

Marco Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (ETS, 2021)

Ilaria Ferrara

La morte dell'altro uomo mi chiama in causa e mi mette in questione, come se io diventassi, per la mia eventuale indifferenza, il complice di questa morte, invisibile all'altro che vi si espone; e come se, ancora prima di esserle io stesso destinato, avessi da rispondere di questa morte dell'altro: come se dovessi non lasciarlo solo nella sua solitudine mortale.

(E. Lévinas – A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*)

*Son lo spirito che nega
Sempre tutto: l'astro, il fior...
Il mio ghigno e la mia bega
Turban gli ozi al Crëator.
(Arrigo Boito, *Mefistofele*)*

Il tradizionale tema del male all'interno della riflessione filosofica contemporanea se, di fatto, non sembra più sollecitare l'attenzione di chi si concentra su ricerche di impianto analitico ed empirico, può assumere una sfida rilevante per chi intenda ancora oggi attualizzare tale paradigma concettuale, sia alla luce dagli interrogativi sollevati dagli eventi storici più o meno recenti, sia a partire dalle prospettive teoriche dischiuse dall'etica contemporanea, tesa tra neuroscienze e ambiti applicativi. Se si guarda ai nuovi trend di ricerca legati a grossi filoni di studi internazionali, la storia delle idee sembra oramai relegata a un settore specialistico molto ristretto, mentre appaiono estremamente diffusi lavori trasversali e interdisciplinari atti a ricomprendere scienze dure o computazionali e scienze dello spirito, come ad esempio l'epistemologia, la semantica, la bioetica e la neuroetica. In questo contesto, quindi, un approfondimento sul male – tema antico quanto il mondo ma, forse, più nuovo di quanto si possa pensare di primo acchito – può e deve essere preso nella giusta considerazione, facendo tesoro soprattutto del potenziale teorico che certe riflessioni possono avere

* I.I.S.F. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli

all'interno del dibattito contemporaneo su questioni di immediato interesse filosofico. Se, infatti, in relazione alle grandi tragedie del secolo scorso il male è stato letto nella sua intrinseca *banalità*, e cioè come un fenomeno di per sé ovvio e prevedibile nelle sue manifestazioni umane, l'attenzione data al tema nella filosofia classica tedesca fornisce un approccio ben più radicale e fondazionale agli interrogativi più incombenti della nostra epoca. A partire dall'idea che vi sia un unico pensiero dialettico in grado di tenere insieme sistema, ragione e libertà, il male si spiega come un'energia dirompente all'interno dell'edificio sistematico edificato da tale attività razionale, caratterizzandosi come una forza negatrice e distruttrice, differente dalla definizione tradizionale e medievale di matrice agostiniana che si limitava a leggere il male, in senso morale e cosmico, come privazione del bene o semplice defezione della volontà umana di fronte all'essere. Il male, quindi, al di là di ogni processo di secolarizzazione e di una interpretazione esclusivamente antropologica, si configura nel contesto tedesco tra la fine del Settecento e i primi dell'Ottocento come un elemento assolutamente dinamico e attivo, nel senso di un principio in grado di scompaginare la catena naturale degli eventi e di disgregare la relazione armonica tra l'agire umano, Dio e gli oggetti connessi all'interno del sistema. In un senso propriamente umano, e andando molto al di là di una interpretazione esclusivamente teologica del problema, il male si definisce quindi come quell'attività rivolta *contro* la natura e *contro* l'*umanità*, e cioè come quel negativo che prende forma e si realizza proprio nella sua relazione *negante* con ciò che è definito positivamente. L'elaborazione del tema del male nella filosofia classica tedesca si muove, inoltre, all'interno di una riflessione su quelle stesse strutture gnoseologiche che reggono l'uso retto e coerente della ragione teoretica e pratica, le quali vengono utilizzate anche per spiegare – e giustificare – il dramma della presenza di un principio assolutamente negativo nelle azioni e nel creato. Nel caso in cui venga scelto il male in un'azione resta comunque l'idea di un sovvertimento consapevole e attivo di quei principi sempre operanti nell'uomo, lasciando emergere così il rischio dell'esposizione costante della ragione, e di ogni attività che si voglia totalmente cosciente e razionale, al fallimento e allo scacco. In questo senso, quindi, uno studio sul tema del male inteso anche come “negativo”, e cioè come un errore logico-categoriale o come una deviazione morale, potrebbe dialogare in modo convincente anche all'interno dell'attuale dibattito critico sulla ragione pratica, intesa a partire dalla dimensione emotiva e corporea sottesa a ogni processo di deliberazione e, in generale, in riferimento al problema dell'*agency* e del libero arbitrio. Il male, connesso alla libertà, sembra essere quindi un'ovvietà ma anche un grande enigma per

