

NOTA SUL MALE. DA GOETHE A DOSTOEVSKIJ

Franco Livorsi¹

Proviamo ad immaginare il male “maiuscolo”, il male mitizzato, il male personificato. In tal caso siamo di fronte alla metafora del diavolo. Facciamo conto che “lui” esista davvero. Ma se ciò, comprensibilmente, con buona pace di Bernanos², non piaccia al nostro spirito razionalistico moderno e post-moderno, facciamo conto che il male esista comunque come una tra le disposizioni a priori in noi (grazie al Cielo presente con altre di diverso segno). Credo che su ciò si possa concordare, almeno tendenzialmente. Non dimentichiamo, però, che tali “impronte originarie” (o “dell’originario”) - *typòì archés*, “archetipi”, del nostro inconscio, nei nostri sogni assumono comunque una forma personificata. Il “*malum*”, nella psicologia del profondo “vissuta”, ossia sognata o immaginata in concreto, diventa subito il “*malus*”, il Malvagio, “lui”, l’Ombra, o come “diavolo” vogliamo chiamarlo: come del resto nel “Padre nostro”, in cui “*libera nos a malo*” significa anche, e forse soprattutto, “*libera nos a Malo*”.

Ciò posto, proviamo a chiederci non già quello che “egli” (il male personificato), o comunque “esso” (il male “a priori”), voglia dagli adepti (i “maligni”), ma quello che *innanzitutto non* voglia (così, semplicemente, tanto per cominciare a metterli sulla cattiva strada, prima ancora di averli fatti cadere a lungo, o per sempre, nella sua rete). Su ciò io sono giunto, dopo tante riflessioni “sulla cattiveria”, alla seguente conclusione.

Innanzitutto il Male, o chi o “cosa” sia per esso, *non vuole* la tensione verso l’infinito, cui comunque colui che intende oltrepassare la propria finitezza umana - ossia la propria intrinseca insignificanza o limitatezza radicale, il proprio limite “naturale” - sempre tende. Lo so che il pensiero corre subito alla “struggente nostalgia dell’infinito” e al relativo Romanticismo dell’inizio dell’800, ma non so che farci, e per la verità non me ne curo. Del resto non c’è una linea netta invalicabile tra periodi culturali, come pure storici, neanche tra estremo Illuminismo e primo Romanticismo. Ciò, infatti, è tanto vero che il sublime poema sul patto col diavolo, *Faust* (1773-1808 e 1826-1831) di Goethe si basava su un accordo con Mefistofele tale per cui il “dannando” sarebbe stato “dannato”, ossia avrebbe perso l’anima per sempre, nel momento in cui avesse potuto dire, in qualsivoglia momento della sua vita (finita, contingente), “Fermati, attimo, sei bello”: riconoscendo dunque l’infinito *nel* finito, la beatitudine - senza alcun rimpianto - in qualcosa di transeunte, senza alcuna nostalgia dell’“oltre”. E ciò alla fine fu impossibile, tanto che il diavolo, Mefistofele - per quanto lì fosse simpatico e intelligente, e nella seconda parte del poema persino necessario nel grande viaggio auto-realizzativo di Faust - fu gabbato. Non ci è infatti dato, antropologicamente, di identificarci a fondo con alcuna forma di finitezza, *alias* di contingenza.³ Noi siamo l’ente che deve sempre superare se stesso, procedere oltre, reinventarsi, e in tal senso siamo *l’ex-sistens*, l’“essere staccato da”, con l’infinito in fondo al cuore. Non siamo solo programmati, ma continuamente programmanti. Nel nostro “programma” ce n’è sempre un altro, che potremo fare. Su ciò, a mio parere, ogni materialismo si rompe le corna.

