



**Peccato e pena**  
**Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente**  
Ciclo di lezioni 2006/07

**MARCO RAVERA**  
Università di Torino

***Peccato in questione\****  
***La caduta originaria nella storia della teologia e della filosofia***

31 ottobre 2006

Anche solo proponendo alcuni modelli indicativi delle diverse opzioni sviluppate dalla filosofia, soprattutto moderna e contemporanea, diviene evidente che non c'è filosofo che non si sia misurato con il tema del peccato originale. Anche chi ne tace, lo fa con una sorta di atteggiamento di rimozione, in quanto esso è un elemento di disturbo rispetto a costruzioni filosofiche che lo vogliono ignorare.

Indagare e interrogare il mito biblico del peccato originale così com'è tramandato in *Genesi*, 3 equivale, nella tradizione di pensiero ebraica e cristiana, a interrogarsi sull'origine del male. Si consideri che tale narrazione segue subito quella della creazione dell'uomo, sicché dell'uomo il peccato costituisce propriamente il primo gesto. L'uomo non fa alcuna azione prima di peccare. Tale narrazione rappresenta per l'autore biblico la risposta al perché della condizione decaduta dell'uomo e della sua uscita dal Paradiso terrestre dove Dio lo aveva collocato originariamente, quindi della causa della perdita della sua perfezione originaria.

Certamente narrazioni consimili, ugualmente mirate a sciogliere lo stesso enigma dell'origine del male, si trovano anche in molte altre cosmogonie e teogonie dell'antichità, ove il male entra nel mondo sempre a causa della colpa di una creatura o di una divinità minore. Tuttavia ciò che è specifico del mito narrato nella scrittura giudaica e cristiana è che

---

\* Testo pubblicato in: *Peccato e pena. Responsabilità degli uomini e castigo divino nelle religioni dell'Occidente*, Modena, 2007, pp. 45-75. Copyright Fondazione Collegio San Carlo di Modena.

in esso la colpa è sin dall'inizio intesa come imputabile alla libera volontà dell'uomo e si configura quindi come un atto di orgoglio: il voler essere simili a Dio nella "conoscenza del bene e del male". Inoltre essa si configura come una colpa irredimibile con le sole forze umane, sicché soltanto la libera iniziativa divina, con la vicenda di Cristo, mediatore fra Antico e Nuovo Testamento, potrà reintegrare l'umanità riscattandola dalla colpa.

Solo nella narrazione biblica, in confronto ad altre narrazioni, si affaccia con tanta chiarezza e forza l'idea del peccato originale come causa di una condizione di deiezione, ossia di caduta, che si trasmette attraverso le generazioni dal primo uomo a tutta l'umanità: come male originario che l'uomo, dopo averlo introdotto, non può più cancellare, e che sta alla base di ogni altro male attuale da lui compiuto.

Non c'è dubbio pertanto che questa risposta al problema dell'origine del male, nella sua potenza ed originalità, costituisse, fin dai primi secoli dell'era cristiana, un oggetto precipuo di riflessione teologica e filosofica. Anche perché, affidata com'era alla forma sempre criptica ed allusiva del mito, non mancava di aprire altri gravi problemi nel momento stesso in cui si poneva quale soluzione della questione più radicale.

A questi altri problemi si può qui solo accennare brevemente. Come può, in primo luogo, un essere uscito buono e innocente dalle mani di Dio, indulgere al male? Che cosa significa che il male da lui compiuto si trasmette all'umanità di generazione in generazione? E perché il male attuale è ancora presente nel mondo dopo la venuta di Cristo? Numerosi furono i tentativi di risposta a queste domande inaggirabili. Si trattava di tentativi messi in campo dalla riflessione teologica e filosofica cristiana, a partire dai Padri sino alla tarda Scolastica, prospettando soluzioni che comunque restarono quali sollecitazioni per la speculazione successiva.

Ricordiamo la lettura agostiniana del primo peccato come male essenzialmente morale, come la troviamo nel *De genesi ad litteram*: un male imputabile non alla natura finita come tale, ma alla libera volontà dell'uomo. E ricordiamo altresì la fondamentale distinzione posta da Tommaso, nella *Quaestio disputata de malo*, fra il *peccatum personae* e il *peccatum naturae*<sup>1</sup>.

Si trattava tuttavia di tentativi sempre svolti nell'assunzione del dato scritturale, e quindi anche del racconto di *Genesi*, 3 come verità di fede che va sì, per quanto è possibile alla mente umana, spiegata, illustrata e compresa, ma che non può essere messa in dubbio in quanto parola di Dio, né è suscettibile, nella sua natura di rivelazione, di una traduzione esaustiva in termini puramente razionali.

Il retroterra di queste risposte rimane nell'ampia discussione che si istituisce in Europa a partire dal XVI secolo, non solo fra le grandi confessioni religiose, ma anche fra di esse e le sette che si sono sviluppate a fianco e nel seno del protestantesimo, oppure sono nate prima della Riforma, ma che finiscono per appartenere a questo clima.

La discussione si accende soprattutto sul momento antropologico, che costituisce del resto l'oggetto privilegiato della filosofia moderna. Ma il fenomeno nuovo, col sapere della modernità, a partire dal XVII secolo e da quanto l'ha preparato nel secolo precedente, è il consumarsi della scissione fra teologia quale indagine razionale sul dato rivelato e filosofia nella sua nuova accezione di sapere autofondante e critico. Sicché anche il tema del peccato originale, come del resto ogni dogma e ogni sapere rivelato, viene per la prima volta sottoposto all'indagine da parte di una ragione che non si fonda più sulla rivelazione, ma che si pone di fronte a questa in totale autonomia.

---

<sup>1</sup> Cfr. T. d'Aquino, *Quaestio disputata de malo*, trad. it., *Il male*, Rusconi, Milano 1999, soprattutto 4, *Il peccato originale*, e 5, *La pena del peccato originale*, pp. 453-553 e 555-611.