una ragione oggi riconsiderata, a partire da più prospettive di ricerca, nelle sue fondamenta e nel suo stesso statuto.

Poste queste premesse, cosa ha da dirci un approfondimento sul male e, soprattutto, una ricostruzione ermeneutica della tematica all'interno della filosofia classica tedesca? Lo sforzo del filosofo che si concentra su una tema tanto difficile, quanto già sufficientemente problematizzato, può ancora oggi offrire spunti di riflessione in un contesto di riferimento in cui il male resta un *fatto* – anzi, il più brutto dei fatti –, anche alla luce della morte di Dio e della fine di ogni teodicea? In questo senso, il filo conduttore seguito da Marco Ivaldo nella sua interpretazione proviene direttamente dalla riflessione di Luigi Pareyson, filosofo con il quale l'autore si è confrontato fin dagli inizi della sua attività speculativa e che appare un interlocutore imprescindibile anche all'interno dell'ultimo testo edito ETS, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (2021). Seguendo la prospettiva di Pareyson (ma anche di Alberto Caracciolo e Reinhard Lauth), Ivaldo recupera un paradigma ermeneutico che fa da sfondo e cornice al suo testo: la filosofia deve porsi all'ascolto dell'esperienza religiosa del male, al fine di far emergere e rendere universali quegli elementi di interesse esistenziale presenti nella religione, intesi come principi di interpretazione dei grandi temi e problemi con cui si confronta oggi il pensiero. In questo modo, dunque, il male morale o fisico, la colpa, la sofferenza creaturale, non sono altro che elementi da enucleare e interrogare per poter riflettere su questioni morali attualissime, riguardanti ad esempio i temi della libertà, del fine vita, della vulnerabilità e della fragilità umana. In un certo senso, quindi, il compito attuale di uno studio storico-filosofico sul male è quello di rivolgersi *soprattutto* ai nuovi orizzonti etici relativi all'umano e alla sua relazione col mondo, attraverso una prospettiva ermeneutica di dialogo tra la tradizione metafisica e le urgenze della contemporaneità.

Al di là delle questioni aperte, e che fanno da sfondo al testo e alle sue domande intrinseche, l'obiettivo centrale dell'ultimo lavoro di Marco Ivaldo è quello di rispondere a una suggestione offerta proprio da Pareyson, relativamente a quella tematizzazione della realtà e del problema del male a partire da un'attenzione filologica specifica sui testi dei maggiori esponenti della filosofia classica tedesca. Da una parte, infatti, Ivaldo concentra il suo lavoro teorico esclusivamente sulle riflessioni di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel; dall'altra parte, l'autore precisa l'esclusione dalla sua trattazione di molti testi e personalità che pure hanno avuto una qualche voce di interesse nel dibattito sul male e la teodicea. Inoltre, e ciò forse è bene sottolinearlo per apprezzare le scelte compiute nell'ambito della letteratura di settore, Ivaldo alterna l'utilizzo di una bibliografia secondaria princi-

