una nuova concezione della paternità. Dio non esige alcun sacrificio ma vuole invece sospendere definitivamente ogni sacrificio. Nessun culto idolatrico della mortificazione di un oggetto di culto, ma vuole ricondurre il gesto impossibile dell'olocausto del figlio a quello di una donazione. Due diverse versioni della Legge entrano così in conflitto tra loro: da una parte, una Legge solo superegoica che esige il sacrificio del sacrificio. E allora a questa seconda versione dell'idolatria del sacrificio. È allora a questa seconda versione della Legge che dobbiamo riportare il gesto di Abramo. Esso incarna la testimonianza di una Legge che coincide con la libertà del desiderio poiché ciò che egli sacrifica sul

¹⁵ Vedi cap. vi in questo libro.

¹⁶ Cfr. Wénin, *Isacco o la prova di Abramo* cit., p. 80.

monte Moirà non è altro se non il diritto di godere dell'« proprietà sul proprio figlio ».

In gioco ancora una volta è il senso della Legge di cui il padre è tenuto a essere il simbolo. L'amore senza separazione rischia di ribaltarsi nel suo contrario; anziché potenziare la vita può chiuderla e mortificarla. E dunque dell'rinuncia a un amore come proprietà senza differenza chiamato è chiamato a dare testimonianza, e proprio rispetto a ciò che gli è più caro, suo figlio Isacco.

La divisione di Dio.

Nell'epilogo del racconto, Dio rinuncia, dunque, a esercitare il suo dominio: il braccio di Abramo levatosi per colpire Isacco viene fermato dall'arrivo di un angelo-messaggero inviato da Dio stesso. Anche in questo caso Abramo si offre senza esitazioni al comando di Dio:

Quindi Abramo stese la mano e prese il coltello per scannare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e disse: «Abramo, Abramo!» Riprese: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli niente!» (*Gen 22,10-12*).

Nessun sacrificio umano si è compiuto. Il Dio biblico non incarna il godimento senza limiti del padre dell'orda descritto in *Totem e tabù* da Freud, la sua Legge non è senza Legge. Non è Isacco l'oggetto del sacrificio, bensì il desiderio dei suoi genitori. Infatti il solo a essere sacrificato è il montone – «impigliato per le corna nella boscaglia» (*Gen 22,13*) –, che fa la sua apparizione sull'altare dove si sarebbe dovuto celebrare l'olocausto di Isacco. Il coltello di Abramo non colpisce il figlio ma l'animale che lui stesso è stato nel suo desiderio di dominio sul figlio. Colpisce il montone come immagine di una concezione superata della paternità come volontà di appropriazione che aveva caratterizzato il rapporto di Abramo con Isacco prima della chiamata di Dio.

Il coltello non serve a «scannare il figlio», ma a separarsi da un'unione che preclude la libertà. Bisogna però che Abramo sia disposto a rinunciare al proprio amato figlio, a lasciarlo andare. Bisogna che sia in grado di non «risparmiarlo», ovvero di «non trattenerlo presso di sé in un gesto di dominio». Il «coltello di Abramo» non si limita a sopprimere una concezione della paternità come dominio sulla libertà del figlio, ma – come ha indicato con precisione Lacan – apre una divisione tra il Dio del godimento e il Dio del desiderio:

Il taglio del coltello si incide tra il godimento e ciò che in questa tradizione (quella giudaica) si presentaifica come suo desiderio... Troviamo qui la chiave del mistero, in cui si legge l'avversione della tradizione giudaica per ciò che esiste in qualsiasi altro luogo. L'ebraismo oda la pratica dei riti metafisico-sessuali che, nella festa, uniscono la comunità al godimento di Dio. Al contrario, mette in risalto la famiglia beante che separa il desiderio dal godimento¹¹.

Il Dio del godimento è il Dio pagano che esige il sacrificio umano; è il padre dell'orda che gode orgiasticamente di tutte le donne e la cui morte, nel mito freudiano, è all'origine della prima forma di comunità umana. È il padre bestiale, «orango-tango», scherza Lacan, il padremontone, il padre-ariete che eleva il proprio godimento a unica forma della Legge, «una Legge che annulla ogni forma umana possibile della Legge. È solo l'angelo-messaggero inviato da Dio che non autorizza questo godimento frenando la mano di Abramo.

Il Dio del desiderio non è il Dio che vuole il sacrificio, ma è il Dio che intende annullare l'idea stessa del sacrificio. È il Dio che sacrifica il proprio godimento trasmettendo al figlio la sola Legge giusta, quella del desiderio. E il Dio che, dunque, libera Isacco dalla legatura aprendo la sua vita alla possibilità dell'amore per una donna che non

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 86-87.

¹² Cfr. Lacan, Introduzione a *Dei Nomini-del-padre* cit., p. 51.

Capitolo sesto
La lotta di Giobbe

Ti chiedo aiuto, ma non mi rispondi; insisto, affin
ché ti accorga di me.

Gb 30, 11.

Un grido.

Nel racconto biblico Giobbe appare innanzitutto come un grido. È la sua postura di fondo. Il grido è il modo più estremo della domanda. Non si articola nelle parole, non risponde alle leggi del linguaggio, non è adottato da nessun significante. Esce dal corpo come un altro corpo. È zittutto quello del bambino inerme che accompagna la nascita e le prime percezioni turbolente e confuse della vita. Di fronte alla condizione di estrema passività e sconforto nella quale il bambino si trova gettato, il grido appare come una prima invocazione rivolta all'Altro. È ciò che si ripete in coloro che si trovano esposti a un pericolo o a una condizione di derelizione. E lo stesso grido che sorge dalla sofferenza quando essa intacca la vita umana. Anche nell'esperienza analitica, in ogni paziente, si palesa il grido di Giobbe come domanda di soccorso. È questa una delle eredità bibliche più profonde della psicoanalisi di Freud: rispondere al grido della sofferenza, interrogarne il senso, farsi suo destinatario. E quello che Giobbe insistentemente chiede al suo Dio: qual è il senso del dolore che mi affligge? Di fronte alla lama della sofferenza la sua voce non si adagia remissivamente nel silenzio, non sussurra, non dialoga con i suoi amici, né si ripiega in una contemplazione meramente teoretica del dolore del mondo. La voce di

Giobbe prende corpo solo nel grido. È il carattere blasfemo della sua interrogazione: e se Dio fosse l'artefice del male, se fosse un persecutore anziché un padre benevolo? Se Egli non fosse il Dio del patto ma il Dio voluttuoso e inumano della pura potenza? Quello che già il serpente nel tempo mitico della Creazione del mondo aveva insinuato a Adamo ed Eva?

