

L'ESPERIENZA DEL DOLORE
DAL MODERNO AL POSTMODERNO

MARIO BIZZOTTO

Il dolore è un'esperienza culturale che non è comprensibile al di fuori della storia o dell'insieme dei condizionamenti entro i quali è vissuta. L'uomo di cultura greca soffre in modo diverso da quello di cultura cristiana, moderna e postmoderna. Si possono contare tante forme di esperienza di dolore quante sono le forme di cultura. Certamente si danno anche dei caratteri comuni nelle diverse epoche astraendo dalle situazioni contingenti. Chi però dovesse seguire questa direzione, deve sapere che la sua analisi abbandona il campo dell'esistenza e fa della sofferenza un'idea.

Accettato il condizionamento storico si tratta di individuare i caratteri distintivi che la sofferenza viene assumendo nel tempo postmoderno. Per capire lo spirito della nuova epoca alla quale noi pure apparteniamo potrebbe servire il richiamo al titolo molto significativo d'un'operetta di Nietzsche: Al di là del bene e del male. Nietzsche intende porsi al di là dei principi ontologici della tradizione classica e dei principi gnoseologici dell'epoca moderna. Non c'è più la solida realtà dell'essere e conseguentemente neppure la distinzione di vero e falso, bene e male, bello e brutto. Le linee di demarcazione non sono più così marcate come si pensava. Ora si va appunto al di là di tutte le incrostazioni culturali. Si tenta un accostamento alla realtà prescindendo dalla stessa nozione di essere.

In questa cornice anche l'esperienza del dolore subisce un contraccolpo rispetto alla tradizione. Si libera da tutte le costruzioni di ordine religioso, morale, filosofico e dagli stereotipi ideo-

logici. Si tenta l'impresa impossibile di spingersi al di là dell'apparato culturale.

Lo stacco dalla tradizione avviene a diversi livelli: logico, storico, psicologico, religioso, tecnico-sociale. In ognuno di essi si esplica qualcosa del dolore: il non-senso, la casualità, l'atteggiamento auspicabilmente impassibile, il rifiuto d'un progetto redentivo ultraterreno e lo sforzo di eliminare i segni dei patimenti causati dalla miseria. Nonostante la nuova sensibilità resta problematico scindere in modo drastico l'epoca moderna dalla postmoderna¹.

Dolore al di là della metafisica

La riflessione religioso-filosofica ha esibito modelli ermeneutici, sistemi dottrinali, figure-prototipo, miti e intrecci esistenziali allo scopo di trovare un orientamento nel labirinto del dolore. Si sa come questo disarmi la ragione, che però nonostante tutto cerca le sue rivincite. Su tutto vuole uscire come sovrana anche là dove urta con l'enigma più oscuro della vita. Per non intaccare la fiducia in se stessa ricorre a molti accorgimenti, il più stridente dei quali dichiara la non esistenza o l'irrealtà del male.

L'idealismo, in particolare Fichte e Hegel, hanno ostinatamente sostenuto la tesi della razionalità universale del mondo e della storia. Lo scontro con i limiti della realtà viene minimizzato innestando così meccanismi di occultamento del negativo. A dispetto dei progetti dottrinali ci sono momenti nei quali disordine e violenza fanno irruzione. Ma neppure in questi casi l'imponente sistema dell'idealismo si arrende. Hegel ad es. riconosce alla guerra una funzione catartica, interpretandola come un ostacolo posto dalla stessa ragione. Questa teme più la quiete che assopisce che non la violenza e la morte che agita e sommuove forze latenti. La guerra non è un male assoluto e neppure un'accidentalità, che esprime passioni deteriori o iniquità che non devono essere. Per

¹ Cfr. al riguardo C.F. GEYER, *Leid und Böses in Philosophischen Deutungen*, Albert, Freiburg-München 1983, 191, e sul condizionamento storico si veda S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del dolore nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1989, specialmente 266-274.

suo mezzo è conservata la salute etica dei popoli come il movimento dei venti preserva il mare dalla putrefazione².

La malvagità e la furia dei violenti possono celebrare le loro orge, ma la ragione di Hegel non si scompone, con la sua astuzia sa trovare delle giustificazioni in ogni evento di morte, per quanto desolato esso sia. Anzi la morte riveste una funzione subordinata alla vita; se imperversa, crea nuovo spazio per l'affermazione della vita. Non c'è niente che turbi l'armonia universale. Le crepe che di tanto in tanto affiorano mettendo scompiglio tra le cose sono accidentalità che vanno viste con la loro funzione nel tutto.

La maniera di interpretare il male rivela una notevole modifica nel sistema di Hegel rispetto ai maestri della tradizione. Là dove questi parlano di Dio e riconoscono lungo il corso della storia l'opera della provvidenza, l'altro parla della ragione, di cui riconosce l'astuzia. I concetti di Dio, provvidenza e redenzione diventano superflui, anche se continuano la loro funzione sotto altre maschere imposte dal processo della secolarizzazione. L'ottimismo della teodicea leibniziana che tende a neutralizzare il male si prolunga in tutta la tradizione occidentale fino ai nostri giorni³.

Un'epoca però non deve mai essere letta a senso unico. Se si fa attenzione si scopriranno sempre dei dissensi e delle tendenze compensatorie opposte. Quasi contemporaneamente a Hegel si incontrano messaggi che segnano il passaggio dalla fiducia nella ragione e nella storia, intesa come processo ascendente di salvezza, all'epoca postmoderna, caratterizzata tanto dal rifiuto di promesse redentrici quanto dall'affermazione di spinte scettiche. Al dolore sono tolti gli appoggi consolatori tradizionali non perché non se ne senta il bisogno, ma perché ogni proposta salvifica è ritenuta fallace. Già alcune figure dell'opera di Dostojewskij interpretano inequivocabilmente la crisi del tempo postmoderno. In lui prendono consistenza due anime, quella serafica di Alioscia e quella miscredente di Ivan, ispirata alla serenità evangelica l'una, tormentata da sentimenti di cinismo l'altra. Si profilano due modelli di

² Cfr. F.G. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (1821), Suhrkamp, Frankfurt A.M. 1976, 324.

³ Cfr. il saggio convincente di O. MARQUARD, *Entlastungen. Theodizeemotive in der Neuzeitlichen Philosophie*, in id. *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart 1987, 11-32.

uomo che sono caratteristici del nostro tempo. Il mondo si spacca in due schieramenti: credenti e non-credenti.

L'ateismo analizzato da Dostojewskij s'incepica sul dolore degli innocenti, fatto valere come prova della non-esistenza di Dio. In particolare ricorre il tema della compensazione ultraterrena. Tante sofferenze altrettanti premi. Dio non si lascia mettere in iscacco dal trionfo del male, questo ha soltanto un gioco di breve durata, poi viene il momento della giustizia. Dio sa andare a ritroso nella storia per recuperare gli umiliati e gli offesi. Il dolore patito non è patito invano.

Ivan attacca questa correlazione: patimenti e compensazioni. Ma la sua denuncia non si ferma qui. In lui si sviluppa un profondo risentimento contro Dio, di cui non sembra negare l'esistenza, anzi preferisce che Dio esista per avere un responsabile delle ingiustizie presenti nella storia ed un nemico contro cui sfogare la sua esasperazione. Dio è sottoposto a giudizio. La sua opera, la creazione risulta malfatta. Il ricorso correttivo in un più o meno lontano al di là è un trucco inaccettabile quanto inaccettabile è la prospettiva d'una conciliazione universale, perché concede il lasciapassare alle sevizie perpetrate contro i più indifesi. L'armonia universale pagata a prezzo d'un « caos orribile e maledetto » non può non suscitare ripugnanza. Non si può più lasciarsi ingannare dall'idea dell'armonia e dall'apoteosi della conoscenza, finché l'una e l'altra hanno bisogno d'un mondo lacerato e straziato per celebrare la festa del perdono.