Poiché tuttavia nulla quanto il problema del male concerne l'uomo nella totalità della sua natura e della sua esistenza, lo sforzo della filosofia di procedere autonomamente in tale indagine la conduce necessariamente a misurarsi col racconto biblico. Di qui una delle vicende più controverse e avvincenti della storia del pensiero moderno, che a tale confronto, quello col racconto biblico, non potrà mai sottrarsi, anche quando con esso si misurerà al solo scopo di negarne l'oggetto. Forse già il fatto che esso abbia in certi momenti impegnato tutte le sue forze per liberarsene è indizio di una presenza inquietante e di un problema pur sempre irrisolto.

Ciò è testimoniato anche dalla presenza, nella modernità stessa, di filosofie che hanno criticato gli esiti razionalistici del pensiero moderno nella sua pretesa di assolutezza e hanno riaperto il problema dei rapporti tra filosofia e teologia, tra ragione e rivelazione, in una maniera che o rinnova le impostazioni del periodo medievale, approfondendole, o ne differisce, ma comunque, opponendosi al razionalismo, consente di assumere elementi della rivelazione, come quello che si esprime nel racconto biblico del peccato: e ciò al fine di una comprensione della situazione umana che si misuri con le nuove visioni antropologiche.

Anche nella modernità sono presenti filosofie che si esprimono nella fedeltà alla visione biblica. Certo tali filosofie, con il loro riferimento al messaggio scritturale, sono state spesso viste come residui del pensiero del passato permanenti nella modernità. Anzi, si è notato come la tendenza moderna a sminuire la realtà o la scandalosità del male, ad accentuare il momento dell'autonomia umana fino all'autosufficienza, abbia operato anche in chi partecipava di questa visione, arrivando a improntare di sé la teologia stessa. Ma in altre filosofie, che pure si sono rifatte alla visione biblica, non si ha un semplice richiamo ad essa quanto un suo reale approfondimento, che tiene conto delle critiche e delle negazioni, delle attenuazioni e delle deformazioni alle quali è stata esposta, e che giunge a proposte speculative precise.

Dunque è col sapere della modernità, a partire dal XVII secolo, che il tema del peccato originale cessa di essere di dominio esclusivo della teologia per venire affrontato anche dalla filosofia, secondo due linee divergenti. Da un lato, esse sono concordi nell'assumere, dell'idea del mito del peccato originale, la radicale inspiegabilità razionale; ma dall'altro conducono questa premessa a conclusioni del tutto antitetiche.

Schematizzando si potrebbe parlare di una linea razionalistica che, dalle premesse contenute nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza, attraverso il deismo inglese, l'empirismo e l'illuminismo, con la mediazione della complessa risposta fornita al problema da Kant, culmina nell'idealismo classico tedesco nella sua versione hegeliana: linea identificabile, pur nella profonda diversità delle posizioni di pensiero che a proposito del nostro tema possono essere descritte, in un complessivo sforzo di depotenziamento della gravità del problema.

Detto con altre parole, proprio per via della sua inspiegabilità razionale, il peccato originale può venire letto esclusivamente nel suo significato figurale, come allegoria della condizione umana; oppure viene poco per volta messo ai margini, sino ad essere considerato come un mito privo di qualsivoglia verità letterale o storica, quindi come un ostacolo al raggiungimento della maggiore età della ragione umana: così nel deismo, nell'empirismo, nell'illuminismo; o ancora viene riassorbito nella generale visione di un male inessenziale e, si pensi ad Hegel, dialetticamente già sempre superato nell'autotrasparenza dello spirito.

Comune a tutte queste posizioni di pensiero, pur fra loro molto lontane o in conflitto su altri temi, è quindi l'intento di un depotenziamento del male e del negativo: ciò vale per l'ottimismo antropocentrico di marca illuministica come per la concezione dialettica della storia di ascendenza hegeliana, di qui trasmessa al marxismo dell'Ottocento e di epoca contemporanea. Una posizione che richiede talvolta di rimuovere il mito del peccato originale per far posto alla bontà naturale dell'uomo (si pensi a Rousseau), talaltra di comprenderlo

concettualmente e di razionalizzarlo nel suo significato speculativo, il che significa svuotarlo e ridurlo a momento dialettico dell'affermazione del bene, come accade in Hegel e in ciò che da lui deriva.

Si tratta di una visione che o esaspera l'inspiegabilità del male e del peccato, sino a espungerli quali fattori di comprensibilità della condizione umana, oppure, con un'operazione solo a prima vista opposta alla precedente ma nella sostanza ad essa simmetrica e con essa convergente, riduce il male e il peccato ad un che di razionalmente spiegabile, e proprio per questo meno minaccioso. Ne consegue comunque, quale che sia delle due l'opzione che è stata scelta, un rifiuto della radicalità della nozione del peccato originale, oppure, il che è lo stesso, una sua marginalizzazione quale mito non più accettabile da parte di un'umanità adulta.

La linea razionalistica cui ho accennato, e che illustrerò riflettendo particolarmente su Spinoza e su Hegel, ha però un antenato significativo, che non appartiene alla Scrittura giudaico-cristiana ma al pensiero greco: la concezione del male quale si trova nel celebre frammento di Anassimandro: «principio degli esseri è l'infinito, da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la loro distruzione secondo necessità, poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

In questo frammento è detto, in un modo estremamente concentrato ed efficace, che il male sta nella finitezza come tale. Dunque il male ha una consistenza ontologica, metafisica, inerisce alla condizione del finito in quanto finito. Mentre si potrebbe dire che la concezione biblica del peccato quale origine del male è una concezione essenzialmente morale, che vi vede un peccato di orgoglio (così lo intende Agostino), la concezione che viene da Anassimandro e dall'eredità greca insiste invece sulla costitutiva negatività della finitezza. Il male è qualche cosa di ontologico, inerisce all'essere del finito, quindi al suo carattere di privazione nei confronti dell'infinito e dell'assoluto.