Nell'Libro di Giobbe la decifrazione del dolore coincide con la decifrazione del vero volto di Dio. Come può volere tutto questo male, come può straziare in questo modo le sue creature, che razza di Dio è questo Dio? Anche la bestemmia, rompendo le consuetudini della comunicazione umana, tende al grido. Giobbe oscilla tra il grido della bestemmia e quello dell'invocazione: bestemmia il Dio sadico che infligge dolore al giusto mentre invoca il Dio come padre amorevole dell'universo. Ma la domanda intorno al senso della sofferenza sembra prevalere su ogni possibile risposta. Con un ulteriore paradosso che la sua vicenda di uomo retto e giusto comporta: perché la violenza del male si accanisce sull'innocente e non sul reo? Perché colpisce il giusto e non il malfattore? È questa domanda a costituire lungo tutto il Libro di Giobbe la vera pietra dello scandalo per lo stesso *logos* biblico. La sofferenza che non è stata generata dalla colpa, che non è manifestazione della ritorsione della Legge sul reo, eccede, infatti, ogni forma di spiegazione. Il dolore dell'innocente sovrte ogni rappresentazione morale della Legge di Dio poiché nessuna Legge, nemmeno quella di Dio, può giustificare l'esistenza. Questa Legge, infatti, di fronte alla domanda di Giobbe resta opaca, illeggibile, indecifrabile.

La scena che domina il Libro di Giobbe è quella di un abbandono: l'uomo retto e giusto, timorato di Dio, viene lasciato cadere, rotola nella «polvere e nella cenere» e il suo corpo viene ricoperto di piaghe. La notte di Giobbe assomiglia a quella di Gesù nell'orto del Getsemani: il padre non si cura del figlio, non lo tutela, lo lascia nella so-

litudine più assoluta, il suo silenzio appare scandaloso di fronte al dolore dell'uomo. Ma dinanzi alla solitudine e al silenzio, Giobbe non cessa di rivolgersi a Dio. Per quest'ragione Giobbe non è tanto una figura della pazienza o della rassegnazione - come la si è voluta tradizionalmente dipingere -, bensì una figura della lotta. La sua fede non cede ma insiste nell'incontrare Dio faccia a faccia.

La scommessa di Satana.

Il Libro di Giobbe affronta lo scandalo dell'innocente colpito dal male, dell'uomo giusto afflitto dall'ingiustizia della sofferenza. Dunque, di conseguenza, solleva lo scandalo di una possibile responsabilità di Dio nella presenza del male nel mondo. Al centro è quindi il grande tema della Legge di Dio, della giustizia divina, dei rapporti tra la Legge di Dio e l'uomo. Il dolore estremo di Giobbe appare infatti in se stesso un capo di accusa di fronte a quella Legge, poiché il male che lo affligge non sembra avere alcun senso in quanto ha eletto un uomo giusto a suo bersaglio.

Se la teologia della maledizione decifra la sofferenza come segno inequivocabile della colpa, la vicenda narrata nel Libro di Giobbe entra fatalmente in collisione con questa interpretazione della Legge di Dio in quanto Giobbe è un uomo che ha vissuto proprio nel nome di tale Legge ma, nonostante questo, o forse, proprio per questo, dalla Legge viene demolito. In questo modo un principio della Legge mosaica viene scardinato: la malédizione non sferra i suoi colpi sul reo ma sull'uomo giusto. Sicché il dolore dell'innocente segnala il fallimento sintomatico della Legge, la sua impossibilità di regolare il problema della sofferenza umana che colpisce indistintamente l'empio e il santo.

All'inizio del racconto Giobbe viene, infatti, ricono-

sciuto esplicitamente come un «giusto», «integro e onesto, timorato di Dio e avverso al male»:

Nel paese di Utz c'era un uomo di nome Giobbe. Quell'uomo era integro e onesto, timorato di Dio e avverso al male. Gli erano nati sette figli e tre figlie. Possedeva settemila capi di ovini, tremila cammelli, cinquecento paia di buoi, cinquecento asine e una servitù numerosissima. Insomma, costui era il più potente degli orientali (*Gb* 1,1-3).

La sua è una vita piena, soddisfatta, sottratta all'aleatorietà di tutte le cose, capace di non cadere nel vuoto immenso, nella vanità senza speranza di cui parla Qohelet. Quella di Giobbe è una vita che, per usare una nota immagine evangelica, ha saputo dare i suoi frutti. Il dubbio sorge allora inevitabile: non sarà proprio il carattere fortunato di questa vita pienamente soddisfatta a rendere Giobbe uomo «integro e onesto»? Non è troppo facile per Giobbe ringraziare Dio, essere un uomo di fede, se la vita è stata con lui così generosa, se la benedizione di Dio lo ha protetto da ogni sventura? Come sarebbe possibile distinguere l'autenticità della sua fede dai benefici che egli ha illimitatamente ricevuto?