Non c'è equilibrio tra le storture del presente e la promessa della giustizia futura. Se l'immagine di Dio è tale quale esce dal disegno dell'armonia alimentata dal sangue innocente, è preferibile pensarla inesistente, almeno così ne è salva la dignità. Il fallimento dell'idea di compensazione trascina con sé la correlativa idea di Dio. La conclusione è severa: è meglio il non essere, la creazione è un errore. In Ivan vince « lo spirito di autodistruzione e del non essere ». Il fondamento dell'essere su cui finora si è eretto il mondo frana. L'essere non è altro che un inganno.

Il no di Ivan all'essere e a Dio viene legittimato con il motivo che un mondo pieno di lacrime e naufragi come il presente non è abitabile. Con la fine dell'essere perde di valore ogni giustificazione metafisica. Ivan è già dentro nello spirito del nichilismo anarchico del postmoderno. Ogni punto di appoggio cercato

nella metafisica a salvaguardia dallo sconforto in esperienze di capitolazione è vano, al massimo può servire come una narcotico che fa dimenticare le ferite senza guarirle⁴.

Ivan interpreta la fine della metafisica, dopo la quale si ha il vuoto e il nulla. La vita diventa più crudele e il dolore senza redenzione si fa disperato. Non resta che constatare il fallimento della cultura occidentale.

I campi di concentramento dell'ultima guerra, dove il dolore non è frutto del caso ma attuazione d'un disegno di ferocia spietata, acutizzano lo sconforto dell'uomo contemporaneo, sorprendendolo in un momento particolarmente vulnerabile, in cui all'eliminazione della metafisica si associa l'eclisse della fede. Dopo Auschwitz non c'è più nulla da dire all'uomo sul dolore. C'è solo un rimedio, il preservativo dell'indifferenza che chiude il cuore nell'immobilità proteggendolo da sentimenti corrosivi, il più duro dei quali è la disperazione. Non c'è altro mezzo per evitare l'incomodo dell'orrore, la paura della morte altrui o propria e per riprendere a vivere, se non sentendo il bisogno di appropriarsi di quel « gelo senza cui Auschwitz non sarebbe stato possibile »⁵.

Di fronte all'assassinio premeditato di milioni di persone, che macchia di vergogna la nostra cultura non vale neppure il richiamo alla croce e tanto meno agli schemi metafisici « per spremere dal loro destino un qualche senso per quanto esiguo »⁶.

Il fumo dall'odore acre che i cadaveri bruciati mandavano al cielo è un segno funebre di vite trucidate barbaramente, ma nel contempo dice anche la fine della cultura e in particolare della metafisica ridotta a spazzatura e a materiale ideologico; questo

⁴ Cfr. il romanzo chiave di F.M. DOSTOJESKIJ, *I fratelli Karamazov*, di cui in particolare il cap. La ribellione. Il tema del dolore in Dostojewskij conta una numerosa bibliografia. Mi limito a L. PAREYSON, *La sofferenza inutile in Dostojewskij*, in «Giornale di Metafisica» IV (1982) 123-170; R. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostojewskij*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1951; A. CAMUS, *Il mito di Sisifo*, tr. it., Bompiani, Milano 1947, 129-136; S. HESSEN, *Il bene e il male in Dostojewskij*, tr. it. Armando, Roma 1980, specie 44-51; S. GIVONE, *Dostojewskij e la filosofia*, Laterza, Bari 1984, specie 141-151; H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1982, 253-312.

⁵ W.TH. ADORNO, *Dialettica negativa*, tr. it., Einaudi, Torino 1975, 327.

⁶ Ivi, 326.

tutt'altro che intimidire gli aguzzini e a trattenerli dai loro misfatti, serviva anzi loro per compierli indisturbati, sostenuti da pseudogiustificazioni.

La metafisica non riesce ad opporre alcuna resistenza al dilagare del dolore nel mondo. I suoi modelli: l'armonia universale, la riconciliazione, le retribuzioni o altre forme di giustificazione del male figurano come palliativi inadeguati ad interpretare l'inumanità della storia. « Finché il mondo è quello che è, tutte le immagini della conciliazione, della pace e della quiete assomigliano a quello della morte »⁷.

Dolore senza Dio: al di là della teodicea

La fine della metafisica è concomitante con la messa in dubbio della verità religiosa. L'uomo del postmoderno affronta il peso delle sue sventure senza appoggi metafisici e senza consolazioni religiose. La nascita della teodicea si colloca in un contesto in cui la fede non era più patrimonio comune. Il fatto stesso di dover prendere le difese di Dio deprime per la presenza d'una crisi di fede.

L'obiezione all'immagine tradizionale di Dio muove dalla constatazione del dolore. L'argomentazione è chiara. Se un padre o un re si comportassero come Dio nei confronti della propria creazione, noi non potremmo non rimproverarli. Il concetto di creato e di provvidenza si contraddicono. A questa tesi di Bayle (1647-1706) si propone di rispondere Leibniz con il tentativo della sua teodicea.

Leibniz si fa forte dell'infinito mistero di Dio, davanti al quale tutto impallidisce, il male compreso: Bayle e successivamente Voltaire al contrario puntano gli occhi sulle calamità che affliggono l'uomo, mettendo sullo stesso piano Dio e la realtà contingente, come se si trattasse di due idee commensurabili. L'uno prende solo sul serio Dio, gli altri invece soltanto il negativo quale si dispiega incontestabilmente sotto il controllo della loro esperienza⁸.

⁷ Ivi, 344. Cfr. anche 326-345.

⁸ Cfr. F.M. VOLTAIRE, *Candido* (1759), tr. it., Garzanti, Milano 1977,

Per Leibniz Dio è sovrano, giusto e buono. Nella sua onnipotenza è capace di far rientrare in un vasto disegno provvidenziale tutte le disarmonie del mondo. « Egli vuole antecedentemente il bene e conseguentemente il meglio »⁹. Questa è la ragione sufficiente che spiega l'opera divina. Se si è deciso per la creazione, inquinata dal male, è perché è meglio creare con il male piuttosto che non creare affatto; se poi tra le molte possibilità ha scelto questa piuttosto che un'altra, è perché questa è la migliore.

Una volta accettati i termini delle premesse: Dio e mondo con il loro significato, il ragionamento di Leibniz procede in maniera logicamente ineccepibile. Posto Dio come Dio non c'è imperfezione che provochi disorientamento. « Tutti gli inconvenienti... tutte le obiezioni, tutte le difficoltà... non impediscono che si possa credere razionalmente... »¹⁰. Per quanto sconcertanti siano le disgrazie che si abbattono sul mondo, non possono mai intaccare l'immagine divina, in fondo si tratta di disordini che Dio nella sua maestà sa correggere. Là dove Dio opera, tutto è riportato al meglio, anche la colpa morale si capovolge in una « *felix culpa* ».

« Riguardo al male, Dio non (lo) vuole affatto...; del male fisico si può dire che Dio spesso lo vuole... come mezzo adatto ad un fine, cioè per impedire mali maggiori o per ottenere beni maggiori »¹¹. Ammesso questo schema non c'è ingiustizia né mostruosità per le quali non sia pronta una giustificazione, non c'è nessuna stortura che non sia fatta rientrare nell'ordine¹².