Il razionalismo moderno indagherà il mito biblico alla luce di questa eredità, alla luce dell'eredità greca, ossia indagherà il *Genesi* alla luce di Anassimandro. Questo si verificherà soprattutto in Spinoza e in Hegel, assunti come i due modelli in cui il male, il negativo, inerisce essenzialmente alla finitezza, quindi fa parte dello statuto ontologico della finitezza. Ciò che non è invece nella linea biblica, ossia nella linea ebraico-cristiana. Sappiamo che il mondo è buono, che Dio si compiace di ciò che ha creato, che il male è introdotto nel mondo dall'uomo con un atto di libera volontà.

Si può dunque individuare questo bivio: da una parte la concezione essenzialmente morale che darà poi luogo, nell'eredità della modernità, alla linea esistenzialistica, di cui non ho ancora parlato, che è più originariamente fedele al mito biblico, e dall'altra la concezione di tipo ontologico-metafisico, che nella modernità è propria soprattutto dei grandi sistemi del razionalismo metafisico, che pongono la questione del rapporto finito/infinito in termini sostanzialistici (Spinoza) o dialettici (Hegel e tutto ciò che ne deriva). Questo comporta delle differenze, ma non così fondamentali. Questa concezione, con un interessante movimento di appropriazione ermeneutica, proietta la sua stessa visione sul mito biblico e lo legge alla luce della concezione greca, con un'operazione che è tipica del razionalismo metafisico moderno.

Introduco a questo punto una piccola divagazione soltanto per dare un'idea di come le cose funzionino a questo proposito. Si pensi alle diverse interpretazioni che il pensiero moderno e contemporaneo ha dato del *logos* di Giovanni nel quarto Vangelo. Si pensi per esempio al dialogo fra Heidegger e Girard su *logos* di Eraclito e *logos* di Giovanni. C'è un parallelismo inquietante fra l'operazione che il razionalismo moderno compie sul *logos* giovanneo,

interpretandolo alla luce del *logos* di Eraclito, e l'operazione che compie sulla concezione biblica del peccato originale interpretandola alla luce di quella anassimandrea<sup>2</sup>.

Non voglio però allargare troppo il campo, quindi torno al nostro assunto. Bisogna ricordare che dietro all'operazione del razionalismo c'è un'altra anima, che non è biblica. Si torna così alla polarità fra la linea razionalistica e la linea che si potrebbe definire, insieme al pensiero moderno, esistenzialistica nel senso più ampio, cioè non riportandola solo alla novecentesca "filosofia dell'esistenza" ma, con una non illegittima estensione del termine, a tutte quelle posizioni di pensiero non razionalistiche nel senso detto. Ciò non significa, con buona pace di Lukács e dei suoi epigoni, che queste posizioni siano irrazionalistiche o antirazionalistiche, ma semplicemente che interpretano la condizione dell'uomo interrogandosi soprattutto sul destino dell'individuo, sul suo rapporto con la trascendenza, sulla sua relazione con se stesso e con Dio. Si tratta di una linea che da Pascal a Kierkegaard a Karl Barth, attraverso la rivolta anti-idealistica dell'ultimo Schelling sino all'esistenzialismo religioso contemporaneo, scorge nella radicalità del male originario, anche qui considerato irriducibile ad ogni giustificazione razionale, l'unica possibilità di fare luce sul mistero della presenza del male attuale nel mondo e nella vita dell'uomo.

Qui, come si vede, la posizione del problema è assolutamente rovesciata e così ne vengono rovesciate le conclusioni. Quanto più assurdo può sembrare alla ragione l'assumere il peccato e il male che ne consegue, tanto più, paradossalmente, solo tale assunzione del peccato e del male può rendere ragione della condizione attuale dell'uomo. Si pensi al Pascal dei *Pensieri* – 434 o 445 secondo la numerazione Brunschvicg – in cui si trova la formulazione straordinaria secondo cui il peccato originale è quell'assolutamente inspiegabile senza cui, tuttavia, nulla può essere detto e tanto meno compreso intorno alla condizione dell'uomo<sup>3</sup>.

Questa diramazione può venire illustrata nella polarità che si può scorgere fra Pascal e Spinoza, come due diverse reazioni a quello che è stato l'inizio della modernità filosofica, cioè il cartesianesimo. In effetti pochi filosofi come Pascal hanno dato uno spazio così ampio, una rilevanza così centrale al peccato per la comprensione dell'uomo. Il ricorso al peccato è motivato in Pascal dall'analisi della situazione umana, dalla comprensione della finitezza umana in termini di contraddizione e dall'interpretazione di questa contraddizione in termini dialettici. In Pascal avviene il passaggio dalla considerazione della finitezza come semplice limite a quella della finitezza come contraddizione. La contraddizione emerge attraverso un'analisi dei pensieri relativi alla posizione dell'uomo e dell'universo: in virtù della sua partecipazione all'infinito l'uomo non può rinchiudersi nel finito, ma la partecipazione all'infinito rende indeterminabile la sua esistenza e genera angoscia.

Questa lettura della finitezza come contraddizione di per sé potrebbe non richiedere ancora il ricorso al peccato, ma ciò che propriamente lo richiede è l'affermazione della insuperabilità della contraddizione. Questa insuperabilità può essere mantenuta solo affermando il carattere dialettico della contraddizione: la miseria dell'uomo rinvia alla grandezza, la grandezza rinvia alla miseria. Il ricorso al peccato originale, con l'ammissione di una situazione umana originaria integra e di una successiva caduta, toglie la contraddizione formale lasciando una contraddizione dialettica.

Per cogliere appieno questa capacità esplicativa che il peccato originale ha rispetto alla contraddittorietà della ragione umana, occorre determinarne l'origine e la natura. Esso è

---

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953), trad. it., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, particolarmente pp. 137-143, e R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), trad. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, particolarmente pp. 328-335.