Satana, che ritiene di conoscere bene quello che accade sulla terra, insuffia in Dio un dubbio generale sulla fede degli uomini. Si metta allora alla prova la fede di quest'uomo fortunato facendo cadere sulla sua testa la mannaia della sventura. E il primo tempo del racconto biblico: e se la fede di Giobbe fosse solo il risultato di una contabilità cinica, di un interesse, di un'economia redditizia, mercantile, se, cioè, essa non fosse altro che un'operazione strumentale che utilizza la fede come moneta di scambio per ottenere benedizione e fortuna? Ponendo questo interrogativo Satana non si limita a rappresentare presso Dio il male, ma attenta le fondamenta teologiche della fede. Il suo dubbio cinico è radicale: può esistere davvero una fede che rifiuga ogni calcolo, ogni economia incentrata sul *do ut des*, capace di amare Dio al di là di ogni interesse personale, dedi-

ta in modo assoluto all'Altro? Giobbe, proprio in quanto riconosciuto come uomo «integro e onesto», è destinato a diventare il banco di prova che dovrebbe convalidare o confutare agli occhi di Dio le tesi disincantate di Satana. Si prenda, dunque, un uomo giusto e si faccia in modo che il destino si accanisca brutalmente contro di lui. La sua fede di fronte al moltiplicarsi delle ingiustizie e delle disgrazie subite resisterà o si scioglierà come la neve al sole? La scommessa di Satana riattiva la strategia del serpente nel giardino, ma a rovescio. Uno - il serpente - dubita di Dio, l'altro - Satana - dubita dell'uomo. Mentre quello cercava di alimentare il sentimento dell'invidia in Adamo ed Eva nei confronti di un Dio egoista che voleva trattenere tutto il godimento per se stesso, questo esige la fustigazione di Giobbe per spingerlo ad abbiurare alla propria fede mostrando a Dio che nessun uomo lo ama veramente. Il serpente e Satana restano, tuttavia, due facce della stessa medaglia: l'invidia dell'uomo che vuole tutto (Adamo ed Eva) e la disperazione dell'uomo che perde tutto (Giobbe) cancellano la fede nel Signore.

Nelle insinuazioni del serpente l'immagine di Dio viene aggredita e dipinta come egoistica e gelosa, mentre nella scommessa di Satana si vuole mostrare il carattere inconsistente e interessato dell'amore umano nei confronti di Dio al fine di rivelare a Dio stesso la sua solitudine e il suo fallimento. In questo hanno pienamente ragione coloro che ritengono che il grande tema del Libro di Giobbe non sia tanto quello della sofferenza umana ma quello della volontà di Dio¹.

Il complotto che unisce Dio a Satana consiste, dunque, nel voler misurare la fede di Giobbe. Dio scommette su Giobbe contro il demonio: la fede del giusto sarà più forte della sua sventura. La questione sollevata si profila proble-

¹ Cfr. L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz, *Giobbe. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1985; G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1991; J. G. Janzen, *Giobbe*, Claudiana, Torino 2003.

matica e incerta soprattutto dal punto di vista della vittima: sarebbe in grado l'uomo giusto di restare integro e fedele al suo Dio se la sorte gli rimanesse violentemente contro? Se la sua vita fosse costretta a sperimentare l'ingiustizia, la perdita, la malattia, la sofferenza, la rovina di ogni cosa? Se fosse obbligata a vivere se stessa senza speranza essendo permanentemente oppressa dal male?

Satana, sfidando Dio, coinvolge sul terreno dello scontro l'innocente Giobbe. Questi diventa il protagonista della prova proprio a causa della sua fede incrollabile che lo rende unico tra gli uomini («Non c'è nessuno come lui sulla terra: uomo integro e onesto, timorato di Dio e avverso al male», *Gb* 1,8). Insieme a quella di Abramo la prova che egli deve sostenere è tra le più terribili: sopportare la perdita di ogni bene. Con l'aggiunta che, diversamente da Abramo al quale Dio parla richiedendogli in sacrificio il suo amato figlio Isacco, Dio non si rivolge mai direttamente a Giobbe, non rivela le sue intenzioni, resta nascosto, assente. Giobbe, l'«uomo integro e onesto», è tenuto all'oscuro del disegno di Dio e della sua strana complicità con Satana. L'unica cosa certa è che una disgrazia senza paragoni è destinata a cadere sulla sua testa. Giobbe diventa il simbolo dell'ingiustizia subita, dell'umiliazione e dell'abbandono assoluto.

La domanda che Satana pone a Dio ha un profondo spessore teologico: la fede e le buone opere servono a chi le complete per avere benefici da Dio o possono avere un valore in sé stesse? La fede svolge nell'essere umano la funzione di un rifugio strumentale o di un talismano superstizioso capaci di garantire la realizzazione positiva della vita alimentando i suoi tornacanti, oppure è una donazione in perdita che si realizza nel suo stesso atto a prescindere da ogni eventuale rimborso? La fede degli uomini si riduce a una astuzia contabile? Se solo si pensa al carattere idolatrico della fede la cui tentazione è onnipresente nel testo biblico, quella di Satana è una domanda cruciale che non può essere igno-

rata nemmeno da Dio. Per questa ragione Egli acconsente all'esperimento-Giobbe: vuole verificare il valore della fede umana assumendo come riferimento il suo servo più fedele. L'intenzione di Dio è quella di confutare con un esempio incontrovertibile il cinismo di Satana. Ma la prova non è affatto indolore. Essa esige che si abbatta su Giobbe una violenza «senza motivo» (*Gb* 2,3)². La crudeltà della frusta della sofferenza, del lutto e della perdita deve colpire senza pietà la sua vita mettendo alla prova la sua fede.

La persecuzione di Dio.

In uno dei suoi ultimi discorsi rivolti a un Dio ostinatamente silenzioso e assente, Giobbe rimpinge nostalgicamente il tempo in cui la sua vita era felice. Le virtù dell'onestà e dell'altruismo animavano il suo rapporto col prossimo. La vita famigliare come quella pubblica era ricca di gratificazioni. La sua fama di uomo dedito a fare il bene e, per questa ragione, benedetto, lo precedeva. Dio gli era amico e garantiva con la sua presenza benefica sostegno alla fortuna della sua esistenza. Il ritratto è quello di un uomo che vive nella fede e nella piena realizzazione, è il ritratto di un uomo di prestigio che suscita rispetto e ammirazione negli altri:

Quando uscivo alla porta della città e nella piazza mettevo il mio scanno, i giovani al vedermi arretravano e gli anziani si alzavano in piedi, i capi smettevano di parlare... la voce dei notabili spariva... Vestivo giustizia, e m'abbelliva... Me ascoltavano e con attenzione, zitti attendevano il mio consiglio (*Gb* 29,7-21).