¹ È professore ordinario di “Storia delle dottrine politiche” presso la Facoltà di Scienze Politiche della Università statale di Milano. È anche specializzato in Psicologia ed è stato nominato nel 1994 socio onorario del Centro Italiano di Psicologia Analitica. Opere principali: *Amadeo Bordiga. Il pensiero e l’azione politica. 1912-1970*, Roma, Editori Riuniti, 1976 (Premio Acqui Storia 1977); *Turati. Cinquant’anni di socialismo in Italia*, Milano, Rizzoli, 1984; *Psiche e storia. Jungheismo e mondo contemporaneo*, Firenze, Vallecchi, 1991; *Il mito della nuova terra. Cultura, idee e problemi dell’ambientalismo*, Milano, Giuffrè, 2000; *Coscienza e politica nella storia. Le motivazioni dell’azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo. Dal 1800 al 2000*, Torino, Giappichelli, 2003; *Politica nell’anima. Etica, politica, psicoanalisi*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2007; *I concetti politici nella storia. Dalle origini al XXI secolo*, Giappichelli, 2008; *Sentieri di rivoluzione. Storia, politica e psicologia analitica*, Moretti & Vitali, 2010 (in corso di stampa).

² G. BERNANOS, *Sotto il segno di Satana* (1926), Prefazione di T. Gallarati Scotti, trad. di C. Vico Lodovici, Milano, Saita e Bertola, 1929.

³ J. W. GOETHE, *Faust*, con introduzione di C. Cases e traduzione di B. Allason, Torino, Einaudi, 1965; ma si veda ora: *Faust Urfaust*, con introduzione di G. Mattenklott, prefazione di E. Trünz, traduzione e commento di A. Casalegno, con testo tedesco a fronte, Milano, Garzanti, 1990. Rinvio pure al mio articolo, firmato: *Il Faust di Goethe, sintesi possente del reale*, “Avanti!”, 20 marzo 1990, pp. 11-12. Il titolo, un po’ enfatico, naturalmente era redazionale.

Chi sta su una lunghezza d'onda opposta al Male radicale vuole insomma, a tutti i costi, trascendere la propria "finitezza", la limitatezza, la vuotaggine, la banalità, la meschinità, la miseria morale, la malignità, la bassezza, la brutalità, la crudeltà e la volgarità del vivere materiale, che gli danno sempre il voltastomaco, anche quando suo malgrado vi indulga in qualche momento; e lo vuole con tutta l'anima anche quando pensi di non essere affatto un tipo "religioso" (anche se in realtà quel "tendere" al superamento continuo di sé è già, per la nostalgia dell'infinito che comporta, un'apertura incredibile alla trascendenza). Il male personificato in noi, quello che Jung chiamava l'archetipo dell'Ombra⁴, e Gesù ed i suoi chiamavano e chiamano "il diavolo", perciò non vuole che l'uomo-animale si conosca come essere aperto all'infinito ed all'eterno, o se si preferisce "incontentabile" in qualsivoglia condizione determinata. Non vuole, perciò, che uno prenda a diventare, da mero animale (pur ragionevole, secondo "quell'istanza" "come Dio"), uno che si riconosca come animale-dio, ossia come un finito-infinito, finito aperto all'infinito. Non vuole che uno diventi un tipo certo tutto segnato dai desideri animali come ogni essere vivente (il che per "lui", o "esso", va benissimo), ma anche con la "struggente nostalgia" per l'incondizionato, per il bello e buono in sé e per sé (per cui il rinato a se stesso darebbe anche la vita). Non vuole, insomma, che uno sia un tipo che ha sempre l'infinito in fondo al cuore. Il "diavolo", o il Male, vuole, per contro, la scelta della finitezza, ossia della vita tutta risolta nel nostro desiderare fine a se stesso. Vuole che questa finitezza, questa scelta per la pura materialità esistenziale, venga fatta "come se" essa fosse l'infinito, come se potesse esaurirlo in se stessa: come se fosse l'unica vita possibile. Vuole la scelta dell'lo empirico, ossia della vita tutta risolta nel "qui ed ora", "come se" questo "qui ed ora" fosse o sia l'assoluto.