palmente in lingua tedesca al confronto, che sembra più un dialogo che attraversa l'intero testo, con Paul Ricoeur. Ed è proprio l'interrogazione aperta con il pensatore francese che sembra offrire a Ivaldo, al di là della sua puntuale argomentazione, una risposta al perché, ancora oggi, sia in un qualche modo stimolante parlare del male e di come questa sia ancora una questione storiografica rilevante, alla luce del fatto che la teodicea, soprattutto dopo Kant, abbia bisogno di una urgente *risemantizzazione*. La risposta di Ivaldo, in questo senso di tipo affermativo, si articola lungo i quattro densi capitoli che costituiscono il testo, il quale se si presenta assolutamente centrato e compatto da un punto di vista contenutistico, appare a tratti arduo per chi non abbia frequentato più o meno lungamente una certa letteratura specialistica. L'elaborazione del lavoro appare comunque assolutamente solida, sobria e lucidissima, oltre ad essere assolutamente originale nell'ambito degli studi italiani, in quanto il tema del male nella filosofia classica tedesca non aveva ricevuto finora una sistemazione unitariamente organizzata. Al di là del rigore argomentativo e della consueta e stimolante attenzione filologica ai testi, il lavoro di Ivaldo sembra emergere soprattutto da una tensione spirituale e personale, da un'interrogazione legata prima all'uomo che sente e pensa e poi al filosofo che riflette, isola problemi e cerca di fornire delle risposte di senso.

Il testo si apre con la riflessione kantiana sul tema del male. La novità della riflessione di Ivaldo è quella di leggere, prima ancora del *Saggio sul male radicale* dedicato propriamente al tema in questione, altri testi del filosofo, in particolare le *Lezioni di teologia razionale* e *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*, nei quali il concetto di male emerge alla luce di una prospettiva differente. Nel contesto delle *Lezioni di teologia razionale*, infatti, Kant elabora una risposta alle questioni di teodicea costruite su un preciso concetto di Dio e dei suoi attributi morali, cioè la santità, la bontà e la giustizia. Seguendo le linee del testo, la struttura argomentativa kantiana prima si costruisce sulle obiezioni degli attributi divini che sorgono dalla realtà del male nella creazione, dopodiché viene elaborata una risposta sulla natura del male morale e fisico (a livello teologico) e, infine, sulla moralità e la felicità (in un secondo spiccatamente antropologico). Poiché l'uomo è libero e perfetto per quanto concerne la sua natura e la sua disposizione, ma risulta ancora rozzo in relazione a un completo sviluppo di questa sua tendenza, il male è considerato come l'incompiuto sviluppo del *germe* verso il bene. In questo testo, dunque, appare chiaro quanto per Kant il male sia soprattutto una *limitazione* e una negazione del bene. Ivaldo nel suo testo cita direttamente Kant (p. 15), "Mentre comincia a usare la ragione, l'uomo si abbandona alla stoltezza", passo in cui il filosofo

di Königsberg connette il tema dell'errore logico a quello della deviazione morale e allude, probabilmente, alla fuoriuscita dell'uomo da uno stato di minorità e all'abbandono della dimensione esclusivamente privata dell'uso della ragione, in vista di un'apertura a una sfera che si dica propriamente *pubblica*. Dio, dunque, non vuole il male morale, ma il male viene concepito come la conseguenza secondaria del fatto che l'uomo, in perenne lotta con la sua componente pulsionale, si trova all'interno di una dialettica in cui è sempre portato ad assecondare gli istinti e a decadere a un livello di decisionalità animale (*arbitrium brutum*), perdendo così la sua vera natura e libertà.