Il dramma di Giobbe scaturisce dal brusco capovolgimento di questa condizione di vita pienamente realizzata

² Si tratta di una determinazione satanica del male che deve corrispondere rigorosamente alla fede non senza ragione (non senza interessi) di Giobbe: «A detta di Satana Giobbe adora Dio e gli offre sacrifici non senza ragione, ma per ottenere il dono della sua benedizione», G. Kaiser e H.-P. Matthy, *Il libro di Giobbe*, Paideia, Brescia 2015, p. 39.

in quella di una vita umiliata, decaduta, costretta a perdere progressivamente ogni bene: prima tutti i propri possimenti, poi i propri figli e, infine, la sua stessa salute. Povero e solo, deve vivere una malattia che devasta il suo corpo trasformandolo in un'unica «piaga maligna, da capo a piedi» (*Gb* 2,7). La sua vita è diventata una vita di scarso; l'ammirazione lascia rapidamente il posto all'umiliazione. Non è più come prima, quando la sua persona suscitava rispetto: «Ora, invece, di me si burlano quelli più giovani di me per età, i cui padri mi sarei rifiutato di noverare tra i cani del gregge!... Mi aborrono, se ne stanno lontani e persino mi sputacchiano in faccia» (*Gb* 30,1-10).

Dopo la scommessa con Satana, è questo il primo movimento del racconto biblico. Un repentino e drammatico cambio di segno: il giusto, l'uomo retto, ammirato e riconosciuto nella sua famiglia e dalla sua città, rotola miseramente nella polvere, cade in una buca. La felicità dei giorni fortunati lascia il posto alla sofferenza senza scampo dei giorni a venire. Si tratta, vista dalla prospettiva di Giobbe e non da quella di Dio e di Satana, di un'irruzione traumatica, violenta, improvvisa e senza giustificazioni del male. In questa irruzione anche Dio sembra trasfigurarsi; il suo volto non appare più come quello benevolo dell'amico o del padre, ma come quello maligno di un implacabile nemico. L'ordine del mondo ispirato dalla Legge di Dio entro il quale la vita di Giobbe era inscritta è scosso violentemente. Prima era la gioia e la luce, ora la sofferenza e le tenebre. La violenza divina si abbatte su di lui come un evento tanto inatteso quanto tremendo. «Ero tranquillo e poi m'ha rovinato: mi prende per la nuca, mi stritola e mi ha posto come suo bersaglio» (*Gb* 16,12).

Siamo di fronte all'essenza della prova che Dio ha concordato con Satana: come può reagire un uomo di fede di fronte all'irruzione insensata del male? Perderà la sua fede oppure la rafforzerà?

Giobbe è preso in una ferocia alternativa. Non si trat-

sacrificale. Egli reclama piuttosto con coraggio e con tutte le forze rimaste la sua innocenza di fronte a Dio:

Finché vivo, difenderò il mio onore. Fermo nella mia innocenza, non mollo: il cuore non mi rimprovera nulla. Sia il mio nemico a risultar reo, il mio avversario ad aver torto (*Gb* 27,5-7).

Questo significa non piegarsi alla paradossale Legge «satànica» di Dio. La sua vita è quella di un giusto che non ha disobbedito alla Legge. La sofferenza che gli viene imposta entra allora in palese contraddizione con il carattere teologicamente punitivo del male. Egli non può in nessun modo comprendere l'accanimento di Dio contro la sua persona: «fatemi capire in che cosa sbaglio», chiede disperato ai suoi amici teologi (*Gb* 6,24). Domanda umanissima che investe, appunto, il senso ultimo del male. Può l'innocente essere piegato a morte dalla violenza divina?

Il grido di Giobbe invoca la parola di Dio di fronte all'abisso del male. Non si accontenta di una teologia scolastica – quella degli amici – di risposte già codificate. Il suo grido buca il ventre molle della speculazione filosofica rivolgendosi esclusivamente a Dio stesso. È questa la sua audacia al limite dell'arroganza. È questa la sua lotta. È con Dio-Padre che Giobbe intende discutere, sono le sue parole, di fronte all'ingiustizia del male che lo colpisce, che vuole udire. Egli rovescia così la postura originaria di Adamo e di Caino. In questi casi era stato infatti Dio ad andare verso l'uomo: «Ma il Signore, il Dio, chiamò l'uomo e gli disse: "Dove sei?"» (*Gen* 3,9); «Dov'è Abele, tuo fratello?» (*Gen* 4,9). Anche con Abramo è sempre Dio che parla per dare al suo fedele suddito la consegna paradossale di sacrificare il figlio Isacco. E lo stesso accade con la rivelazione a Mosè: «Dio lo chiamò dal rovo e disse: "Mosè, Mosè!"» (*Ex* 3,4). Con Giobbe, invece, non sono le parole di Dio che raggiungono l'uomo ma è l'uomo che le invoca e le esige. È, come abbiamo visto, il destino inscritto nel suo nome: *dov'è il padre?* È l'unico caso dove questo ac-

cade: nel Libro di Giobbe Dio non parla di sua iniziativa, ma in risposta a un'iniziativa dell'uomo.

Il dolore parla?

Nessun libro della Bibbia come quello di Giobbe ha affrontato con vertiginosa forza il tema della sofferenza umana e quello più generale del senso della vita. La materia in questione non è solo teologica, ma è anche quella che occupa il lavoro quotidiano dello psicoanalista. La speculazione teologica non a caso viene presa per il collo da Giobbe, smascherata e rivelata nella sua impotenza di risolvere lo scandalo dell'ingiustizia del male. In realtà egli non se la prende soltanto con la teologia, ma con ogni forma di sapere che abbia la presunzione di spiegare il male, di dare conto dell'enigma del dolore.