Nell'idea di Dio Leibniz trova la forza di non soccombere nella lotta contro l'irrazionale. La storia con i suoi rivolgimenti si ricompone in ordine nel disegno della provvidenza. Ogni problema figura risolto e ogni dolore riscattato; alla mano onnipotente di Dio non si può negare niente. Insistendo sull'immagine insondabile di Dio Leibniz ha un gioco facile. L'onnipotenza divina gli permette di uscire illeso dalle trappole tese dagli avversari. Il successo di Leibniz però è solo di ordine logico e razionale.

dove al V Cap., descrivendo un naufragio e il terremoto di Lisbona del 1755, l'autore si fa beffe dell'armonia prestabilita di Leibniz.

⁹ G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea* (1710), in id., *Scritti filosofici*, a cura di D.O. BIANCA, UTET, Torino 1967, n. 23.

¹⁰ Ivi, n. 106.

¹¹ Ivi, n. 23.

¹² Ivi, n. 241.

listico. Il dolore è ridotto ad un'idea, si assottiglia imbrigliato nelle trame della ragione. Si ignora che esso va oltre la logica, coinvolge tutto l'uomo. Lo schema razionalistico è inadeguato per riflettere la realtà complessa e torbida del mondo.

Il progetto della teodicea è grandioso: intende dare un fondamento razionale alla fede, tuttavia trattando il male come se fosse qualcosa di puramente razionale ignora le radici che lo innestano nella vita. Ma soprattutto, ciò che offende particolarmente la sensibilità postmoderna, passa sopra la realtà quotidiana.

L'uomo attuale si trova in un contesto culturalmente lontano da quello di Leibniz. Il suo livello di riflessione decade e si frantuma nel discontinuo e negli affanni della cronaca. Il problema della sofferenza diventa una questione riguardante la dieta, la terapia prescritta dal medico, il riposo da godere e le fatiche da ridurre. « Come arrivo al prossimo anno, al prossimo giorno, alla prossima ora? Queste domande per la teodicea non hanno alcuna importanza, infatti un pezzo di pane, il sospiro d'una paura, un minimo alleggerimento, un attimo di sonno sono (nell'esperienza esistenziale) sempre più importanti che non accusa e difesa di Dio. Solo quando l'immediata pressione della sofferenza e della pietà viene meno — sotto le condizioni della distanza dal male — si approda alla teodicea: per questo è rappresentativa dell'epoca moderna »¹³.

La questione dei possibili in Dio, la scelta del meglio, il problema dell'onnipotenza e bontà di Dio portano troppo in alto, sollevano in cielo e abbandonano lo scenario terrestre. Il postmoderno che del cielo perduto non sente neppure la nostalgia non sa come utilizzare l'insieme delle riflessioni ingegnosamente escogitate dagli avvocati di Dio. Lascia cadere nell'insignificanza le ragnatele costruite con tanto acume da una lunga tradizione religiosa e preferisce insediarsi nel regno della terra. E' venuto il tempo della fedeltà alla terra (Nietzsche) e di pensare al pane, alla fame, alle ricette per guarire dai disturbi fisici. Ci si rivolge al dolore modesto delle indisposizioni quotidiane. Il processo di ideazione (Scheler), ossia il passaggio dal disagio fisico individuale al problema filosofico del dolore, è messo fuori gioco. Si vuole ora ricordare che esiste anche un dolore di banale portata abitual-

¹³ O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, o.c. 14-15.

mente ignorato dalla grande riflessione. Il proprio dolore resta il proprio senza pretese di passare a questioni di principio e tirare in campo valori trascendenti.

La rinuncia all'idealizzazione della sofferenza è piena di equivoci, perché porta alla privatizzazione del male e conseguentemente alla incomunicabilità, anche se d'altra parte si fanno avanti contemporaneamente per un gioco di compensazione comprensibili esigenze opposte di socializzazione. Privatizzazione e socializzazione non si contraddicono, possono benissimo convivere perché ambedue rientrano nello stesso processo di deontologizzazione del male.

Non solo il dolore è vissuto ignorando Dio e scavalcando il problema della teodicea, ma addirittura contro l'idea di Dio, capovolgendo la teodicea. Da un ateismo ingenuo si passa ad un ateismo passionale. L'argomentazione di cui si nutre quest'ultimo riecheggia il ragionamento di Ivan. Se Dio esistesse davanti ad un mondo lasciato così in balia di se stesso e del caso senza muoversi a compassione non può essere assolto dall'accusa di crudeltà. « L'unica scusa che può valere per Dio è che egli non esista neppure »¹⁴.

Schelling ha cercato di scavalcare lo scoglio distinguendo in Dio l'io e una forza neutrale da assoggettare in una lotta ininterrotta senza però spuntarla definitivamente, sicché il male è qualcosa che sfugge a Dio¹⁵. Con le sue riflessioni Schelling rispolvera il tema della teodicea, riproponendolo però in una forma alternativa alla tradizionale. La sua concezione di Dio è nuova, non fa più alcun riferimento al concetto di essere. Dio infatti è concepito come l'infinito farsi, divenire che resiste al negativo senza turbare il suo equilibrio interno, che però al di fuori di lui viene profondamente sconvolto¹⁶.

¹⁴ Ivi, 19.

¹⁵ Cfr. ivi, 20 e F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, 48 ss. Lo stesso pensiero è ripreso da L. PAREYSOK, *La filosofia di fronte al male*, in G. FERRETTI (a cura di), *La ragione e il Male, Atti del terzo Colloquio su Filosofia e Religione* 1986, Marietti, Genova 1988, 19-43, specie 35 e id., *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1990, 21 ss.

¹⁶ Qualcosa di analogo è affermato dallo stesso H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987. Anche Jonas trova insufficiente la premessa della teodicea tradizional-

Nel postmoderno la preoccupazione della teodicea scompare. Ora si fa senza Dio anche nel dolore. Chiamarlo in causa può essere deplorabile perché si specula su una situazione di debolezza. Se ora si chiama in causa Dio non lo si fa per trovare dei ripari ma per mettersi in guardia da mistificazioni alienanti.

Muovendo da questo punto di vista Bloch interpreta la figura di Giobbe. L'autore sacro — a dire del filosofo — voleva dimostrare la tesi: i credenti (Giobbe) sono migliori del loro Dio. Dalla teodicea come progetto di difesa si passa ad un'anti-teodicea e precisamente ad un Dio incolpato di essere « il cannibale del cielo »¹⁷.

Dolore al di là d'ogni speranza di redenzione

Il dolore, sganciandosi da Dio, perde contatto anche con progetti redentivi. Non è redimibile né dal disegno d'una futura società perfetta né da un salvatore carismatico. Nella concezione postmoderna l'attesa d'una redenzione viene meno per due motivi: anzitutto per il superamento del concetto tradizionale di storia, secondariamente per la proposta d'un'immagine innocente dell'uomo.

Si spegne il senso della storia.

« Un tempo... si poteva dire a chi soffre: "tu sei l'ombra nel quadro totale in cui ci sono anche delle parti luminose" e questo era, ancora una volta, ...rapportato al corso della storia. Il venir meno o l'indebolirsi di questa capacità di riscattare il negativo, a mio parere è un'altra faccia dello stesso fenomeno, la perdita del senso della storia, se la storia non ha un senso unitario diventa

mente impegnata nella difesa degli attributi onnipotenza e bontà, osservando che dopo Auschwitz l'immagine tradizionale di Dio va rivista. Jonas s'avvicina alla concezione paolina del Dio fattosi debole.

¹⁷ Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo* (1968), tr. it. Feltrinelli, Milano 1971, 146-161. La tesi di Bloch è mediata da C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1965, specie 70-73.

anche più difficile allineare tutti i singoli punti su una linea, comporre un quadro coerente e armonioso »¹⁸.