Lo scritto *Sull'insuccesso*, invece, spiega il male in un modo differente, attraverso una disputa di tesi opposte pro e contro la teodicea, secondo uno schema argomentativo caro a Kant dai primi sviluppi del suo pensiero fino alle sezioni *Dialettiche* dei suoi maggiori scritti critici. Senza addentrarci nelle difficili argomentazioni kantiane, le quali sono riportate da Ivaldo in modo assai puntuale, il male viene spiegato come ciò che è contrario allo scopo (ma anche come ciò che è *inopportuno*), cioè il *contro-finale* [*zweckwidrig*], un concetto che si oppone al fine della suprema saggezza divina, la quale è saggezza morale e artistica e unità vivente di entrambe. Il male concepito come contro-finalità si articola in tre dimensioni differenti e, cioè, come l'assolutamente controfinale, il male morale (*das Böse*), come ciò che è relativamente controfinale, il contrario al fine in senso fisico (*Übel*), e, infine, il contro-finale si dà come *sproporzione* dell'attribuzione di pene a delitti. Questi tre aspetti del male mettono in crisi il concetto di Dio, in quanto il male morale pone in discussione la santità di Dio, il male fisico contrasta logicamente la bontà di Dio e, infine, lo scandalo della sproporzione tra impunità dei malvagi e loro delitti apre l'obiezione contro la giustizia di Dio. Questa difficile soluzione delle controversie teologiche dinnanzi al "tribunale della filosofia", date dal fatto che è difficile sia difendere la *causa Dei* dalle accuse della ragione sia provare il contrario, lascia emergere una situazione epistemica irrisolvibile, la quale viene superata attraverso l'adozione di una diversa teodicea che Kant definisce autentica (*authentisch*), distinguendola da quella dottrinale (*doctrinal*). Questa teodicea della ragione pratica non è opera della ragione raziocinante e speculativa, ma della ragione pratica sovrana, che è assolutamente imperativa. La *nuova* teodicea, che si fonda sull'imperativo incondizionato, sostiene il senso della creazione nella lucida consapevolezza dell'esistenza della contro-finalità nel mondo.

Il progetto portato avanti nei due scritti è supportato dalla volontà kantiana di giustificare la *causa Dei*, un obiettivo che fallisce sul piano specu-

lativo ma che ha una sua soluzione sul piano di una fondazione della fede pratica. Tuttavia, lo studio dell'essenza realmente radicale del male, non inteso come contro-finalità o come limitazione, è affrontato solo nel saggio del 1792 *Sul male radicale*. La novità del testo, stando a Marco Ivaldo, consisterebbe nel fatto che Kant qui riesce ad offrire una spiegazione del male da un punto di vista genealogico, a partire da una prospettiva antropologica e fenomenologica: il male, dunque, visto e considerato nella sua relazione alla libertà umana è inteso come elemento che si fenomenizza nella coscienza attraverso una consapevole e soggettiva deviazione dalla regola. La radicalità del male consiste per Kant nella sua attiva negazione, costituendosi come l'atto del negare la regola e il movente morale da parte della libertà. La ragione [*Grund*] del male non può ritrovarsi dunque in nessun oggetto determinante il libero arbitrio secondo l'inclinazione sensibile, né in una tendenza naturale, ma esclusivamente nella regola che il libero arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà, cioè in una massima. Il male radicale è un atto della libertà che elegge come principio una regola di condotta opposta alla massima che, invece, assume come proprio principio determinante la legge morale: l'uomo è cattivo se e solo se un motivo dettato dall'egoismo assurge liberamente a massima della volontà, traducendolo in motivo dell'agire e massima di determinazione del libero arbitrio. In questo senso, il male morale è un respingere il movente morale da parte della libertà e, al contempo, è una negazione attiva della legge, trattandosi di un atto per noi impenetrabile e che riguarda l'autodeterminazione della libertà. L'origine dell'azione malvagia, quindi, deve essere ricercata in un atto della libertà e, a tal proposito, Kant ritiene vi sia una tendenza naturale al male che riguarda la natura dell'uomo come capacità originaria di elezione delle massime. In questo senso, quindi, la tendenza naturale al male e alla colpevolezza, ciò che nelle *Lezioni di Etica* Kant definisce anche *fragilitas*, e che discende dalla libertà umana, deve essere imputata all'uomo in quanto responsabile delle sue azioni. L'idea per cui il male sia attribuito alla libertà umana contrasta con la teodicea tradizionale, in quanto il male trova la sua origine nella ragione moralmente legislatrice e nel tentativo del tutto libero di distruggere e rinnegare l'obbligatorietà.