Il sapere della psicoanalisi non è un sapere che pretende di venire a capo dell'esperienza della sofferenza facendo di essa un discorso, un messaggio cifrato? Non è stato forse questo il passo inaugurale di Freud? La sua prima grande operazione sulla sofferenza sintomatica dei suoi pazienti consiste, infatti, nell'interpretarla come un discorso, come messaggio cifrato, un'invocazione, un appello rivolto all'Altro. È questo il suo modo di tener conto del Libro di Giobbe. Il sintomo non viene considerato come una mera alterazione del funzionamento del pensiero o del corpo, ma come luogo di una sofferenza singolare che veicola un significato cifrato, ovvero rimosso. Si tratta per Freud di un gesto fondativo: il sintomo alla luce della psicoanalisi non è più – come invece veniva considerato dalla semiotica medica – una semplice disfunzione del corpo o del pensiero, ma assume la dignità di un vero e proprio discorso. In questo senso – come accade precisamente nel Libro di Giobbe – il sintomo si intreccia sempre a una domanda di senso: *quale significato ha la mia sofferenza? Quale senso*

soggettivo posso attribuire al mio dolore? È ciò che spinge Lacan a identificare il sintomo con la figura linguistica della metafora: un significante – quello della sofferenza sintomatica – prende il posto di un significato rimosso – quello relativo alla verità inconscia del desiderio del soggetto che ha subito il processo di rimozione.

L'esperienza della psicoanalisi recupera allora la lezione di Giobbe mostrando come il suo lavoro consista proprio nel promuovere il passaggio dalla condizione di sofferenza provocata dal sintomo a quella di una domanda di sapere rivolta all'Altro. Il sintomo secondo la psicoanalisi è, infatti, qualcosa che provoca sofferenza ma che ha, al tempo stesso, la natura di un vero e proprio enigma per il soggetto che ne patisce la presenza. Il compito del lavoro dello psicoanalista consiste propriamente nel tradurre la sofferenza sintomatica, nel decifrare il suo enigma. La sua tesi capitale è che laddove qualcosa soffre – «ça souffre»¹⁵, qualcosa parla – «ça parle»¹⁶. La sua opzione di fondo è quella di considerare il sintomo come una formazione di senso che però si struttura articolandosi in una lingua differente da quella dell'Ego – la lingua dell'inconscio –, che è necessario tradurre per venire a capo dell'enigma che il sintomo incarna. Il senso dei sintomi non si rivela senza nascondersi, senza subire contorsioni, senza essere reso illeggibile dal lavoro inconscio della sua cifratura. Di qui la necessità della psicoanalisi come arte della decifrazione di tradurre il carattere enigmatico del messaggio contenuto nel sintomo.

Non dovremmo dimenticare le origini bibliche di questo atteggiamento: Freud non si limita a prendersi carico del dolore dei suoi pazienti ma li accompagna nella traduzione soggettiva del loro dolore in un'esperienza umana e storica di senso. In altri termini, il gesto inaugurale della psicoanalisi consiste nel trasformare il *corpo del sintomo in*

un corpo storico. Ma questo gesto ha la sua origine proprio nel modo biblico di interpretare la sofferenza come mèssaggio, formazione di senso, espressione di un significato enigmatico al quale il soggetto non può accedere immediatamente. Basti considerare, per fare solo alcuni esempi eloquenti, le piaghe con le quali Dio colpisce il faraone e la sua casa (*Gen 12,17*), la sterilità delle donne di Gheràr (*Gen 20,18*), o le ferite ulcerose disseminate in Egitto attraverso il sesto flagello (*Ex 9,9*).

In tutti questi eventi il corpo diventa luogo di manifestazione del messaggio divino. Non a caso Freud pensa al sintomo come punto di condensazione dei drammi della storia di un soggetto e non come una sua semplice limitazione o alterazione fisica¹⁶. Il sintomo parla nella forma della sofferenza. Ecco la tesi che ricongiunge in un arco secolare la psicoanalisi al *logos* biblico. Il soggetto, scrive Lacan, evocando non casualmente proprio la Bibbia, «grida con il suo sintomo» come «Cristo ha detto che avrebbe fatto le pietre se i figli di Israele non avrebbero parlato con la loro voce»¹⁷.

Tuttavia la vicenda di Giobbe aggiunge qualcosa di ancora più rilevante alla genealogia del sintomo. Le sue vissitudini ci spingono a cogliere non solo il nesso che unisce la sofferenza alla domanda di senso, ma anche l'irriducibilità della sofferenza stessa a ogni senso possibile. In questo Giobbe porta la psicoanalisi come arte della decifrazione a riconoscere i suoi stessi limiti. Se leggiamo il Libro di Giobbe alla luce della prospettiva inaugurata da Freud, il problema che emerge con immediata evidenza è che l'esperienza del dolore non può essere decodificata integralmente come se fosse un messaggio, poiché essa implica necessariamente un *resto* che si sottrae a ogni lavoro

¹⁵ Cfr. G. Canguilhem, *È possibile una pedagogia della guarigione?*, in Id., *Sulla medicina*, Einaudi, Torino 2007, p. 46.
¹⁶ J. Lacan, *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in Id., *Scritti cit.*, p. 514.

¹⁷ Cfr. Id., *La cosa freudiana*, in Id., *Scritti cit.*, p. 403.

di decifrazione semantica, una quota traumatica di non senso che resta ribelle a qualunque operazione di lettura di decodificazione, compresa quella psicoanalitica o quella teologica. Piuttosto la psicanalisi diverrebbe essa stessa una cattiva teologia se ritenesse di ridurre integralmente la sofferenza all'ordine semiotico del senso.