Perché ci sia storia è richiesta una continuità di idee ordinate verso un fine. Un'azione acquista senso in quanto s'innesta in un rapporto di armonia con il tutto. Gli uomini con le loro imprese e idee cooperano verso un avanzamento della formazione morale e civile della convivenza.

Vista sotto questo aspetto la storia si presenta come un cammino irto di difficoltà, pieno di fratture e guasti, in fondo però compensato da un traguardo finale che premia i patimenti sostenuti. Nel panorama della storia si fa giustizia di tutte le vittime innocenti, cui si riconosce il senso del sacrificio loro imposto.

Ma questo quadro della totalità proposto nel concetto tradizionale di storia perde tutto il suo prestigio nel postmoderno. Ora non ci sono più né mete, né ideali, né principi, né valori eterni, né centri unitari, sbrigativamente liquidati come « fallacia » platonica¹⁹, ci sono soltanto individui singoli, eventi sconnessi e casi fortuiti, o se si vuole ci sono molte storie raccontate secondo regole convenzionali²⁰.

In genere sono i vincitori a dettare la storia. Ad essi si contrappone la schiera dei vinti, defraudati della vita e del nome. Per costoro non c'è storia né ricordo, la loro sofferenza resta irredenta²¹.

Se l'ideale della storia solidale che collega passato e presente sfuma nell'insignificanza, diventa improponibile tanto la testimonianza del martire²² quanto il progetto del rivoluzionario che non esita ad avanzare con la violenza. Il sangue, che egli chiede ai

¹⁸ G. VATTIMO, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, 16.

¹⁹ Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984, 12 e 24, e id., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, 13-14.

²⁰ O. MARQUARD, *Apologie des Zufälligen*, o.c., 69-74.

²¹ Cfr. J.B. METZ, *Glaube in der Geschichte und in der Gesellschaft*, Grünewald, Mainz 1977, 95-96. La memoria delle angherie subite è pericolosa, chiede riscatto. « Non teologia ma la traccia del dolore crea la continuità della storia a noi accessibile. La dinamica essenziale della storia è la memoria del dolore in quanto coscienza negativa della libertà futura e in quanto stimolo ad agire nell'orizzonte di questa libertà superando il male » ivi, 95. Si veda anche al riguardo il noto saggio di W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in id., *Angelus novus* (1955), tr. it., Einaudi, Torino 1981, 75-86.

²² Cfr. G. VATTIMO, *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza*, in id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, 47-65.

presenti per la felicità dei futuri, è un'illusione ideologica che viene smentita non appena gli ideali eroici cadono dal loro piedestallo e il concetto tradizionale della storia totale si declassa²³. Chi paga all'innocente il sangue versato? Chi mi autorizza a chiedere il sacrificio della vita agli uni per garantire la felicità agli altri?

Solo l'idea di redenzione o di compensi ultraterreni o la concezione di umanità come tutto globale o principi sacri di patria o valori assoluti potrebbe giustificare la pretesa di decidere la morte degli uni per il riscatto dell'oppressione degli altri²⁴.

Il postmoderno pone fine ad ogni ideale e fede, smaschera la truffa che eleva alla potenza realtà fragili e povere. Se la tradizione si è lasciata abbagliare dalla tentazione di ontologizzare l'inconsistente, attribuendo caratteri perenni all'effimero, il postmoderno tende a demitizzare e riconoscere alla realtà contingente le debite proporzioni. Il mondo si fa favola o gioco di apparenze²⁵, la realtà è come sogno, la storia come una pluralità di centri provvisori, l'uomo si fa libero da imposizioni alienanti di presunte evidenze o valori assoluti e l'essere si riduce a pura evocazione²⁶.

La svalutazione della realtà conseguente all'indebolimento dell'essere inficia la fiducia su ciò che tradizionalmente valeva come solido e inconcusso fondamento. Tutto è precario e labile. Non è più possibile offrire delle basi. Correlativamente nel caso del dolore non è più possibile alcuna legittimazione illusoriamente costruita su significati metafisici²⁷. Liquidata la legittimazione perseguita attraverso la ricerca d'un senso si fa avanti per colmare il vuoto la pietas, « l'amore per il vivente e le sue tracce »²⁸. Non si tratta più di avvicinare la realtà fragile per offrirle un fonda-

²³ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, o.c. 13-19.

²⁴ Cfr. sulla moderna scomparsa della storia A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, 53s e M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, tr. it. Einaudi, Torino 1977, 29-54.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli* (1887), tr. it. Mondadori, Milano 1981, 63.

²⁶ Cfr. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, o.c. 25-27. Giustamente Vattimo osserva che il super-uomo di Nietzsche non è altro che il soggetto esclusivamente terrestre, libero da mete soprannaturali, appunto al di là del bene e del male.

²⁷ Cfr. sull'impossibilità di fondare G. VATTIMO, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg e Sellier, Torino 1990, 21 s.

²⁸ Ivi, 20- e 21 ss.

mento ma semplicemente di accoglierla e amarla pietosamente così come essa è nell'esperienza della mortalità e della radicale finitezza²⁹. Finché la visione metafisica era vincente impartendo certezze e offrendo supporti argomentativi, non c'era posto per il sentimento della commiserazione e della fraternità. Di fronte alla irreparabilità del male e all'essere ferito non valgono più i punti fermi, né le legittimazioni, né gli annunci di redenzione, né le speranze, né le lotte eroiche. L'unico atteggiamento adeguato alla tenerezza e la solidarietà.

Nella storia non resta nessuna possibilità di redenzione, si raccoglie solo il sentimento della pietà, sinonimo di resa e desolata capitolazione. Il dolore però non è redimibile per un altro motivo ancora più elementare, perché è innocente. Le tradizioni religiose l'hanno interpretato come effetto d'una colpa e come prezzo richiesto per la relativa espiazione³⁰.

In tal modo l'attenzione si sposta dalla sofferenza all'interpretazione della medesima, caricandola d'un ulteriore peso e rendendola molto « più profonda, più intima, più venefica, più corrosiva rispetto alla vita »³¹. L'interpretazione anziché favorire un processo liberatorio, ha aggiunto al male un altro male: la colpa. Al legame sofferenza e colpa è concomitante l'altro: sofferenza e punizione espiatrice. Così si precipita da un abisso all'altro. L'uomo si arrende riconoscendosi peccatore sotto il flagello d'un castigo inutile che lui stesso si è inventato quale strumento di espiazione. L'equivoco sottostante è antichissimo, « profondamente radicato, oggi forse non più estirpabile »³². Per colpirlo alla radice bisogna liberare il dolore dall'idea della colpa, considerandolo innocente.

L'origine del senso di colpa è dovuto al rapporto che intercorre « tra compratore e venditore, tra creditore e debitore »³³. L'insolvente viene stigmatizzato come colpevole e conseguentemente punito. La denuncia del rapporto tradito fa da matrice per

²⁹ Ivi, 23-24.

³⁰ Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa* (1960), Il Mulino, Bologna 1970, es. 237-242, 362-373.

³¹ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* (1887), tr. it. Mondadori, Milano 1983, III, 28.

³² Ivi, II, 4.

³³ Ivi, II, 8.

chiarire la relazione tra Dio e uomo, l'essere giusto e l'essere peccatore. Sovraccaricato della colpa il dolore diventa segno d'una maledizione che alla tortura fisica aggiunge anche il marchio dell'infamia morale. L'ipotesi della colpa è quanto ha escogitato l'uomo della tradizione occidentale, per estorcere un senso all'enigma del male. « Non la sofferenza in sé era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda "a che scopo soffrire?" restasse senza risposta... L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledizione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità — e l'ideale ascetico offrì ad essa un senso! (castigo d'una colpa). E' stato fino a oggi l'unico senso, un qualsiasi senso è meglio che nessun senso »³⁴.