La densa trattazione dedicata al *Sistema di etica* del 1798 interesserà sicuramente lo specialista sia per il consueto rigore di Ivaldo nell'approfondire e riflettere sui testi di Fichte, sia per la riflessione attenta su un tema estremamente umbratile nel sistema fichtiano. Seguendo il dettame kantiano, anche Fichte ritiene che il fondamento del male morale risieda nella libertà, da cui deriva anche il concetto di imputazione e di colpa che si dà alcuna necessità naturale che produca un male morale. Nello studio spetta esclusivamente all'autore della massima malvagia, in quanto non

della fenomenologia dell'autocoscienza pratica del paragrafo 16, Fichte descrive quei gradi attraverso cui l'essere temporale empirico diventa copia esatta dell'io originario ed espressione della legge morale. In questi passaggi, dapprima l'auto-coscienza pratica è soggetto che esiste come coscienza immediata e irriflessa dalla spinta naturale; in un secondo momento, la stessa auto-coscienza si sa come riflessione sulla coscienza immediata della pulsione naturale, mediante un atto che non deriva da una legge naturale ma che, in assoluta libertà, strappa l'individuo da un'adesione immediata alle sue pulsioni naturali, ponendosi in modo indipendente da esse ed eseguendo una scelta tra diverse modalità di soddisfacimento dei vari impulsi e desideri possibili. La massima eletta come procedimento teoretico per il soddisfacimento di un piacere non sarà immorale, così come per Kant il desiderio per oggetti del piacere non è un'attività di per sé immorale. Per Fichte, nello specifico, la massima della felicità diventa immorale allorché la ricerca della felicità diventa la regola suprema del volere e dell'agire e cioè diventa principio assoluto di ogni volere. Per Fichte l'uomo deve invece elevare a chiara coscienza, mediante la riflessione, quell'impulso all'autosussistenza e all'autoconservazione che, agendo in modo irriflessa, può produrre un carattere immorale dell'azione. L'atteggiamento che ha in mente Fichte, in questo senso, è quello di una volontà di dominio, quasi di un controllo totalizzante (e *totalitario*, diremmo molto cautamente, soprattutto stando alle immediate implicazioni del pensiero fichtiano nella storia della Germania del tempo e negli sviluppi successivi di un certo concetto di *pangermanesimo*) del "predominio illimitato e senza legge su tutto ciò che è a noi esterno", il quale non si spiega semplicemente a partire dal mero impulso al piacere, ma all'interno di un principio immediatamente trascendentale. La volontà di dominio illimitato che assume come unico principio il soddisfacimento di un impulso egoistico appare come il vestibolo di un atteggiamento impropriamente solipsistico e, di conseguenza, pericolosamente egemonizzante.

Altro punto interessante nel *Sistema di etica* di Fichte è il tema dell'*oscuramento* della coscienza del dovere concreto. Se infatti cessa la riflessione e la legge si oscura è impossibile agire secondo il suo dettame, poiché l'oscuramento della coscienza della legge è un fatto che avviene senza un fondamento superiore e senza una causalità naturale che la produca. La possibilità reale del male si dà, dunque, in questo spazio opaco della coscienza, in cui la libertà della riflessione può fare astrazione della regola morale, comportando la rinuncia alla libera riflessione e al conseguente oscuramento della coscienza. Dunque, mancando una riflessione nei confronti della natura morale, l'essere umano può abituarsi a una mancanza di riflessione,