Quando uno pensa al male assolutizzato, ha subito di fronte agli occhi immagini titaniche: eroi barbarici spietati; supermascalzoni da film con effetti speciali; lotte cruente con fiumi di sangue; epiche o favolose battaglie perché l'anello del potere incondizionato, e del connesso male assoluto, non vada in mani impure (come ne *Il signore degli anelli*, del 1954-55, di Tolkien)⁵; armate in lotta per il dominio mondiale e per la distruzione di etnie nemiche, come quelle di Hitler e delle sue bande nere da un lato, contrapposte come i "cattivi" ai "buoni" dall'inizio alla fine. Nei "supercattivi" del mito e soprattutto della storia vede l'Anticristo, come intorno al 1944-45 ha fatto, in memorabili saggi, lo stesso Jung.⁶ E ciò è anche fondato, almeno in parte e tra molti necessari "distinguo" (per non confondere "fumettologia" e storiografia).

Tuttavia c'è un'altra modalità, molto più insidiosa, del "demoniaco": una modalità per così dire preliminare all'altra, a livello di massa. È il trionfo, e non lo scacco, di tutte le forme di "vita in piccolo", ossia dell'esistenza chiusa alla tensione verso l'infinito e l'eterno, ed ai connessi valori. La vita insignificante e vuota produce poi l'irresponsabilità morale. A suo tempo Hannah Arendt, seguendo con servizi giornalistico-filosofici il processo ad Eichmann - il principale organizzatore dello sterminio degli ebrei - scandalizzò tutti i membri della sua etnia sostenendo "la banalità del male", ossia che il supercriminale in questione, il demoniaco per eccellenza, in realtà era un borghesoccio piccolo piccolo, un combattente senz'anima, un esecutore irresponsabile, che proprio per il suo aver accettato il ruolo da rotellina di un grande ingranaggio era diventato il grande sterminatore del suo prossimo. Se avesse imparato a vedersi come uno non già calato passivamente nel mondo, ma capace di guardare oltre, non sarebbe stato il superamascalzone, meritevole di morte, che era stato. In certo modo il pensare in piccolo, l'aderire con tutto se stesso alla parte assegnatagli, ne aveva fatto uno dei più grandi criminali della storia, meritevole di morte, anche se personalmente "irresponsabile". Insomma, non si tradisce impunemente la propria *humanitas*, che implica un non identificarsi mai in niente sino in fondo.⁷

Per comprendere quanto più possiamo la questione del male ci soccorre - come sempre per andare alla radice della nostra anima - il nostro Dostoievskij, nel suo indimenticabile commento al racconto evangelico relativo alle tentazioni di Cristo nel deserto, prima dell'inizio del suo apostolato. Il racconto è una sorta di

⁴ Si veda, in proposito, il vol. 9/1 delle "Opere" di C. G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo, 1934-1954*, Torino, Bollati Boringhieri, 1980.

⁵ J. R. R. TOLKIEN, *Il signore degli anelli* (1954-1955), a cura di Q. Principe, Introduzione di E. Zolla, Milano, Bompiani, 2000.

⁶ C. G. JUNG, *Dopo la catastrofe* (1945), in "Opere", Torino, Bollati Boringhieri, 1986, 10/2, pp. 11-37; ID., *Commenti sulla storia contemporanea* (1945), ivi, pp. 39-55.

⁷ H. ARENDT, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme* (1963), Milano, Feltrinelli, 2001.