Chiarita la sofferenza come espiazione d'una fittizia lesione morale si ricorre ad un salvatore religioso, risolvendo così una finzione (la colpa) con un'altra finzione (il redentore). Nietzsche riconosce alla religione soprattutto cristiana un'alta funzione consolatrice, però a prezzo d'un rammollimento della cultura europea, degenerata nel languore della compassione umiliante, che avvilisce quanto di nobile e grande esiste nella natura dell'uomo³⁵.

Nietzsche, prospettando un tipo di sofferenza che si pone al di là di ogni costruzione culturale e religiosa, sia essa ancorata ad una colpa o ad un redentore, si inserisce in pieno clima postmoderno candidandosi a profeta della nuova epoca del nichilismo³⁶.

Se al dolore è tolto il senso della colpa ed è innocente, la proposta d'un salvatore diventa inutile. La prima salvezza da perseguire è liberare l'uomo dal suo liberatore³⁷.

A noi eredi d'una lunga tradizione riesce difficile spostare il problema della sofferenza al di fuori dell'idea di colpa e redenzione, eppure risalendo alle origini antecedenti all'avvento del cristianesimo ci si incontra con un'esperienza diversa del dolore: più terrestre e serena. I greci sono un esempio di fanciulli che soffrono

³⁴ Ivi, III, 28.

³⁵ Id. *Al di là del bene e del male* (1886), tr. it. Mondadori, Milano 1981, nn. 61-62.

³⁶ Cfr. S. NATOLI, *Nietzsche e i greci: il problema del tragico*, in G. FERRETTI (a cura di), *La Ragione e il Male*, o.c. 186.

³⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* (1883), tr. it. Rizzoli, Milano 1985, cap. Dei preti e id., *Unschuld des Werdens*, Kröner, Stuttgart 1878, I, 360.

senza infrangere la fedeltà alla terra, di cui amano tutte le espressioni: vita, canto, danza, musica, lotte, fatiche e amarezze. Ma con il cristianesimo la realtà si è fatta contorta, sdoppiandosi in terrena e celeste. Nel mondo pagano il dolore non è così grave come in quello cristiano, dove allo scopo di far posto alla figura del salvatore si intrecciano garbugli, compilati dall'idea di peccato, castigo, morte e redenzione. Quanto più avvilita è la situazione umana, tanto più significativa appare la proposta del salvatore; per dare tanto più importanza all'uno si aggrava la situazione dell'altro. Il salvatore si innalza facendosi grande sulle sventure umane.

Sulla scia di Nietzsche, riconosciuto come maestro profetico, il postmoderno, lasciando alle spalle le reminiscenze cristiane, intende ridare al dolore quanto gli è dovuto: il suo carattere umano e terrestre. Si ripropone una redenzione non dal dolore, che in fondo è impossibile, ma dalla sua stessa interpretazione mitica tradizionale. Riscattato dalle sovrapposizioni non è più oggetto di rifiuti, non si bruciano più forze per rimuoverlo, ci si dispone anzi ad apprendere la lezione³⁸. Anch'esso ha un valore da proporre³⁹ una volta che ci si stacca dal risentimento, dai doppi sensi, dalle spinte torbide e dalle prospettive ultraterrene⁴⁰.

La polemica di Nietzsche contro tutte le contaminazioni culturali in forza dell'innocenza passa per intero nella sensibilità contemporanea, che interpreta tutto partendo dal presupposto che il Dio cristiano è morto⁴¹. Ora si vuole soffrire senza invettive e paure, come fanciulli innestati nel processo della natura che dispensa crudelmente vita e morte. Ora il dolore ritorna dopo le contorsioni dottrinali al suo posto nell'armonia del tutto, dopo il valore servile di chi impreca e si ribella ecco il dolore degli spiriti liberi temprati alla sua disciplina. « ...Non sapete che soltanto questa disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana?... e tutto quanto in profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza a essa toccò in dono, non lo ricevette forse in mezzo ai dolori e alla disciplina plasmatrice del grande dolore? Nell'uomo creatura e creatore sono congiunti »⁴².

³⁸ Cfr. id., *Al di là del bene e del male*, o.c. n. 225 e soprattutto n. 44.

³⁹ Ivi, n. 45.

⁴⁰ Ivi, n. 46.

⁴¹ Cfr. Ivi, fram. 34.

⁴² Ivi, n. 225.

Non la compassione né la redenzione che vengono dal di fuori dicono l'atteggiamento adeguato nella sventura, ma la creatività, che spunta nell'uomo solo se messo sotto torchio da situazioni avverse. La morte è qui per far spazio alla vita e il dolore per accendere l'estro creativo ed elevare i signori ad un' eletta solitudine⁴³. Non appiattisce se non la folla dei servili⁴⁴.

Dalla pars destruens che fa piazza pulita dei supporti della fede e dei sistemi metafisici si passa alla pars construens che cerca di colmare il vuoto lasciato dalla scomparsa dei precedenti disegni redentivi, facendo appello alla solidarietà o socializzazione e allo sviluppo dell'indagine tecnica. Come il dolore è solo terrestre così la sua salvezza è chiusa entro i confini del tempo.

Socializzazione del dolore

Nel postmoderno non è più il male con le relative questioni di senso, fine, causa e natura al centro dell'attenzione, ma la malattia con i suoi risvolti psicologici e sociologici, oppure il problema della fame, le difficoltà economiche di alcuni ceti sociali particolarmente svantaggiati con tutte le implicanze politiche, le violenze, le guerre e gli odi razziali. Il male è un problema borghese, in quanto tale non esiste più, resta come ricordo d'una astrazione che ha tradotto i disagi fisico-sociali in questioni filosofiche. La sensibilità attuale si rivolge direttamente agli oppressi che attendono la liberazione dalle loro catene. Dall'ambito accademico ci si sposta a quello esistenziale e sociale. Non ci si interroga più sulla natura della sofferenza, si preferisce fare attenzione alle istituzioni e alle misure funzionali necessarie per alleviare il destino di emarginazione di molti infelici.

Dal piano speculativo il problema della sofferenza emigra in quello operativo funzionale. Per rendersi conto del cambiamento di situazione basti il richiamo ad alcuni autori particolarmente impegnati sul fronte della sofferenza.

Marx ad es. ha calato le riflessioni di Hegel nell'interno della

⁴³ Ivi, n. 270.

⁴⁴ Cfr. la valutazione esaltante di Cristo uomo sovrano reso grande dal dolore, ivi, 269.

storia. Lo scontro della dialettica tra tesi e antitesi, diventa lotta di classe tra borghesi e proletari. La liberazione perseguita non tocca né preoccupazioni di tipo teologico né di tipo filosofico, è esclusivamente socio-politica.

Analoga osservazione vale per Freud che ha rivolto i suoi sforzi all'analisi dei meccanismi psichici allo scopo di intervenire clinicamente. Pur essendo molto incline alla speculazione filosofica si è tuttavia rivolto al male riducendolo a ciò che è esperibile e domabile.

Questa tendenza all'abolizione del male ricorrendo a ricette pratiche si fa sempre più accentuata nel nostro tempo, dove ad interpretarla non sono soltanto autori isolati ma movimenti di pensiero, ad es. il marxismo o la scuola di Francoforte⁴⁵.

Preso atto della nuova sensibilità si capisce come sia giustificabile parlare della liquidazione del male nella filosofia contemporanea⁴⁶. Diventano ora oggetto di attenzione soprattutto le strutture oppressive e le forme di potere dispotico. Riportato all'esperibile e all'immediato il male diventa anche qualcosa di correggibile. Ciò che va oltre, come l'intensità del dramma interiore, la disperazione, l'amarezza d'un tradimento, tutto questo è materiale privato di sapore romantico, di cui non si può dire niente, al massimo potrà prestarsi ad analisi di carattere psicologico.