mentre l'attenzione verso la legge implica per Fichte un'etica dello sforzo morale. Chiarita in tal modo la possibilità reale del male, la trattazione di Ivaldo approfondisce quella che è la realtà del male per Fichte. Quest'ultimo ipotizza l'esistenza di una forza di inerzia (*vis inertiae*) a partire dalla quale l'agire viene ostacolato e trattenuto e che viene considerato come un "vero e positivo male radicale". Questa forza conativa della volontà ha un carattere positivo che non implica la causalità necessitante delle leggi di natura, ma fa capo ad un agire causale libero, definendo così una condizione di possibilità assoluta dell'abuso di una libertà totalmente egoistica. Questa tendenza è spiegata come impulso all'autosussistenza, come una resistenza dell'uomo inteso nel senso di un essere naturale alla necessaria presa di coscienza riflessiva verso ciò che, invece, deve essere. Detto altrimenti, Fichte qui sembra recuperare la dimensione volitiva del *conatus* spinoziano che spiega l'attività degli esseri viventi nel loro sforzo di conservazione e sussistenza, opponendo questo concetto alla riflessione della causalità della legge morale. Dopotutto, in Spinoza, determinazione naturale e decisionalità morale fanno un tutt'uno e le azioni libere sono quelle delle cui cause sembriamo totalmente inconsapevoli, trovandoci completamente inseriti nella natura. Il tema del male, al di là della sua connotazione teologico-morale, sembra quindi rimandare a quello sfondo biologico e corporeo che precede ogni volizione che si sappia totalmente consapevole e autodeterminata, e cioè a quella dimensione di *preistoria* dello spirito - parafrasando Schelling - che resiste a ogni sforzo di annientamento e di sublimazione. Il desiderio, tema così caro ai filosofi tedeschi coinvolti nel testo di Ivaldo, viene spiegato oggi da un punto di vista psicobiologico, sia a partire da una dimensione emozionale sia da un suo radicamento nelle caratteristiche chimiche dell'individuo. Il soddisfacimento di un desiderio non comporta una semplice risposta a uno stimolo o una discriminazione esclusivamente cognitiva di ciò che possa motivare all'agire, ma si spiega all'interno di un'interrelazione tra percezione, funzioni cerebrali e credenze valutative. Insomma, a ben vedere, il desiderio oggetto della moderna psicologia cognitiva e della biologia molecolare non sembrerebbe troppo lontano dal *conatus* o dalla *vis inertiae* della tradizione filosofica.

Ritornando al testo di Ivaldo, quindi, se per Kant il male radicale è la tendenza reale della libertà umana a invertire le massime e a subordinare la coscienza della legge morale e l'imperativo alla pulsione naturale, e per Fichte il male è forza di inerzia manifestata nella natura umana che ostacola la riflessione della libertà, per Schelling in *Filosofia e religione* il male si dà come caduta dall'essere, salto, o allontanamento dall'identità e dall'indifferenza. Discorso diverso è compiuto nelle *Ricerche*, laddove il male si

spiega come inversione tra principi e, per questo, sembra esserci un filo conduttore che lega i tre filosofi (così come Hegel). Vediamo in che senso. Nel testo del 1809 Schelling articola una risposta in relazione al panteismo e al fatalismo, mediante l'idea per cui l'uomo e la sua libertà possono essere salvati nell'essere divino, all'interno di una relazione di dipendenza che salvaguarda la sussistenza di Dio e dell'uomo, concependo però la creatura non come cosa ma come entità dotata di attività, vita e libertà. Il male della creatura è spiegato a partire da una particolare metafisica che Schelling enuclea sin dall'*Esposizione del mio sistema filosofico* del 1801, attraverso una ripresa della teosofia di Franz von Baader. La distinzione tra l'essenza (*Wesen*) e il fondamento (*Grund*) di esistenza spiega la struttura dell'assoluto e quella particolare natura del fondamento che è inseparabile da Dio e tuttavia distinto da esso. Il fondamento dell'esistenza di Dio è vivo e reale ed è il fondamento intimo dell'esistenza divina che lo precede come esistente. Questa metafisica cosmogonica e teogonica spiega in particolare la struttura della creazione e offre una spiegazione al tema del male. Schelling argomenta che se nulla può essere fuori da Dio, ma le cose devono comunque essere da lui differenti seppure connesse – proprio per affermare la loro sussistenza – allora queste devono venire da un fondamento, che Schelling definisce come *Grund* che è in Dio ma che, paradossalmente, non è Dio stesso. Questo è, ancora riprendendo il tema del *conatus*, quel desiderio che prova Dio di generare se stesso, una volontà cieca e irrazionale che non è ancora intelletto ed è anzi volontà presagente che aspira a divenire cosciente. La genesi del creato, quindi, si spiega mediante questo momento di autogenesi divina, in cui la definizione della forma spirituale avviene dalla progressiva armonizzazione di un fondamento irrazionale. Gli esseri creati avranno, quindi, la stessa struttura di Dio, e cioè un principio oscuro, il volere individuale e, dall'altra parte, una dimensione luminosa, la spiritualità. A differenza di Dio, in cui il doppio principio è in un'unità indissolubile, nella creatura i due elementi sono separati e proprio questa separabilità è il principio del male. Mediante delle analogie alla malattia e alla tradizione teosofica e alchemica, Schelling spiega allora il male umano a partire da quello divino, come una positiva perversione o come un sovvertimento tra principi, possibile perché esiste una personalità spirituale, cioè l'uomo, che può separarsi dalla luce e costruire una falsa unità, ponendosi dal centro alla periferia. Anche per Schelling, dunque, il male non si spiega a partire dalla sensibilità dell'individuo o dalla sua componente istintiva, che comunque mantiene una sua importanza fondamentale nella costituzione della spiritualità, ma dalla libertà spirituale di scegliere non solo il bene ma anche il male.