<sup>3</sup> Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, ed. it. a cura di G. Auletta, Mondadori, Milano 1994, soprattutto pp. 268-272 e 275.

consistito nel primo e fondamentale fallimento dello sforzo di impadronirsi della mediazione fra finito e infinito: un peccato di presunzione e di superbia. Il peccato originale, nella visione pascaliana, non rappresenta soltanto una decadenza della natura umana, ma anche l'introduzione nell'uomo di una contraddizione dialettica fra finito e infinito, che consiste nel fatto che il finito si pone come infinito senza poterlo essere o che il finito non può rinunciare all'infinito, ma non può nemmeno ritrovarlo.

Questa concezione del peccato non solo può essere assunta come motivo critico contro le tendenze dominanti di tipo razionalistico o scettico, ma mette in crisi la ragione filosofica stessa, che è costretta a ricorrere a presupposti incomprensibili come quelli in essa contenuti per rendere comprensibile una realtà essa stessa incomprensibile. Tuttavia questo suo carattere misterioso e persino folle non rende insensata l'idea del peccato. Piuttosto essa si mostra capace di sciogliere la contraddizione della situazione della ragione umana rendendo compatibili i contrasti della grandezza e della miseria. Donde la conclusione, il ricorso filosofico alle verità cristiane, che costringe la ragione ad adottare nuove forme di comprensione e di spiegazione. Essa deve ricorrere al mistero e al paradosso.

Dunque il peccato, radice della contraddizione umana, è interpretato come perversione, ma non come distruzione della libertà e del suo orientamento al bene. L'interpretazione pascaliana del peccato lo pensa come atto di presunzione dell'uomo che si crede da solo capace di Dio, dunque come un rovesciamento del rapporto uomo-Dio. Il rovesciamento è più che un semplice indebolimento e meno che una completa distruzione. La natura umana non è semplicemente indebolita, ma nemmeno è distrutta. Il suo rapporto con Dio si è piuttosto rovesciato, in modo che l'uomo ha conservato la capacità di rapportarsi a Dio ma insieme ha perduto Dio.

Certo la ragione conserva, anche dopo la caduta, quell'ambivalente traccia di verità, quel rapporto con l'essere su cui si fondano tanto il suo pervertimento quanto la sua autonegazione. Che la corruzione riguardi tutte le facoltà conoscitive è provato dal fatto che l'intervento della grazia, pur ripristinando l'orientamento del cuore verso Dio, non può produrre una conoscenza certa e adeguata di Dio. A causa del peccato originale tutte le relazioni pratiche e teoriche tra finito e infinito sono sconvolte. La grazia può ristabilirle secondo l'ordine originario, ma non nel modo originario. Non può cioè cancellare le ferite e le fratture che si sono prodotte. Perciò l'unica forma adeguata al pensiero filosofico è quella della *dotta ignoranza* e del paradosso. E l'unica condizione per affermare la verità è, come sappiamo, il salto della scommessa.

Con Spinoza invece abbiamo il primo tentativo nel mondo moderno di un'interpretazione del peccato originale che sostanzialmente ne è una negazione. Da questo punto di vista il suo pensiero ha qualcosa di paradigmatico per quanto riguarda la trattazione non solo del peccato originale, ma del male stesso, nell'ambito di qualsiasi forma di razionalismo metafisico.

La questione del peccato viene affrontata da Spinoza con due metodi: ermeneutico e filosofico. La distinzione fra i due metodi si fonda sulla diversa assunzione e sulla diversa ampiezza della nozione di verità. Nel metodo ermeneutico l'autore si propone di indagare la verità della Scrittura assumendo la Scrittura stessa come criterio di interpretazione. La verità della Scrittura consiste nella corretta enucleazione del senso autentico dei suoi testi. La verità filosofica consiste invece nel corretto uso della ragione e dell'intelletto, condotto secondo un'indagine che trova nella matematica il modello esemplare e che ha come oggetto il riconoscimento delle cose.

Ciò posto, né la filosofia può essere utilizzata per l'interpretazione della Scrittura, né è possibile usare la Scrittura come criterio di confronto e come giudizio cui sottoporre la ragione. La reciproca autonomia non implica però che verità scritturale e verità filosofica

siano divergenti. Anzi, quel che Spinoza si propone nel *Trattato teologico-politico* è di dimostrare che l'insegnamento della Scrittura, ricavato da un corretto metodo ermeneutico, coincide con quello della ragione. La differenza fra la via della Scrittura e quella della ragione si distingue per la diversità dei destinatari. La prima si rivolge a uomini guidati principalmente dalla conoscenza immaginativa, la conoscenza di primo genere dell'*Etica*. La seconda a uomini capaci di intendere e usare la ragione.

Ai riferimenti di Spinoza ad Adamo soggiace sempre l'intenzione della piena omologazione di Adamo a qualsiasi individuo umano, e comunque il rifiuto di considerare il termine Adamo per indicare il genere umano, l'essenza comune a tutti gli uomini o l'umanità perfetta. Ciò tanto sulla base della dottrina filosofica che stabilisce la necessità di riportare la definizione dell'essenza di un ente a quella della sua esistenza determinata, quanto sulla base dell'arbitrarietà del concetto di perfezione che cade con la critica al finalismo.

Quanto al metodo ermeneutico, il principio basilare che Spinoza fa valere nel *Trattato teologico-politico* è che i profeti, gli autori della Scrittura, si distinsero solo per la loro pietà e non per il loro ingegno e per le loro conoscenze. Questo non riguarda solo verità concernenti la fisica e la cosmologia, ma la divinità stessa. Anche Adamo nel Paradiso terrestre non aveva certo una conoscenza privilegiata di Dio. Egli aveva piuttosto lo stesso intelletto e la stessa immaginazione che si troveranno ad avere tutti i profeti dopo di lui. Adamo non si trova in una posizione privilegiata rispetto agli altri uomini. Ciò anche per quel che riguarda la conoscenza della legge divina e naturale, che può essere concepita ugualmente in Adamo come in qualsiasi altro uomo.