La soglia da valicare perché il male acquisti un contenuto concreto è l'ambito sociologico, dove ci è dato di urtare contro le cause di molti disagi provocati da egemonie economiche di privilegio, culturali, politiche con tutto l'apparato ideologico che le accompagna. Accanto all'affermazione del dispotismo dei pochi s'apre la sofferenza dei molti: le masse lasciate languire nell'ignoranza, manipolate, indotte a rassegnarsi ad una condizione umana avvilita. Alla storia di vessazioni cui sono costretti molti strati di popola-

⁴⁵ Si pensi ad es. anche al campo teologico, un ambito cui la struttura metafisica è particolarmente congeniale. Mi limito a citare D. SÖLLE, *La sofferenza*, tr. it., Queriniana, Brescia 1976 come esempio significativo d'una mentalità che porta il tema affrontato in campo sociale e politico. Dio diventa soggetto liberante. Delle questioni metafisiche resta piuttosto poco. Su analoga direzione si muove tutta la riflessione teologica dell'America Latina: Gutierrez, Sobrino, Boff e altri.

⁴⁶ Cfr. ad es. J.L. SCHLEGEL, *Effacement du mal dans la philosophie contemporaine?* in «Le Supplement», n. 172 (1990) 15-34.

zione non è possibile rispondere se non con iniziative di tipo sociale e pratico con la rimozione degli ostacoli e lo smascheramento delle ideologie⁴⁷, il superamento delle posizioni dogmatiche che consacrano privilegi e perennizzano rapporti di dipendenza⁴⁸. In fondo la sofferenza non costituisce più un problema di semplice riflessione, diventa un problema operativo che impegna in campo politico, sociale e tecnico.

A risolvere l'infelicità che da sempre affligge gli uomini la tradizione non ha saputo inventare altro rimedio se non il conforto della teodicea, la cui incisività però in campo pratico è piuttosto modesta.

Di questo ci si accorge non appena si assuma come termine di confronto o criterio di giudizio l'idea di « solidarietà con la sofferenza, la comunione con gli uomini abbandonati nell'universo contro la teologia, la metafisica, come pure contro la filosofia positiva di qualsiasi tipo, incapace di formulare un giudizio di condanna e proprio per questo anche inadatta a pronunciare una parola contro la durezza »⁴⁹.

Agli effetti degli emendamenti pratici la teodicea nel migliore dei casi è inservibile, diventa però addirittura negativa là dove porta ad una riconciliazione con ciò che è dato e ad uno spegnimento delle forze da ingaggiare contro le ingiustizie della società.

Eppure Horkheimer nella sua proposta di lotta alle sofferenze della società non riesce a trovare un punto solido da cui muovere per migliorare le situazioni presenti senza far ricorso ad un elemento teologico e precisamente al concetto dell'Altro, che in fondo riabilita l'idea di Dio e acuisce la nostalgia d'un ordine migliore. L'Altro (ossia il diverso da ciò che è) esprime l'insoddisfazione di fronte alle calamità dovute all'incuria e malvagità umana.

Confrontandosi con esso si capiscono i limiti della storia ma soprattutto si attinge la spinta a mettere in atto gesti che costruiscono un ordine diverso dall'attuale. Non si può non appellarsi ad

⁴⁷ Cfr. M. HORKHEIMER, *La società di transizione*, tr. it. Einaudi, Torino 1979, 94-101, specie 69-81.

⁴⁸ Cfr. id. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale* (1947), tr. it. Einaudi, Torino 1969, 55-82.

⁴⁹ M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, 259; di cui esiste una parziale tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969.

un Altro trascendente per il semplice fatto che anche una ipotetica società che fosse in grado di somministrare felicità, non offrirebbe alcun equivalente ai bisogni di coloro che nell'attuale società vanno alla deriva⁵⁰.

All'ineliminabilità del dolore Horkheimer lascia un'esile via di speranza attinta dall'ambito teologico, appunto dal totalmente Altro. A scanso di equivoci che potrebbero mettere sullo stesso piano il pensiero dell'Altro e quello della teodicea tradizionale Horkheimer rivendica il significato pratico della sua ipotesi che non si lascia soffocare in posizioni dogmatiche e tanto meno in astrazioni, puntando direttamente verso decisioni operative⁵¹.

A differenza del pensiero tradizionale la teoria critica della società di Horkheimer, Adorno e scuola non si accontenta di chiarire le condizioni di miseria vigenti ma intende anche trasformarle. Dio si fa forza rivoluzionaria, diventa l'Altro, il diverso dal momento attuale; l'identità del soggetto e la sua felicità non sono rimandate al futuro⁵². D'altra parte un Dio che fosse solo al di là dello spazio e del tempo ridotto a sola idea, degenererebbe in un essere irreali, anzi non sarebbe neppure Dio ma un idolo⁵³.

La Scuola di Francoforte mette fine alle discussioni astratte, di qualunque matrice esse siano, metafisica o positivista, ambedue passive nel rapporto con la realtà.

« Che altro potrebbe rappresentare un procedimento teorico che alla fine non coincide con la determinazione dei fatti a partire da sistemi concettuali possibilmente semplici e differenziati, se non un gioco intellettuale senza orientamento, che per metà è poesia concettuale e per metà espressione impotente di stati d'animo? »⁵⁴.

⁵⁰ Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, II, tr. it. Einaudi, Torino 1974, 194. Anche in questa utopistica società il dolore sofferto non sarebbe riequilibrato e supposto pure che tutte le necessità materiali fossero appagate resta sempre il dato di fatto che l'uomo deve morire. Cfr. id. *Nostalgia del Totalmente Altro*, tr. it. Queriniana, Brescia 1972, 103.

⁵¹ Cfr. C.F. GEYER, *Leid und Böses*, o.c. 177-180, dove si critica la posizione di Horkheimer come inadeguata per redimere l'uomo.

⁵² Cfr. *Teoria critica*, II, o.c. 151.

⁵³ Cfr. O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, 64.

⁵⁴ M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, o.c., II, 154 s. Cfr. anche 156 dove la concezione metafisica è definita soprastorica, astratta e chiusa all'accadere.

Lo stesso rimprovero è rivolto al positivismo, che « guarda al mondo come ad un mondo di fatti e cose, e non vede alcun rapporto fra le trasformazioni del mondo in fatti e cose e il progresso sociale »⁵⁵.

Il processo di socializzazione del dolore rivendica concretezza, ma nel contempo non risparmia pungenti attacchi alla intimizzazione della sofferenza. Socializzazione e privatizzazione sono ambigualmente conniventi nel tempo postmoderno. L'ambiguità nell'esperienza della sofferenza è correlativa ad altre concezioni, altrettanto contraddittorie, ad es. la concezione della società democratica con i suoi processi di acculturazione, accusata dagli uni di essere fonte di sofferenze, esaltata da altri come strumento di eliminazione delle medesime⁵⁶.

Attualmente il linguaggio sulla sofferenza si fa ambiguo, si scosta dal tradizionale che dalla poesia al romanzo, dalla novella alla tragedia dà al dolore sempre un nome di persona, riconoscendolo quasi esclusivamente in un io o in un tu⁵⁷.

Tecnicizzazione del dolore

Contro l'analisi teorica e metafisica del dolore interviene anche la mentalità tecnica, egemone nel postmoderno tanto da portare delle alterazioni nell'esperienza tradizionale del male. Alterazione però non significa radicale cambiamento ma inserimento di particolari inediti in un insieme di elementi consolidati dalla tradizione⁵⁸.