Il testo di Marco Ivaldo, in conclusione, dedica molte pagine alla riflessione hegeliana sul tema del male a partire dai paragrafi 139 e 140 dei *Lineamenti della filosofia del diritto*. Ivaldo chiarifica espressamente i motivi di tale scelta poiché “sembra che da queste indagini di Hegel emerga una visione del male abbastanza diversa da quella più diffusa negli studi hegeliani” (cit. p. 101), e cioè quell’interpretazione che si riferisce al male come a quel momento transitorio nel cammino di auto-affermazione della ragione. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, infatti, Hegel sostiene che la conoscenza filosofica della razionalità che governa il mondo “include la conoscenza dello svanire nel negativo in quanto qualcosa di sempre subordinato e superato” (cit. p. 103), cioè il male viene concepito come quel momento di passaggio necessario all’affermazione dello spirito. Tornando ai *Lineamenti*, Hegel ritiene che la soggettività, intesa come astratta auto-determinazione e pura certezza di sé, presenti una certa ambiguità: trattandosi di una pura interiorità della volontà e, pertanto, concependosi come vuota rispetto a qualsiasi determinazione contenutistica, l’autocoscienza è la possibilità sia di elevare a principio ciò che è universale in sé e per sé, sia di subordinare l’universale all’arbitrio. La coscienza morale come soggettività formale reca in sé la possibilità del male, cioè l’eventualità di divenire una soggettività malvagia. L’origine radicale del male, diremmo ancora kantianamente, sta dunque per Hegel nella necessità della libertà di uscire fuori dalla naturalità della volontà e di porsi come interiorità di fronte a se stessa. Detto in termini hegeliani, assai evocativi, “l’origine del male risiede nel mistero, cioè nello speculativo della libertà” e, cioè, in quella volontà interiore e ancora formale che si pone come una particolarità contro l’universalità, cioè contro il bene. Male assoluto, sostiene Hegel, è dunque l’ipocrisia, cioè l’autocoscienza nella sua vanità che nella sua interiorità mantiene la propria particolarità. Questa è anche detta assoluta *ipocondria* dello spirito, che vede solo se stesso e sospende ogni legame possibile e qualsiasi forma di relazione, in quanto il soggetto manifesta odio e opposizione nei confronti di ogni relazione oggettiva. E se per relazione si intende, in modo più generale nel pensiero hegeliano, quel rapporto tra la soggettività e un contesto etico di riferimento, si comprende quanto il male nei *Lineamenti* sia un principio prima di tutto disgregante di ogni forma di vincolo morale e politico possibile e pensabile. Il male è, in questa prospettiva, il trionfo della particolarità [*Besonderheit*] contro l’universalità intesa come bene, quella ostinazione (p. 113) della soggettività dinnanzi e contro ogni universale e, ancora, è la particolarità della volontà egoista che contraddice il concetto. Come ben espresso nelle *Lezioni sulla filosofia del diritto*, laddove viene specificato ulteriormente il rapporto tra soggettività