Del resto, se così non fosse, non si spiegherebbe quel che la Bibbia dice della caduta. L'intelligibilità e la giustificazione del racconto biblico in Spinoza presuppongono che Adamo «unicamente per difetto della sua conoscenza non percepì la rivelazione divina come verità eterna, ma come una legge che gli lasciava la possibilità di obbedire o disobbedire». Poiché in Dio intelletto e volontà coincidono, quel che egli decreta e quel che egli vuole coincidono. Se avesse proibito ad Adamo di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male, sarebbe stata una contraddizione che Adamo ne mangiasse. Sarebbe stato perciò impossibile, giacché il decreto divino avrebbe dovuto implicare necessità ed eternità. Si deve dire allora che Dio rivelò ad Adamo soltanto il male che sarebbe seguito qualora avesse mangiato quel frutto, ma non la necessità che quel male ne conseguisse. Onde avvenne che Adamo percepì quella rivelazione non come una verità eterna necessaria, ma come una legge, come una disposizione a cui segue un vantaggio o un danno, non per la necessità della natura compiuta, ma per il beneplacito di un potere superiore. Dunque come una legge rivolta solo a lui. Adamo, non rispettando l'ordine, neppure per paura del male, in realtà mostrò non solo di non essere libero, ma di non possedere neppure il buon senso dello schiavo.

Se poi si domandasse perché Dio non ha dato ad Adamo una volontà più perfetta, si cadrebbe nella stessa assurdità di chi si domanda perché Dio non ha dato al cerchio tutte le proprietà della sfera. Adamo era un uomo come tutti gli altri, dotato di tutta la perfezione corrispondente alla sua essenza, inseparabile dalla sua relazione costitutiva con l'intera natura sottoposta alle sue leggi necessarie. Quest'ultimo punto rimanda alla prospettiva filosofica sempre sottesa al pensiero spinoziano. Si deve partire dalle considerazioni del *Breve Trattato* in cui Spinoza, dopo aver affermato che Dio è causa prima e unica di tutte le cose, e che le singole volontà debbono avere cause esterne, perché l'esistenza della volontà non appartiene all'essenza dell'uomo, ripropone, assieme al problema di come sia possibile dare una risposta al perché Dio, causa unica, lasci tanto disordine nella natura, quello del perché Dio non ha creato l'uomo in modo che non potesse peccare.

Quanto al primo punto, Spinoza osserva che nessuno conosce le cause delle cose per poterle giudicare, e che il concetto di un disordine della natura è un pregiudizio dell'immaginazione. Ci si finge degli ideali di perfezione che sono puri enti di ragione. Si giudica delle cose in base ad essi, mentre non esistono che cose particolari. Un concetto di questo genere è quello di Adamo prima della caduta, inteso come uomo perfetto. Se si assume che Dio abbia creato tutti gli uomini come Adamo, si dovrebbe assumere che Dio ha creato soltanto Adamo, l'uomo perfetto, e non gli infiniti individui in cui consiste l'umanità. Non c'è una derivazione da Dio di una perfezione universale a cui le cose possono o meno adeguarsi, ma c'è solo l'infinità delle cose individuali, ciascuna delle quali esprime un grado di perfezione che consiste in tutto ciò che è compreso nella sua essenza, che coincide con la sua essenza individuale. Giudicare diversamente significa dimenticare che Dio è la causa necessaria immanente di tutte le cose particolari e dei loro nessi causali, dunque collocarsi in una prospettiva in cui, rigorosamente parlando, il male non esiste o è un prodotto dell'immaginazione, della conoscenza inadeguata<sup>4</sup>.

La questione però giunge al suo acme non nelle opere sistematiche di Spinoza, ma nell'epistolario con Blyenbergh, che ne costituisce uno degli aspetti di maggiore interesse. Non si ha veramente un'idea della concezione spinoziana del male e del peccato senza seguire lo scambio di lettere con quest'uomo fondamentalmente ingenuo, mercante di biade e di cavalli, il quale aveva scritto al filosofo chiedendogli che gli spiegasse qualcosa circa l'origine del male. In questo epistolario Spinoza è portato non solo di fronte alla questione del peccato di Adamo, ma del male in genere. La questione si pone così. Se Dio è causa del tutto, si deve dire che è causa del male, oppure negare il male. Se Dio decretò che Adamo mangiasse necessariamente contro il suo divieto, o questo mangiare non è male o Dio è causa del male: *tertium non datur*.

In questo contesto Spinoza avanza la sua celebre tesi che male e peccato non sono nulla di positivo, e che nulla di positivo possa essere o farsi contro Dio: «non solo dico che il peccato non è alcunché di positivo, ma affermo anche che noi non possiamo dire se non impropriamente che pecciamo contro Dio come quando diciamo che gli uomini offendono Dio». Qualsiasi cosa o azione considerata in se stessa, ossia nel suo nesso con la serie delle cose che l'hanno prodotta e con Dio, esprime una determinata essenza e perfezione. Quindi il male propriamente non esiste. La nozione di male è frutto della nostra immaginazione che, comparando le cose, si forma dei concetti di relazione. Da ogni punto di vista il male, e quindi il peccato che ne è all'origine, se soltanto ci si solleva alla conoscenza più alta, cioè alla conoscenza del tutto, è una pura immaginazione destituita di ogni solidità e di ogni consistenza<sup>5</sup>.

Questa contrapposizione fra la posizione pascaliana, cioè il germe della linea che definisco esistenzialistica, e la posizione spinoziana, che rappresenta il modello della posizione razionalistica, dà veramente l'idea di una non compostibilità.

Da un lato vi è l'affermazione netta di Pascal: il peccato originale, inteso come origine del male, sarà sì qualcosa di incomprensibile, ma di incomprensibile per la pochezza, per la limitazione della ragione umana; la quale, in compenso, quando lo assume ne trae il criterio ermeneutico della spiegazione di tutto il resto, della spiegazione dell'intera condizione umana, che senza considerare il peccato appare totalmente inintelligibile. Si tratta, lo ripeto, di una posizione che non è irrazionalistica, ma semmai sovra-razionalistica, che è ben altra cosa. Dall'altro lato Spinoza sostiene che l'incomprensibilità del peccato e del male è testimonianza e indizio che ne possiamo parlare soltanto a un livello di conoscenza inferiore,

<sup>4</sup> Per tutto questo, cfr. soprattutto B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. it., Einaudi, Torino 1972.