Le domande che il dolore impone a Giobbe – «Perché?», «Perché proprio a me?», «Cosa significa?» – esorbitano infatti decisamente dal piano ermeneutico dell'interpretazione. Dobbiamo allora cogliere il problema del rapporto tra senso e sofferenza da due lati. Per un verso, Giobbe rivela una profonda verità della psicoanalisi mostrando che la sofferenza implica sempre una domanda sul suo senso enigmatico. «Perché?», «Perché proprio a me?», «Cosa significa?» sono le domande che, come Giobbe, ogni paziente in analisi si pone di fronte alla propria sofferenza sintomatica. Per un altro verso, però, Giobbe insegna il carattere indecifrabile della sofferenza. Il suo dolore non può essere riassorbito nell'ordine del senso, non trova alcuna spiegazione definitiva, non può essere decifrato da nessun sapere, né teologico, né psicoanalitico.

Nel suo caso «qualcosa soffre», ma resta dissociato dalla parola; qualcosa *soffre ma non parla*. Il dolore infatti è l'esperienza della caduta della parola, della sua restrizione forzata, dell'eclissi brutale del significato. Il dolore in sé, come ogni forma di violenza, non parla. Piuttosto inchioda l'uomo ai propri limiti che sono, come mostra bene il caso Giobbe, innanzitutto limiti del suo stesso sapere. Nessuno può salvare dall'eccesso del dolore, dalla sua violenza. Nessuno sapere è in grado di domare il dolore come l'anticipazione della nostra morte, ovvero della natura finita dell'esistenza umana. Da questo punto di vista la sofferenza non porta con sé alcun messaggio se non quello del destino mortale dell'essere umano. Se il sintomo come messaggio è una produzione dell'inconscio, il dolore non è generato dall'uomo ma solo subito, inflitto, imposto. Per questo esso

appare come una «restrizione di vita», un'«estraneazione sulla terra», l'annuncio estremo della nostra caducità¹⁸.

La sofferenza di Giobbe non si ordina sul modello della metafora, non è un enigma che si può risolvere con l'arte dell'interpretazione. Ogni tentativo di trovare una chiave di accesso sensata al dolore è destinato a fallire. Per questa ragione la sua esperienza accentua la sproporzione assoluta tra l'impellenza della domanda di senso – «Perché?», «Perché proprio a me?», «Cosa significa?» – e l'impotenza della risposta: né gli amici teologi, né lo stesso Dio, nella parte finale del racconto, offrono una risposta soddisfacente in grado di risolvere l'urgenza della sua domanda. Non a caso il fulcro del racconto biblico si struttura attorno al grido di Giobbe in quanto forma estrema della domanda, *impossibile da rimuovere* ma, al tempo stesso, *destinata a restare senza risposta*. Qualcosa della sua sofferenza resta illeggibile, intraducibile, impossibile da esplicare attraverso le vie umane del senso.

Dobbiamo allora constatare che una *teologia della domanda sopravanza ogni teologia della risposta*. La teologia della domanda di cui Giobbe è il profeta appare, infatti, una sorta di anti-teologia, un'interrogazione sul mistero della sofferenza umana che non si rifugia in una dottrina codificata né in un'ontologia dell'essere. Nella teologia della domanda lo scandalo del male resta infatti irriducibile a ogni possibile risposta. E questa la forza drammatica del racconto biblico. Se Giobbe insiste nel porre Dio come «soggetto supposto sapere» il senso del suo male – non cessa ostinatamente di chiedere che Egli parli, che spieghi la ragione di tutte le sventure che hanno colpito la sua vita –, la risposta finale di Dio che, come vedremo più avanti, ricorda all'uomo la sua onnipotenza e l'impossibilità di accedere ai suoi pensieri, non risolve affatto il gran-

¹⁸ Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 22.

de problema della malattia e della morte. La meditazioni biblica e la pratica della psicoanalisi impongono così di sostituire la centralità della domanda filosofico-teoretica sull'essere e il nulla («perché l'essere piuttosto che il nulla») con quella sul senso del Male, sul significato enigmatico della sofferenza («perché il male e non il bene?») [me si esprimeva Schopenhauer¹⁹].

La domanda fondamentale di Giobbe non è infatti sulla verità ontologica dell'essere, sul suo senso ultimo; la sua condizione soggettiva non è quella del filosofo che contiene come un uomo sofferente, travolto dal male, colpito nei suoi affetti più profondi. Per lui il problema ontologico della verità dell'essere non può essere disgiunto dal problema del bene e del male. Per questa ragione la sua domanda non assume mai i toni dell'interrogazione metafisica, ma quelli della disperazione, del grido e della preghiera. In questo Giobbe si congiunge al Libro dei Salmi dove in primo piano è l'invocazione dell'uomo, la sua supplica rivolta a Dio di fronte alla sofferenza: «Perché, Signore?» La domanda che ritorna costantemente in questi intensi testi biblici e che ritroviamo appunto in Giobbe, insieme al lamento nei confronti del silenzio di Dio che non si degna di rispondere alla domanda dell'uomo²⁰.

L'esperienza del dolore subito, ovvero estraneo, impossibile da governare, non rivela solo il carattere mortale della nostra vita, ma anche l'assenza di un suo fondamento, il suo essere senza tutela. Nemmeno il Padre può risparmiare alla vita del figlio l'esperienza del dolore e della morte. E

quello che unisce profondamente la vita di Giobbe a quella di Gesù. È attraverso la propria sofferenza che Giobbe vede disgregarsi l'immagine di Dio-Padre, del Dio dell'amore e del patto. Il padre che egli incontra non è più quello generoso della Creazione, non è il padre che benedice la sua vita ricca di soddisfazioni, ma quello inflessibile che sospinge le sue creature verso l'abisso della morte, che, simile a un leone, caccia gli uomini come fossero sue prede.

Come abbiamo visto, a inaugurare il Libro è il capovolgimento traumatico della rappresentazione di Dio: Dio non è più lo scudo nei confronti della morte ma il luogo stesso della morte, viene confuso letteralmente con la morte («Alla Fossa dico: "Tu sei mio babbo!"», *Gb* 17, 14).