e ipocrisia, la coscienza morale fa della sua particolarità il principio del suo determinare e questo viene inteso come immediatamente male, in quanto subentra la sospensione di ogni legame e relazione d'amicizia del soggetto, il quale prova odio per le relazioni oggettive. La paura di disperdere la propria particolarità all'interno di vincoli oggettivi è dunque il male, inteso dalla prospettiva degli scritti etico-politici maturi come quel fattore di disgregazione dell'unità, in un senso particolarmente vicino anche alle concezioni politiche degli scritti hegeliani giovanili.

L'exkursus finale sul *perdono del male* non è solo la risposta conclusiva alla ricostruzione proposta da Ivaldo di un tema così arduo e scandaloso. La lettura di Ricoeur della *Fenomenologia dello spirito*, mediante la figura del perdono, offre anche una chiave di lettura di quella "liberazione della conoscenza malvagia e il riconoscimento reciproco delle coscienze come coscienze moralmente fallibili". In questo senso, spiega Ivaldo, "non che il perdono converta o trasformi il male in bene, ma esso riconosce che ogni autocoscienza è affetta da un certo male, ossia da ciò che non deve essere" (cit., p. 126). Il perdonare, dunque, implica rinuncia di sé, un "lasciar cadere il proprio opposto esserci, riconoscersi reciprocamente la propria parzialità, riconciliarsi nella consapevolezza della propria unilateralità". Il riconoscimento della reciproca vulnerabilità richiama, allora, alla possibilità di riconciliarsi al di là delle opposizioni e dei vincoli individuali. Questa attenzione ai temi della persona, comprendente un ripensamento complessivo delle radici dell'umano nella sua costitutiva relazionalità, pare sia un *leitmotiv* costante nelle riflessioni di Ivaldo nell'ultimo periodo della sua riflessione intellettuale, soprattutto alla luce di un certo recupero delle etiche della responsabilità. In un certo senso, la riflessione sul tema del perdono e del riconoscimento si estende anche a una considerazione più allargata del modello tradizionale di razionalità e di responsabilità, soprattutto in riferimento ai diritti degli animali, alla natura concepita come ecosistema e alla tutela degli individui fragili, mediante un approfondimento di ciò che ci sta dinnanzi come *alterità* o, ancora, riprendendo il pensiero di Fichte, tramite un ripensamento di ciò che si dà come urto [*Anstoß*], sollecitandoci all'attenzione riflessiva e al riconoscimento. L'esteriorità, quindi, non semplicemente intesa come opposizione o come elemento avverso, ma come ciò verso cui la riflessione deve assolutamente prendere posizione, rivendica la sua collocazione in un orizzonte *altro* e, al contempo, conserva la sua relazione con l'origine. In tal senso, quindi, è proprio a partire dalla riflessione su una nuova razionalità *allargata*, la quale si riconosca in dialogo con l'altro, che appare cruciale l'indagine morale – e anche relativa al diritto – sulle questioni più scottanti che attraversano la nostra epoca. Ed è

proprio a tal proposito e a partire da un ripensamento complessivo di tutte quelle modalità attraverso cui l'umano si relaziona all'alterità – padroneggiando, ad esempio, tecniche mediche, definendo l'emergenza di patologie e delimitando l'ambito delle cure possibili, testimoniando l'esistenza di individualità fragili o minoranze etniche e culturali – che ha del tutto senso un'interrogazione sul male e sulla vita, resa forse negli ultimi anni e a partire da catastrofi globali ancora in atto, ancora più *nuda* ed esposta.