<sup>5</sup> Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, trad. it. Einaudi, Torino 1974, soprattutto le epistole XVIII e XIX.

di conoscenza immaginativa, di conoscenza confusa. Quando ci si solleva, come nell'*Etica*, a contemplare il tutto, a contemplare il *Deus sive natura*, a comprendere la necessità dell'universo, la necessità della sostanza unica, si comprende che il cosiddetto male è soltanto un concetto di relazione, ma non è nulla di assoluto.

Da un lato quindi il male e il peccato vengono assunti come chiave della spiegazione della condizione umana. Dall'altra vengono espunti quali ostacolo alla comprensione non tanto della condizione umana, che è meno importante, quanto della totalità dell'essere; totalità di cui l'uomo è un elemento, una parte tutt'altro che essenziale: egli anzi rappresenta il finito. Sullo sfondo si profila Anassimandro. Si avverte che l'infinito, ossia la visione dell'infinito razionalisticamente intesa, non consente di porci questa domanda, che anzi va espunta, va considerata come inessenziale. La posizione spinoziana è di fondamentale importanza perché attraverso vari canali finisce per improntare di sé, a un diverso livello di radicalità, tutto il deismo inglese, l'empirismo e l'illuminismo, con tutto ciò che ne consegue. Non potendo insistere su singole figure, come per esempio Voltaire e Rousseau, devo condensare l'illuminismo nella celebre considerazione di Ernst Cassirer nel volume *La filosofia dell'illuminismo*. Egli riflette su come, nel secolo dei Lumi, il principio del peccato originale non abbia goduto di buona cittadinanza o di buona salute: «il pensiero del peccato originale è l'avversario a combattere il quale si uniscono i diversi giudizi della filosofia illuministica». Troviamo Hume a fianco del deismo inglese, come Rousseau a fianco di Voltaire. L'unità della meta a cui tende l'illuminismo pare che sopravvanti per qualche tempo ogni differenza circa i mezzi con i quali raggiungerla. L'unità della meta è togliere di mezzo questa macchia, in una visione di un fondamentale ottimismo antropologico che è disturbato dall'idea del peccato originale.

Ma non per Kant, il quale costituisce sì il culmine dell'illuminismo, ma anche il punto in cui l'illuminismo si rovescia e diventa qualcosa d'altro. Certo è nota la celebre definizione kantiana dell'illuminismo come uscita degli uomini da uno stato di minorità ad essi dovuto, grazie all'assunzione di un libero uso della ragione. Una tesi che, assunta ingenuamente, può dare l'impressione che accenni a una comprensione del male come espressione di un momento di immaturità superabile in un momento successivo. Questa è una possibilità presente nel pensiero di Kant, che come noto è un crogiuolo in perenne ebollizione in cui sono presenti moltissime possibilità, alcune delle quali si liberano immediatamente in lui, mentre altre verranno raccolte soltanto a distanza di tempo. Questa però è una possibilità che in Kant viene fortunatamente messa da parte, di fronte invece a una rinnovata attenzione per il tema del peccato originale.

Tale rinnovata attenzione si muove fra due poli: da un lato il profondo pessimismo circa la moralità della natura umana, dall'altro un'istintiva avversione di marca illuministica verso la dottrina classica del peccato originale, sia cattolica sia protestante, soprattutto per quanto riguarda il problema della trasmissione ereditaria per tutti gli uomini. Tale avversione è chiaramente radicata nel profondo senso dell'autonomia della ragione pratica. Seguire questo tema in Kant significa ripercorrere il passaggio dall'interpretazione presente negli scritti cosiddetti di "filosofia della storia" (1784-1786) all'interpretazione che invece si trova nella più tarda *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793).

Negli scritti di filosofia della storia – e particolarmente nelle *Congetture sull'origine della storia* del 1786, che è un commento a *Genesi*, 3 – la cosiddetta colpa di Adamo è interpretata come un passaggio dell'umanità dallo stato di vita animale sottomessa all'istinto allo stato di libertà guidata dalla ragione. Il passaggio avrebbe comportato, secondo le tipiche movenze della filosofia della storia di Kant, conseguenze negative per l'individuo, ma provvidenziali e positive per la specie, la quale può camminare verso la perfezione finale proprio in virtù di quelle stesse conseguenze negative che si hanno nell'individuo per il suo nascere alla ragione.

Il passaggio culminante dello scritto del 1786, *Congetture sull'origine della storia*, connette intimamente il peccato all'autocoscienza razionale della libertà umana. Kant scrive che «la storia della Natura nasce e si svolge nel bene, perché la Natura è opera di Dio; la storia della libertà nasce col male, perché è opera dell'uomo». Detto altrimenti, Kant interpreta il pervenire dell'uomo all'autocoscienza razionale e quindi alla coscienza della libertà come il distacco dalla Natura e dall'immediatezza, vissuto e interpretato come un male, come una sofferenza, come una colpa<sup>6</sup>.

Mentre questa è la prospettiva adottata negli scritti di filosofia della storia, diverso è il discorso per quanto riguarda *La religione nei limiti della semplice ragione*. Qui il peccato invece vede l'uomo e tutti gli uomini corrotti alla radice da un male morale, tanto per la sua natura quanto per la sua origine. Si tratta di un male incomprensibile per la ragione che, nel racconto biblico, sembra avere un modo simbolico di espressione che potrebbe essere di aiuto alla ragione. La ricerca di un accordo tra filosofia e testo biblico negli scritti di filosofia della storia sfocia in un'interpretazione chiaramente razionalistica. Lo stato iniziale è considerato come uno stato di vita animale istintuale, vissuto in piena innocenza e tranquillità. La ragione, simboleggiata dal serpente tentatore, risveglia l'uomo liberandolo dall'istinto, aprendogli il mondo della cultura e della moralità. Ma questa uscita dal giardino dell'immediatezza, che pure è bene perché mette in moto la cultura e la moralità, non è tuttavia senza conseguenze negative, sia per gli inevitabili mali fisici in cui l'uomo dovette incorrere per imparare l'uso della ragione, sia perché con la ragione e la libertà nacquero la civiltà e la moralità, e quindi con esse i comandi, i divieti, le possibilità di trasgressione cui l'uomo soggiacque necessariamente data la sua fragilità: conseguenze negative, ma anche mezzi indispensabili per il progresso morale e civile della specie umana.