⁵⁵ Id., *Eclisse della ragione*, o.c. 74.

⁵⁶ Cfr. al riguardo R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it., Laterza, Bari 1989, 78-82. Qui l'io è considerato come un sottoprodotto del noi collettivo, perciò non è più da considerarsi come il vero soggetto, nonostante Rorty nel contempo preme per l'affermazione d'un processo di privatizzazione dell'autonomia.

⁵⁷ Cfr. l'osservazione di H. BERGSON, *Il riso*, tr. it. Rizzoli, Bologna 1961, 125-135. L'autore nota giustamente che la tragedia è personale mentre la commedia è sempre tipologica, l'una ha sempre un nome, es. Giulietta e Romeo, Amleto, Otello ecc., l'altra un tipo: es. l'avaro, il malato immaginario, il miles gloriosus ecc.

⁵⁸ Cfr. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, o.c. 268 ss. e J.J.F. BUYTENDIJK, *Il dolore*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1957, 19-32.

La tecnica presenta come suo carattere specifico l'idea di dominio, che si impone quale orizzonte onnicomprensivo di tutta la realtà⁵⁹.

Non c'è niente che si sottragga a questo contesto universale neppure il dolore, per quanto intimo e personale esso sia. Dominio tecnico non riguarda soltanto la diretta manipolazione delle cose e degli eventi, che non sempre sono docili alle direttive dell'uomo illuminato, tocca soprattutto il controllo sul soggetto dell'esperienza. Ciò comporta la messa in atto di certi meccanismi particolarmente scaltri. Anzitutto si decide la soglia del dolore ossia là dove esso può comparire e là dove non può, dove va riconosciuto e dove occultato. Il dominio fissa al dolore i suoi confini: il suo spazio di azione e le sue forme di manifestazione psicologiche, sociologiche e cliniche.

Prendendo sotto la propria guida tanto il soggetto sofferente quanto l'oggetto ossia la sofferenza obiettiva, la tecnica tende ad una supremazia incontrastata, è onnicomprensiva e nel contempo anche onnipotente.

L'esperienza però insegna che le sconfitte della tecnica sul fronte del dolore sono tutt'altro che irrilevanti. Il contrasto tra la convinzione dell'onnipotenza tecnica da una parte e la constatazione dei suoi ripetuti insuccessi dall'altra, è molto stridente, eppure elegantemente risolto. A neutralizzare lo smacco è sempre l'idea di dominio che se perdente in ambito oggettivo è pronta a rifarsi in quello soggettivo. Istilla infatti nell'individuo la convinzione che tutto è amministrabile, se però qualcosa non riesce secondo il previsto, non può trattarsi che d'un errore d'incompetenza, sicché la facciata dell'onnipotenza della tecnica non perde il suo prestigio. La responsabilità d'un fallimento è addossata a ragioni estranee all'apparato scientifico.

Importante è che la fiducia nella potenza tecnica non sia compromessa e gli accorgimenti adottati dalla cultura raggiungano agevolmente il loro scopo.

Gli insuccessi sono giustificati tirando in campo errori contingenti. In realtà il dominio oggettivo della tecnica è una maschera

⁵⁹ Cfr. al riguardo M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in id., *Saggi e discorsi*, tr. it. Mursia, Milano 1976, 6-27 e H.G. GADAMER, *Kleine Schriften*, IV, Mohr, Tübingen 1977, 173-195.

con la duplice funzione: coprire ciò che non risponde alle attese ed esaltare non senza enfasi ciò che arriva felicemente in porto. Vittorie e disfatte non sono equamente notificate, restano sotto un controllo dispotico che non consente all'uomo contemporaneo l'accettazione realistica della storia; questa, nonostante i trionfi, è sempre minata da fragilità. Il limite contro cui essa urta non è dovuto a qualcosa di contingente e marginale e perciò superabile, ma alla natura stessa dell'uomo relativo e mortale.

A sostegno dell'occultamento cui fa seguito la neutralizzazione della paura e un aumento di fiducia nell'artificio intervengono altre strategie, ad es. la delega del proprio disturbo ad un apparato al quale ci si consegna sotto compenso in denaro, oppure la fuga dal male cui è correlata « l'ottimizzazione » della vita e tutta una serie di sgravi che svuotano il male dalla sua nocività⁶⁰.

Tuttavia, a dispetto delle finzioni messe in atto dalla cultura, il male fa irruenza e le barriere fittizie cadono. Esso può concedere soste ma al suo appuntamento non si sfugge. Con la comparsa ineluttabile del male che soppianta tutte le maschere riappare anche l'ansia e la paura e conseguentemente i correlativi mezzi per superarle. Allo scopo tanto la psicologia quanto la psicanalisi conoscono meccanismi a servizio del dominio tecnico sul soggetto immunizzato da ogni reazione contraria.

Quando il soggetto acquista un'identità imposta dalla cultura e perfino l'esperienza del dolore è predeterminata, si crea uno stacco tra vita e sofferenza. A questa non si accede più in un rapporto diretto, ma guidato e mediato da sempre più complicate interferenze. Si parla ad es. d'un dolore spettacolarizzato che permette allo spettatore di venirne a conoscenza senza parteciparvi se non in minima parte attraverso la curiosità e il trattenimento⁶¹.

Il dolore comunicato in termini di spettacolo è un altro espediente della tecnica per coprirne la reale entità. I protagonisti sono lasciati soli con il loro dramma e il pubblico è ingaggiato esclusivamente nella funzione dello spettatore sereno e curioso come il pubblico che assisteva alla lotta dei gladiatori negli anfiteatri romani.

⁶⁰ Cfr. O. MARQUARD, *Entlastungen*, in id., *Apologie des Zufälligen*, o.c. 13-29.

⁶¹ Cfr. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, o.c. 271 s e E. KÜBLER-ROSS, *Sofferenza commercializzata contro sofferenza nascosta*, in « Concilium » 12 (1976) 49-62 e sull'espropriazione del dolore I. ILLICH, *Nemesi medica*, tr. it., Mondadori, Milano 1977.

Guarda dall'alto e se ne sta lontano. L'unico filo tenue che lo lega a chi si dibatte sotto l'infierire del destino è la curiosità. Il dolore spettacolarizzato è una forma di annuncio che impedisce l'incontro con il sofferente. Chi poi si trova colpito in prima persona si lascia docilmente guidare dal meccanismo di nascondere a sé e agli altri la sofferenza per paura di cadere in un isolamento crudele.

La tecnica nasconde il più possibile la sofferenza. Ma non è solo la tecnica che opera in questo senso, la stessa filosofia si chiude in un silenzio ingiustificato evitando di affrontare un tema tanto ostico quanto quello del male.

* * *

Dopo aver esposto alcuni caratteri dell'esperienza attuale del dolore, è giusto tentarne una valutazione.

La prima impressione è di spaesamento, dovuto alle contraddizioni inerenti al postmoderno che oscilla tra l'esaltazione della durezza (Nietzsche) e la pietas, tra il ricupero del privato e l'attenzione al sociale, tra l'ottimismo tecnico e l'utopia apocalittica, ma ancora più disorientante è il rifiuto della tradizione che lascia dietro di sé il vuoto. Anche la risposta della fede al dolore, l'unica possibile, è passionalmente ripudiata. Il sofferente finisce come Giobbe nella desolazione « del letamaio », con la differenza non irrilevante che quest'ultimo ha un interlocutore al quale appellarsi, quello invece non conosce nessun appello, intorno a lui è solo squallore e sopra di lui s'estende un cielo muto.