piccolo poema in prosa, inserito nei *Fratelli Karamazov* (1880).⁸ Ivàn racconta il poema, che egli vuole scrivere, sul Grande Inquisitore, al fratello Alioscia (il puro di cuore, l'uomo che tende alla santità, che pure ha le sue penombre). Ivàn rappresenta il grande negatore tormentato, l'ateo radicale persuaso - il che pare logico all'autore - che "se Dio non esiste tutto è permesso". (E ciò, si badi, non tanto perché senza Dio venga a mancare il grande castigatore dei peccati, e ciascuno possa così fare "il comodo suo", come dicevano tanti preti del buon tempo antico, quanto perché la morale diventa - senza un fondamento "ontologico", ossia d'essere in sé e per sé - una faccenda del tutto relativa e convenzionale). Ciò è così vero che Ivàn, sia pure solo con un muto assenso, che poi invano vorrà rinnegare, e il cui immane peso lo farà impazzire, alla fine autorizzerà il fratello bastardo, servo in casa, Smerdiakòv, a uccidere il padre (come tra l'altro era accaduto al padre vero dell'autore, egli pure vizioso come il vecchio Karamàzov, scannato nel suo caso da suoi mugik, contadini poveri, in rivolta). Il tema del parricidio in Dostoievskij naturalmente non sfuggirà all'attenzione di Freud, che su ciò scriverà - però con approccio ben diverso dal mio, che è piuttosto junghiano - il suo specifico saggio *Dostoievskij e il parricidio* (1928).⁹

Ivàn, esponendo il suo racconto, mostra pure di comprendere che la conseguenza della sua dottrina ("se Dio non esiste, tutto è permesso"), è il trionfo del diavolo, la cui massima astuzia - dirà altrove Dostoevskij - consiste nel far credere all'uomo che non esiste. Ma la cosa può pure essere letta laicamente, senza ricorsi al diavolo, dando all'astuzia negatrice, di sé e di Dio, propria del diavolo, un senso metaforico: affermando che se Dio non esiste non ci sono obiezioni possibili contro la scelta esistenziale dell'lo empirico, contro l'opzione "per principio" a favore della sola finitezza, contro la scelta forte per la vita così com'è e basta (perché "tutto il resto "sono storie", e chi non lo capisce o non lo vuole capire - dice chi la pensa così - "o è un bambino o è un fesso").

Inoltre va detto che Dostoevskij nel suo poemetto sul Grande Inquisitore inserito nel grande romanzo, prevede che *l'atheismus triumphatus* sia anche il trionfo *politico* dell'Anticristo contro la libertà del singolo in quanto singolo: un genere di libertà - quella del singolo in quanto tale - che secondo lui è connesso al messaggio stesso di Cristo, per il quale ciascuno è chiamato a *decidere* della sua vita, scegliendo il Bene e Vero anche nelle condizioni più difficili, portandone la responsabilità e le conseguenze, immancabili nel suo stesso vissuto.

Al proposito, contingentemente, va ricordato che il bersaglio politico diretto dello scrittore era pure la chiesa di Roma, che sarebbe stata volta a difendere il proprio potere temporale, ed anzi ad affermarlo universalmente prendendo per sé la spada di Cesare. Questo del resto era uno dei sogni del cattolicesimo reazionario, come si era visto nella grande opera *Sul papa* di de Maistre (1819)¹⁰, e come a tratti emergeva pure nel *Sillabo* di Pio IX (1865). Ma questo tratto, anticlericale ed ossessivamente antigesuitico - su cui all'epoca concordavano protestanti ed ortodossi della Russia dell'autore in questione e del mondo, massoni e liberali, socialisti e comunisti - non va enfatizzato. Infatti è quasi impossibile, per noi, non cogliere nell'apologia del potere assoluto e *in interiore homine* - nella difesa strenua di una sovranità illimitata, intimamente atea, e volta a governare dando il pane al posto della libertà personale - un'incredibile premonizione, fatta oltre a tutto dalla metropoli della grande Rivoluzione d'ottobre del 1917 (Pietroburgo), dei totalitarismi del XX secolo, con particolare riferimento allo stalinismo.

Ivàn, nel suo "poema", immagina che Cristo torni in terra durante l'inquisizione, in Spagna, a Siviglia, nel XVI secolo, e che il Grande Inquisitore, che pure lo ha appena visto risuscitare una bambina dalla tomba, lo faccia arrestare come eretico. Poi l'Inquisitore va a parlare con Gesù, in cella. Cristo tace sempre (ha già detto

⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *Fratelli Karamazov* (1880), ma si veda l'edizione italiana con traduzione di Alfredo Polledro ed a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1941 e successive ristampe aggiornate, con particolare riferimento a quella del 1963, qui usata. Rinvio pure al mio saggio: *Archetipi del padre in "I fratelli Karamazov" di Dostoevskij*, in: "Il Padre. Parola Silenzio Trasformazione", Atti dell'XI Convegno Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Milano, Viarum, 2002, pp. 45-72.