Donde la conclusione, come spesso in Kant, in termini di autonomia della ragione etica da un lato e giustificazione della provvidenza dall'altro. L'uomo deve sempre imputare a se stesso e alla sua libera scelta la miseria del suo stato attuale, senza attribuire la colpa ai suoi progenitori. E deve essere soddisfatto di come la provvidenza conduce il corso delle cose umane, perché, pur fra innumerevoli mali, le vicende umane progrediscono a poco a poco verso il meglio.

Alcuni elementi di questa interpretazione permangono nella concezione de *La religione nei limiti della semplice ragione*. Ma quel che cambierà sarà il senso morale di tale caduta, non più considerata come lo stato di ragione in quanto tale, con l'equazione caduta-ragione e la possibilità di elevazione, ma come una vera e propria scelta malvagia positiva, che giunge a pervertire il fondamento soggettivo dell'agire morale alla sua base, ossia ciò che Kant chiamerà il *male radicale*, nel senso di essere antecedente all'origine di tutti gli atti moralmente negativi che si compiono e che cadono nell'ambito dell'esperienza<sup>7</sup>.

Dunque ne *La religione nei limiti della semplice ragione* Kant mira ad un'interpretazione etico-religiosa del contenuto storico positivo del discorso biblico; un'interpretazione intesa sì a farlo rientrare nei limiti della pura e semplice ragione, ma di una ragione intesa come *blosse Vernunft*, non più *reine Vernunft*, dunque una ragione semplice, umile, consapevole dei suoi limiti. Anche in quest'opera Kant muove dal tema del peccato originale, ma la trattazione di questo tema si estende al di là della prima parte, tematicamente dedicata al male radicale, fino a costituire il perno su cui ruota tutto il discorso kantiano. Ciò porta a constatare quello che è insieme uno scacco e un arricchimento del tentativo kantiano: scacco e arricchimento perché

<sup>6</sup> Cfr. I. Kant, *Congetture sull'origine della storia*, trad. it. in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1978.

<sup>7</sup> Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, ed. it. in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

da un lato c'è sempre il tentativo di una risoluzione di questo abisso in termini razionalistici, e quindi permane una posizione illuministica, mentre dall'altro – con la duplicità kantiana che costituisce la sua ricchezza – questo abisso viene intravisto davvero, indicandone sia la gravità sia la possibilità di un superamento.

Soprattutto non bisogna mai dimenticare che ne *La religione nei limiti della semplice ragione* Kant offre degli strumenti per uno sguardo della ragione anche verso qualche cosa che possa superarla, quindi verso una possibile trascendenza. Ed è la prima ed unica volta che ciò avviene, a meno che non vogliamo prendere in considerazione le *Lezioni di filosofia della religione* del 1783-84, che però non sono un suo testo a stampa e quindi sono da trattare con cautela. Siamo comunque di fronte al tema della ragione sul limite, secondo un'immagine dei *Prolegomeni* (paragrafo 57): un limite che è non «barriera» (*Schranke*) ma «confine» (*Grenze*), cioè qualcosa all'interno del quale si è, ma al di là del quale si può guardare pur stando all'interno. Da questo punto di vista l'ambivalenza della posizione kantiana – che da un lato non è rigidamente razionalistica e dall'altro non è nemmeno tale da rendere ragione fino in fondo della drammaticità della condizione umana, che comunque è considerata sanabile con le forze della ragione – non costituisce una sintesi, ma piuttosto un'indicazione di come queste due posizioni possano talvolta sovrapporsi senza fondersi<sup>8</sup>.

Questa lotta fra il razionalismo e ciò che si è qui definito *lato sensu* esistenzialismo, raggiunge il suo acme, a proposito del peccato originale, nell'idealismo classico tedesco e nelle sue immediate conseguenze. Si pensi alla differenza fra la posizione di Schelling e la posizione di Hegel, o per meglio dire fra la posizione di Hegel e la posizione di Schelling. Infatti, dal punto di vista della storia delle idee, non vi è solo uno Schelling che precede Hegel, ma anche uno Schelling che segue Hegel, ed è questo quello che ci interessa. Come disse lo stesso Schelling nelle lezioni di Monaco del 1826-28, il pensiero di Hegel potrebbe essere considerato come un particolare irrigidimento del suo stesso pensiero. A proposito del tema del male e del peccato, in Schelling si può individuare certamente un primo periodo, giovanile, quello della filosofia dell'identità e del sistema dell'idealismo trascendentale, espresso nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, fino intorno al 1803-04, in cui prevale una visione razionalistico-panteistica di tipo spinoziano per la quale certamente il tema del male è attenuato. Non è questo lo Schelling che ci interessa.

Lo Schelling che ci interessa è quello che mette in crisi il sistema dell'identità a partire dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809<sup>9</sup>. Si tratta di uno scritto straordinario, che segna il passaggio dalla filosofia dell'identità del primo periodo alla filosofia della libertà: altrimenti detto, il passaggio da una filosofia che insiste sugli aspetti diurni, meridiani, luminosi dell'Essere ad una filosofia che invece insiste, essendo più religiosamente ispirata, anche sugli aspetti più oscuri, più inquietanti e contraddittori. In questa fase della filosofia della libertà bisogna segnalare due punti estremamente importanti per il nostro oggetto: la definizione della libertà come facoltà del bene e del male, che secondo Schelling ci fornisce il concetto reale e vivente della libertà di fronte a quello generico e formale cui fino allora la filosofia si era attenuta; e l'approfondimento dell'architettura di tutto il cinquantennale pensiero di Schelling in tutti i suoi cambiamenti, cioè la teoria dei principi.