La disperazione del postmoderno però è sui generis, è post-cristiana e perciò più patologica e maligna. Non si possono infatti ignorare gli antecedenti culturali del cristianesimo, il quale proclamando il progetto di salvezza ha acuitizzato la situazione di sconforto del mondo, l'inermità del tutto, il franare delle cose verso l'ineluttabilità della morte. La visione della terra, quale « valle di lacrime », era sufficientemente controbilanciata dalla prospettiva confortante della salvezza eterna. Non appena però la fede è venuta meno, è rimasta l'eredità culturale d'un pessimismo più tetro di quello pagano, ci si trova di fronte al quadro della rovina senza salvezza, della vita di alienazione e peccato senza redenzione. Filoni di cinismo e cupo pessimismo (si pensi a Montaigne e Pascal) si giustificano tenendo presente l'eredità della cultura cristiana⁶².

⁶² Cfr. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, o.c. 257 ss.

Tra le tante note negative non si può ignorare il tentativo di recuperare aspetti rasserenanti della storia e della vita, non sono però convincenti. Si limitano a rango accademico ed elitario. Forse l'annuncio più suavisivo è l'invito all'umiltà, che, in fondo, mutatis mutandis, è un residuo cristiano. Il dolore ci rende modesti, sfronda la boria delle certezze e apre alla pietas. Colpisce il desiderio di adeguamento ad una realtà incerta e povera. L'attenzione al quotidiano dischiude la visione delle piccole cose di cui è intessuta la vita. Anche il frammento, l'istante, gli affanni d'un'ora triste, le esperienze di sfiducia o dubbio ci appartengono e rivendicano un posto.

Eppure anche qui dove compare il segno della saggezza e della modestia si fa avanti un grave limite. Si dà risalto alla parte a scapito del tutto. La cronaca soppianta la storia e il privato gode più prestigio degli organismi collettivi. Si insiste sul congedo dalle certezze e dai principi. L'uomo deve imparare ad accontentarsi della contingenza, mortificando i sogni cullati dai grandi sistemi⁶³.

Immettere il sofferente nella precarietà, per essere fedeli alla finitezza, significa riportare il dolore alla misura d'uomo, ridare ad esso il senso del terrestre salvaguardandolo dalla doppiezza platonica che prevede la rovina del presente come paga per la salvezza del futuro.

Il postmoderno si accontenta solo dell'immediato e ripudia come illusoria ogni promessa o speranza.

Il sì al casuale è fatto passare come gesto di maturità e coraggio, è l'amen dell'oltre-uomo di Nietzsche ossia dell'individuo purificato dal veleno del risentimento e ritornato alle emozioni pulite del fanciullo innocente. L'uomo sa finalmente di essere finito e mortale e si accetta conseguentemente con quanto la morte comporta. Le visioni metafisiche e religiose sono accusate di infedeltà alla condizione umana e alla correlativa contingenza, difetta loro la prova del coraggio incitando alla fuga nell'al di là da cui si mendicano vane consolazioni.

Nel postmoderno l'uomo è arrivato alla chiara coscienza che la facoltà fabulatrice come compensazione del dolore ha esaurito la sua funzione. L'assolutizzazione dell'uomo e del suo tempo, la su-

⁶³ Cfr. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1987, 18.

blimazione del suo dolore sono mistificazioni che consentono di consumare in maniera indolore la propria infedeltà alla terra⁶⁴.

Contro il tentativo del postmoderno e la correlativa « tragedia dell'umanesimo ateo » (*De Lubac*), fallimentare su tutti i fronti, vale ancora la risposta cristiana che invita, dischiudendo l'immagine del crocifisso, a vivere la propria sofferenza associandovi l'amore. Non è tanto il fatto di amare il dolore in sé⁶⁵, come si ama un essere per il suo valore, quanto piuttosto di amarlo per non soccombere come vittime.

Il cristianesimo ha forgiato spiriti eccelsi e anime delicate traendole dallo stesso popolo dei diseredati. Molti di questi senza il messaggio evangelico non sarebbero mai stati capaci di trovare « la misura del loro dolore, sarebbero periti per la loro sofferenza o non sarebbero stati neppure all'altezza di riconoscerla »⁶⁶.

Nel postmoderno si tenta un'esperienza del dolore che muove dal presupposto della morte del Dio cristiano. Ci si domanda: cosa significa soffrire senza Dio e senza Cristo?

Nella risposta si annuncia il recupero dell'autenticità del terrestre, emancipato da illusorie speranze ultraterrene. Ora si soffre senza aspettare redentori. Si accetta solo quel poco che l'orizzonte del tempo può promettere e somministrare.

I risultati del postmoderno portano a compimento alcuni ideali dell'illuminismo. Nel caso del dolore si auspica l'epurazione da ogni intralcio mitico. Sembra quasi di trovarsi nell'alternativa: ragione o mito? Ma è proprio vero che la forma più adeguata per vivere il dolore è il rigore critico della ragione?

Ricoeur è di parere contrario. L'enigma della sofferenza predilige una veste ad essa confacente: il mito. Il dolore non si lascia comprimere in concetti, ha bisogno di simboli, immagini, sentimenti e atmosfere. E' una realtà che si fa incontro e chiede di essere interpretata per essere poi anche comunicata. Proprio per la sua inerza

⁶⁴ Cfr. *ivi*, 117-135.

⁶⁵ Cfr. al riguardo le acute osservazioni di M. SCHELER, *Vom Sinn des Leidens*, in *id.*, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bd. VI, Franke, Bern/München 1963, 36-72, di cui esiste anche una tr. it. presso ElleDiCi 1983 e *id.*, *Zum Phänomen des Tragischen*, in *id.*, *Vom Umsturz der Werte*, Bd. III, *ivi*, 151-169.

⁶⁶ S. NATOLI, *L'esperienza del dolore*, o.c. 260; cfr. anche il n. 9 (1979) di *Concilium* dal titolo *Sofferenza e fede cristiana*.

all'umano è meglio espressa dagli intrecci del mito, in quanto tale rivendica un posto tra le scienze umane (poesia, romanzo, tragedia, epica, filosofia) ⁶⁷.

L'opzione postmoderna prolungando il modello culturale illuministico si spinge ulteriormente in avanti cercando di fare della sofferenza una questione scientifica, sociologica e tecnica. Ha il merito di indicare molte ricette di immediata applicazione, manca solo l'attenzione alla cosa più importante: all'uomo in quanto uomo. Se in primo piano nell'esperienza del dolore si vuole incontrare l'uomo nella sua globalità e non come un fascio di funzioni, l'interpretazione postmoderna, anche se contrabbandata con la maschera dell'autenticità, suscita molte riserve. Il suo slogan dice: non più salvare l'uomo dalla sua finitezza, ma salvare la finitezza dell'uomo a dispetto di visioni sotereologiche trascendenti. Più che d'un dolore originario e autentico si tratta d'un dolore inumano e spietato. L'appello al transitorio, entro cui si tenta di imprigionare l'uomo, è un tradimento perpetrato contro la sete insaziabile di salvezza del cuore umano ⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, o.c. e L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973.

⁶⁸ A. WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, specie 48 e 53. Per una panoramica generale cfr. W. OEMÜLLER, *Male*, in *Concetti fondamentali di filosofia*, tr. it., Queriniana, Brescia 1982, 1198-1212 e id., *Per una interpretazione delle odierne esperienze del dolore e del male*, in *Concilium* 11 (1975) 127-145. Particolare attenzione merita lo scritto di H. NEHER, *L'esilio della parola*, tr. it., Marietti, Casale Monferrato 1983, per l'aspetto biblico e culturale; sulla stessa linea il saggio di A. BODRATO, *Nel racconto la verità di Auschwitz*, in «*Humanitas*» 44 (1989) 51-53.