⁹ S. FREUD, *Dostoevskij e il parricidio* (1928), in "Opere", a cura di C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, vol. 10, pp. 517-538.

¹⁰ J. De MAISTRE, *Sul papa* (1819), con introduzione di C. Bo, nota e cura di J. Lovie e J. Chetail, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.

tutto nei Vangeli, specie per il cattolico Grande Inquisitore). Al posto di Gesù parla il Grande Inquisitore, che commenta l'episodio delle tentazioni di Cristo nel deserto, ma per confutare l'idea del Cristo e per sostenere le ragioni del diavolo, che era stato il grande tentatore di Gesù in quei fatidici quaranta giorni di digiuno e ritiro. Alla fine Cristo risponde al Grande Inquisitore dandogli un bacio, e l'Inquisitore lo risparmia, ma lo caccia subito via dalla sua città.

Anche Alioscia non risponde con specifiche argomentazioni ad Ivàn, il parricida potenziale, ma alla fine lo bacia nello stesso modo del Cristo. Anche ciò ci fa capire quanto poco cattolico romano, o solo tale, fosse l'Inquisitore che aveva in mente, nel profondo, l'autore. Il russo Ivàn era infatti una vivente espressione del suo mito, ateistico rivoluzionario ed intimamente totalitario negli effetti, e così era descritto. Ma vediamo il tutto in alcuni dettagli.

L'Inquisitore riprende dunque, rivolgendosi al Cristo, la pagina evangelica sulla grande tentazione di Gesù nel deserto. "Lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere, (...) il grande spirito Ti parlò nel deserto - dice l'Inquisitore a Gesù. - (...). Ma si poteva mai dire qualcosa di più vero di quanto egli Ti rivelò nelle tre domande che Tu respingesti e che nei libri sono dette 'tentazioni'?".¹¹

Le tre domande, che sono poi sfide dello spirito della distruttività all'uomo-dio (nel senso di uomo "in" Dio), sono dette - cosa non poco significativa da un punto di vista junghiano - "i tre *archetipi* in cui si concreteranno tutte le insolubili contraddizioni storiche dell'umana natura su tutta la terra".¹²

Il diavolo disse a Cristo che se egli era veramente figlio di Dio avrebbe dovuto dimostrarlo trasformando in pane le pietre del deserto, ma Cristo rispose che l'uomo non vive di solo pane, bensì di ogni parola che esca dalla bocca di Dio.

"Tu - ricorda infatti l'inquisitore, però dissentendo da lui - obiettasti che l'uomo non vive di solo pane, ma sai Tu che nel nome di questo stesso pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito della terra e lotterà con Te e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno...?"¹³

Analogamente Cristo respinge la prova miracolosa del proprio mandato, rifiutandosi di gettarsi da un alto pinnacolo per affermare straordinari poteri "magici", di suggestione irrazionale; e, cosa per noi ben più significativa, rifiutandosi pure, in cambio di tutti i regni della terra, di adorare il diavolo (il Male). Con ciò mostrava di non voler ancorare al miracolo la scelta del credere da parte dell'uomo, e avrebbe seguito a rifiutarsi di fare ciò, o non avrebbe ottenuto dal suo Dio di farlo - sino a sentirsi per ciò "abbandonato" dal "Padre" - anche nel suo terribile calvario, quando i soldati lo avrebbero sfidato a scendere dalla croce per dimostrare la divinità della sua umanità. Quel Gesù nel deserto, che rifiuta tutti i regni della terra per non sottomettersi al Male in sé e per sé, respinge, con ciò - spiega esplicitamente l'Inquisitore - anche quel dispotismo universale - il potere su tutti i regni della terra - che è sogno di potere unico mondiale, sogno connesso ad un bisogno ritenuto - dall'inquisitore in questione - antropologico, in esplicito riferimento all'aspirazione degli uomini in genere ad "unirsi tutti in un formicaio indiscutibilmente comune e concorde, giacché il bisogno di unione universale è il terzo e l'ultimo tormento degli uomini."¹⁴