La filosofia di Schelling era sempre stata una filosofia della polarizzazione e dell'opposizione, per esempio tra soggettivo e oggettivo, tra irreal e reale. Queste formule restano, ma acquistano un altro peso. Il reale diventa l'elemento oscuro, il volere cieco,

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, ed. it. Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 118-120.

<sup>9</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, trad. it. in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, pp. 77-140.

egoico, privo di regola; mentre l'ideale è il principio luminoso fonte di ordine, razionalità, amore, capace di frenare e dare misura al primo principio. Questi principi sono costitutivi di ogni essere, sia divino sia creaturale. Lo sono anche di Dio stesso, in cui però i principi sono in equilibrio, anzi, in cui il principio egoico, barbarico ed oscuro è sottomesso al principio luminoso e positivo: «ma quell'unità che in Dio è inseparabile, diventa separabile nell'uomo». Questa è la possibilità del bene e del male: una separabilità dei principi. Questo elemento, posto nella filosofia della libertà del 1809, permane in Schelling fino ai corsi di Berlino del 1841, fino quindi al periodo post-hegeliano della *Filosofia della rivelazione*.

Questo spezzare l'equilibrio, questo stato di cose (*Tatsache*) che rappresenta la rottura dell'equilibrio dei principi compiuta dall'uomo originario (*Urmensch*), è qualcosa che non può essere in alcun modo dedotto dalla ragione. È qualcosa che la ragione può assumere soltanto come un fatto, e che la costringe a una torsione, a trasformarsi da pensiero puramente astratto in ermeneutica della storia e della rivelazione. In questo senso i corsi berlinesi di filosofia della mitologia e di filosofia della rivelazione vanno intesi come indagini sul ritorno della coscienza scissa al suo principio, che richiede però la rivelazione. È opportuno insistere su un punto capitale. Schelling, che nella prima fase del suo pensiero si presentava come idealista, spinoziano, razionalista, spezza questo schema reintroducendo la libertà non come capacità puramente formale, ma come volontà del bene e del male. Egli pone e fa compiere alla ragione un passo indietro, perché essa può soltanto riconoscere quel fatto, può soltanto assumerlo e anzi farsene contagiare, venendo costretta a una torsione, a un'inversione di rotta. Che esso sia avvenuto, questo la ragione non potrà mai dircelo. Siamo all'interno dell'idealismo, ma all'interno di un idealismo che fecondissimamente nega, rivisita, ripensa se stesso fino a rovesciarsi. Siamo giunti di nuovo vicino a Pascal.

Hegel rappresenta invece, nella modernità, la compiuta e totale esplicazione del principio razionalistico anassimandreo che si è già visto presente in Spinoza. Il finito è come tale il negativo. Il male è qualche cosa di ontologico da un lato, ma è al tempo stesso qualche cosa di inessenziale. È ontologico in quanto è relativo alla costituzione del finito, ma è il finito stesso a essere inessenziale. È il finito stesso che acquista il diritto di essere, acquista consistenza ontologica soltanto nel suo essere riassorbito nell'Assoluto. Si tratta dunque di una visione non più sostanzialistica come quella di Spinoza, ma certamente di una visione dialettica dei rapporti fra finito e infinito.

Che cos'è in fondo il male e quindi il peccato per Hegel, che pure ne dà un'esegesi interessantissima soprattutto nelle *Lezioni di filosofia della religione*?<sup>10</sup> È il secondo momento, il momento dell'antitesi. È il momento che nella dialettica è da sempre, *ab aeterno*, superato nella totalità. Non si può nemmeno dire che la totalità è il bene: la totalità è la totalità, quindi è per sua definizione il positivo. Una posizione, questa, della insignificanza del finito e della funzione puramente dialettica del male, e quindi anche del peccato, che è sempre ricompreso nel positivo ed è sempre per definizione riscattato. Si tratta di una posizione che prosegue in tutti i movimenti di pensiero derivati da Hegel. Si pensi al materialismo dialettico presente in tutte le concezioni della storia che da Hegel si originano, e che sono fondamentalmente portate tanto a negare la consistenza del finito, quanto a negare la radicalità del male, che è sempre correggibile. Tale posizione prosegue poi nella nostra epoca legandosi al neo-illuminismo.

Il vero erede di Pascal sarà Kierkegaard che, a proposito del peccato, proporrà la celebre trattazione dell'angoscia, del peccato *dell'angoscia* o *dall'angoscia*. In Adamo il peccato viene dall'angoscia della possibilità di peccare, mentre la peccabilità degli altri uomini ripete

<sup>10</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, ed. it. a cura di E. Oberti, G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, soprattutto vol. II pp. 23-26, 280-283, e vol. III, pp. 108-115.

questo movimento<sup>11</sup>. Ma comunque, ancora sulla linea pascaliana, erediterà l'attenzione soprattutto per l'aspetto morale e per l'aspetto individuale del problema. Così nell'esistenzialismo religioso contemporaneo e in quello di Gabriel Marcel, così nella moderna ermeneutica dell'esperienza religiosa, che peraltro sotto molti aspetti rimanda anche a Schelling.

Pur tracciata a grandi linee emerge dunque nel pensiero moderno una serie di grandi polarità – tra Pascal e Spinoza da un lato; tra Hegel, Schelling e Kierkegaard dall'altro – che come si è detto all'inizio e si ripete adesso per chiudere circolarmente, rimandano alla polarità originaria sul tema della caduta, quella tra *Genesi*, 3 e il pensiero di Anassimandro. Una polarità da cui, forse, è davvero impossibile uscire; giacché, a ben pensarci, volerne uscire significherebbe pretendere di porsi “a monte” della caduta stessa e quindi, paradossalmente, *ripeterla* arrogandosi, ancora una volta, la *conoscenza del bene e del male*.

---

<sup>11</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. in Id., *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965.