L'oggetto più proprio della disperazione di Giobbe non sono tanto le perdite che egli deve subire di tutto ciò che ha – figli, moglie, patrimonio, salute –, ma la perdita di Dio come Padre, come scudo e presenza amorevole. Dunque, anche la psicoanalisi di fronte a Giobbe deve arretrare. Nessun senso e nessun messaggio sembrano abitare la sua sofferenza. In gioco è piuttosto il carattere assoluto e saldo, anti-dialettico, di un male insensato che nessun senso può riscattare. Mentre il corpo delle isteriche di Freud è un corpo ingräidato dal simbolico, è un corpo che parla, comunica, esprime significazioni enigmatiche attraverso i suoi sintomi, quello di Giobbe assomiglia piuttosto al «regno della pietra» che non a caso Lacan identifica come il dominio del dolore puro refrattario a essere interpretato come messaggio²¹. Se il corpo dell'isterica è un corpo-teatro dove si mettono in scena le contorsioni del desiderio inconscio, quello di Giobbe è un corpo lacerato, colmo di sofferenza, silenzioso, lesio. Esso non è governato dal simbolico, ma riflette piuttosto l'eccesso del reale. Non si tratta, dunque, di fare quello che Freud invita le sue pazienti isteriche a fare, ovvero leggere la sofferenza come se il loro

¹⁹ «È dal male, dal malanno e dalla morte, che si qualifica e che si solleva lo stupore filosofico; non soltanto che il mondo esista, ma che esso sia così calamitoso è il *punctum pruriens* della metafisica». Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1979, vol. II, p. 178.

²⁰ Un notevole recente commento ai Salmi si trova in L. Monti, *I Salmi: preghiera e vita*, Qigqon, Maggiano 2018.

²¹ Cfr. Lacan, *Il seminario. Libro VII* cit., p. 75.

corpo fosse un testo da decifrare. Il dolore di Giobbe sfugge al senso, resta illeggibile, scolpito nella pietra. Nessuna interpretazione sarebbe in grado di svelarne il significato. Piuttosto questo dolore muo si accompagna all'esperienza dell'angoscia e al sentimento diffuso di vuoto, che pervade l'essere umano esposto di fronte al nichilismo del tempo che correde la vita trascinandola verso la morte. Non a caso per Freud la morte è strettamente associata all'angoscia di castrazione. E un tema che, come vedremo, attraversa vanità, della vacuità e del vuoto senza senso dell'esistenza. Ma mentre Qohelet offre una visione dall'alto - ontologica - della sofferenza e del dolore di esistere, il Libro di Giobbe ruota attorno a un'esistenza singolare, alla vita di un uomo. In gioco non è qui tanto il senso della vita in generale, ma la vita di Giobbe.

Mentre Qohelet coglie il carattere nichilistico del divenire, la dissoluzione alla quale il tempo destina tutte le cose del mondo rendendo vana la nostra esistenza, il Libro di Giobbe si concentra sull'esperienza del dolore, sulla spina nella carne, sull'ulcera e le piaghe, su tutto ciò che colpisce duramente il corpo di un uomo. Con un ulteriore problema, ovvero che in questi due fondamentali libri biblici la sofferenza non si localizza mai in un sintomo, ma coinvolge l'intera esistenza. Al loro centro c'è infatti l'interrogazione fondamentale sul senso dell'esistenza e sul suo rapporto con l'esperienza della vacuità (Qohelet) e del dolore (Giobbe).

Dal punto di vista della clinica psicoanalitica è ciò che mette in mostra la figura della melancolia, nella quale in evidenza non è tanto un sintomo localizzato del corpo o del pensiero, ma l'esistenza in quanto tale. Nelle descrizioni della vita che troviamo in Qohelet e nelle lamentazioni di Giobbe, l'esistenza pare essersi dissociata irreversibilmente in

te dal senso emergendo nella sua assurdità priva di senso come «nuda vita». Un'atmosfera melanconica permea questi due libri: quale senso può avere l'esistenza se essa è destinata a dissolversi nella polvere e nella cenere? Quale senso può avere il suo dolore se esso appare ingiustificato, incomprensibile, letteralmente fuori dall'ordine del senso?

La critica della teologia retributiva.

Giobbe perde tutto quello che ha e quello che gli è più caro. Sprofonda nell'angoscia, si ammala, il suo corpo è ricoperto di pustole, reietto, abbandonato. Tutto il suo vecchio mondo incenerito. La sua ricerca del padre nel tempo di massima pena e sofferenza sembra condannata a restare vana perché Dio si sottrae, non è in nessun luogo, non risponde, sembra lasciarlo cadere. È solo un'assenza: Se mi dirigo a oriente, egli non c'è, a occidente di lui non m'accorgo, a nord s'occulta, e io non lo scorgo, a sud si cela, e io non lo vedo (*Gb* 23,8-9).

Il silenzio e l'assenza di Dio sono i compagni di Giobbe come saranno quelli di Gesù nell'orto del Getsemani. Ma il silenzio e l'assenza non sono sufficienti a sospingere la vita di Giobbe verso la morte. La tentazione della morte non spegne la sua ricerca di Dio, la sua volontà testarda di incontrarlo per fare valere le sue ragioni. In questa insistenza tenace dobbiamo vedere non tanto la cifra di una pazienza rassegnata e sacrificale - secondo un ritratto tanto stereotipato di Giobbe quanto inesatto - , quanto la spinta a non cedere sul proprio desiderio, l'espressione più alta del suo desiderio di vita sulla tentazione offerta dal desiderio di morte, la manifestazione di una lotta in corso. La figura di Giobbe è una tra le più scandalose del testo biblico perché non indietreggia passivamente di fronte al silenzio di Dio. Piuttosto la sua lamentazione contiene un'accusa rivolta a

²² Vedi cap. vii in questo libro.