Come sappiamo, Gesù alla richiesta di scambio tra adorazione del diavolo (ossia di subordinazione totale al male) e potere universale, replica dicendo che sta scritto che si deve adorare Dio con tutto il cuore - io direi l'infinito "*in interiore homine*" - e "servire Lui solo". In tali parole è contenuto un rifiuto dell'assolutizzazione del potere, ma anche della subordinazione della morale alle istanze del dominio "politico", molto importante: perché individua nel cristiano uno che non dice mai un sì *incondizionato* al potere, che viene comunque "dopo" Dio e "dopo" la morale, che sono per lui dati validi perennemente. Siamo insomma al polo opposto rispetto ad ogni machiavellismo, vero o preteso tale che esso sia.

Va però osservato che il no detto da Gesù Cristo al diavolo, anche metaforicamente inteso (ossia visto come rifiuto di possibilità assai allettanti, che però si frappongano nei confronti di una vera realizzazione di

¹¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 280.

¹² Ivi, p. 280.

¹³ Ivi, p. 280. Sottolineatura mia.

¹⁴ Ivi, p. 286.

sé), non è affatto semplice. Ed è esso stesso al centro di tanti grandi luoghi del mito e della letteratura. La *ybris*, l'*arroganza* dell'Io, o dell'individuo (come era chiamata dai greci antichi) - arroganza che è comunque assolutizzazione o sovradimensionamento dell'Io empirico, ossia della nostra personalità puramente soggettiva - è sempre in agguato; e lo è, soprattutto, proprio nei tipi umani migliori, che avendo "più talenti" possono fare anche più male, com'è noto sin dal tempo di Platone, nel quinto secolo avanti Cristo, il quale nel suo *Critone* già diceva di augurarsi che gli uomini potessero fare "il massimo male", perché "in tal caso potrebbero pure fare il massimo bene".¹⁵ È per questo, del resto, che tanti grandi santi, a partire da San Paolo, in precedenza erano stati dei grandi peccatori. Ma senza superamento profondo dell'arroganza dell'Io, non c'è rinascita; non c'è salvezza; non c'è accesso possibile all'infinito e all'eterno; non c'è possibilità di sentirli e toccarli (l'infinito e l'eterno, comunque intesi) percependone tutta la realtà e venendone trasformati; non c'è insomma "rinascita", e non c'è neanche vera creatività e grandezza umana. Questo, a ragione o torto, ormai pare a me semplice e chiaro. Non è, ben inteso, né dimostrato né dimostrabile, ma non importa affatto.

Nota della Redazione

Il "male" considerato dal Prof. Franco Livorsi è grave ed insidioso perché sfugge all'evidenza esteriore, è dovuto ad un Io ipertrofico e ad una banale visione della vita. Teilhard de Chardin direbbe che questo tipo di male è causato dalla non applicazione della legge universale di "complessità-coscienza", che implica l'unificazione della persona, l'unità con gli altri, la crescente consapevolezza e responsabilità morale. In senso antropologico, è un male indotto sia dalla storia evolutiva delle strutture cerebrali (edificatesi per trasformazioni successive in altre specie) sia dall'eterna lotta per la sopravvivenza. Tuttavia siamo pure influenzati dalla cultura in cui viviamo; bisognerebbe quindi fare lo sforzo di "distanziarsene" al fine di poterla analizzare criticamente.



Hieronymus Bosch – *Venerdì Santo*

¹⁵ PLATONE, *Apologia di Socrate, Critone*, Introduzione e note di M. M. Sassi, Milano, BUR, 1993.