Il trauma della violenza del dolore non genera una ripetizione mortifera. La forza di Giobbe, assai più della sua pazienza, consiste nel rendere quella violenza germinativa di vita. Egli inscrive il trauma nel suo grido riconducendolo alla parola. Riporta la sua ferita nella relazione con l'Altro. Le parole di Dio non annullano il trauma, non risuscitano i figli morti, non cancellano l'esperienza del dolore e della perdita. Dio non spiega il dolore, non asorbe l'alterità del trauma, non rivela la sua significazione segreta, ma si limita a ribadire la sua potenza di Creatore dell'universo, ovvero a ricordare l'atto luminoso della Creazione del mondo nel quale l'uomo è stato inscritto. Le sue parole consegnano Giobbe al carattere finito e non garantito della nostra esistenza di uomini - la lontananza irriducibile del mondo dal Creatore, l'incommensurabilità tra uomo e Dio -, consentendogli però di liberare il dolore dal segno morale della colpa. Il dolore non è più il segno della maledizione, perde ogni sua sovradeterminazione semantica, ogni suo valore di messaggio, per diventare condizione della vita umana in quanto tale³⁹.

La verità di Giobbe.

L'uomo non è padrone del dolore come non è padrone della sua morte. Il carattere eccessivo del dolore costringe ogni sapere, compreso quello teologico, al silenzio. Ma Giobbe, come abbiamo visto, diversamente dall'uomo greco, non si limita a constatare l'assurdità del dolore, la sua originaria crudeltà, il suo eccesso insensato, ma insiste nel rivolgersi a Dio, esige di incontrarlo «faccia a faccia» di vederlo in persona. La sua lotta è con Dio

perché è Dio che egli continua ad amare. In questa risoluta decisione di incontrare Dio, la figura di Giobbe si distingue da quella di tutti i profeti biblici. Non è infatti Dio che si muove verso l'uomo nominandolo suo portaparola, ma è l'uomo che decide di incamminarsi con risolutezza verso Dio, di vederlo di persona. E per questo suo carattere radicale che la domanda di Giobbe mette sottosopra la Legge di Dio.

Il Dio della Legge di cui Mosè canta le lodi e il rigore nel Deuteronomio ha mostrato un altro volto, quello inquietante di un nemico irriducibile dell'uomo. Mentre il Dio di Mosè è il Dio del patto, quello di Giobbe è il Dio della potenza che infrange il patto. Di fronte al destino che si accanisce contro la sua vita, Giobbe però non sceglie la via del sacrificio rassegnato di se stesso, quanto quella del grido e della lotta. Egli desidera incontrare il Dio che ha rotto il patto per chiedere le ragioni di questa disdetta drammatica. Ma quando finalmente, al termine del Libro, avviene l'incontro con Dio in persona, Giobbe si trova di fronte alla smisurata potenza della Creazione. Deve così rettificare la sua posizione convertendosi a una nuova versione di Dio e della sua stessa fede: la potenza di Dio non è la potenza insensata del male ma quella ontologica della Creazione.

L'incontro con la potenza generativa della Creazione conduce Giobbe a riconoscere sino in fondo i propri limiti. Nondimeno, la sua conversione finale non scaturisce affatto dal pentimento, ma da una nuova visione della Legge alla quale egli ha accesso. Avere visto Dio in persona non riduce lo scandalo del male, ma lo rende possibile. Giobbe non ritratta nulla, non ripudia se stesso, non cede sul suo desiderio: la sua rettificazione concerne piuttosto la sua idea della Legge. Egli stesso è stato, in fondo, *il primo vero prigioniero dell'illusione della teologia retributiva*. L'estrema rettitudine della sua esistenza era stata ripagata da altrettanta soddisfazione e fortuna. Ma l'incontro con

³⁹ «Il dolore è il fondamento democratico della società politica laddove la paura ne è il fondamento dittoriale, autoritario... Il dolore è sufficiente alla vita - non ha bisogno di essere sovraderminato dalla paura - il dolore e solo il dolore si riconosce autenticamente alla base del vivere sociale». Negri, *Il lavoro di Giobbe* cit., p. 133.

Dio, rivelandogli l'illimitatezza della sua potenza, mostra che essa non può essere ingabbiata in nessun calcolo, nemmeno quello risarcitorio di una Legge che premia e castiga secondo un criterio morale. Questa nuova verità costringe Giobbe a sovertire la vecchia rappresentazione della Legge. In tal modo egli può ritornare al mondo avendo visto insieme a Dio il limite del suo stesso sguardo.

Il problema non è più quello di esigere la giustizia, ma di accogliere la potenza senza confine della Creazione, dunque la vita nella sua originaria libertà. La Legge di Dio non può sopprimere la presenza della sofferenza perché questa presenza coincide con il carattere contingente e finito dell'esistenza stessa. Tuttavia, il grande guadagno di Giobbe consiste nel riconoscere che la sofferenza umana non è più il segno morale della colpa, ma riflette la nostra condizione ontologica di esistenze mortali, finite, vulnerabili, la sproporzione abissale che ci separa da Dio. La sfida disperata di Giobbe si converte così in un'inquietudine nuova: *non attribuire senso al dolore, ma non rinunciare alla vita a causa del dolore.*

La sua forza è stata quella di non indietreggiare di fronte al silenzio di Dio, di rivelare innanzitutto a se stesso l'inganno della presunta oggettività positiva della Legge. Mentre prima rimproverava a Dio di non presiedere una Legge giusta, ora non c'è più alcuna attesa nell'esistenza di questa Legge perché è come se la Legge di Dio si dissolvesse nel piano imperscrutabile della Creazione. Il silenzio di Dio non rivela allora alcuna ingiustizia di Dio ma la condizione dell'esistenza del mondo. Nessuna teologia della maledizione può più pretendere di convertire il dolore in una pena da scontare, nessuna Legge può usare lo strumento del dolore per salvare l'innocente e castigare il reo. Se il Dio di Giobbe non è il Dio del parto, è però il Dio della potenza miracolosa della Creazione, del sacro come eccedenza illimitata della vita. Incontrando, grazie alla propria fede, il volto di questo Dio, Giobbe salva l'uomo

dal supplizio di una Legge morale e disumana che vorrebbe trasfigurare il dolore e la sofferenza in segni. Rivelare l'impotenza di questa versione solo retributiva della Legge è la sua eredità più grande.