

Simone Ghelli

# Il peso insostenibile della fortuna. L'ateismo di Primo Levi

(doi: 10.1414/91134)

Iride (ISSN 1122-7893)

Fascicolo 2, agosto 2018

**Ente di afferenza:**

*Università degli studi di Genova (unige)*

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

**Licenza d'uso**

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

---

*Il peso insostenibile della fortuna.*  
*L'ateismo di Primo Levi*  
**Simone Ghelli**

---

1. *Uno scrittore «ateo» e «profano»*

C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio. [*sul dattiloscritto, a matita, ha aggiunto: Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, ma non la trovo*]<sup>1</sup>.

Le ultime battute della *Conversazione con Primo Levi* di Ferdinando Camon racchiudono non solo il noto «lemma» dell'ateismo leviano, ma anche quella che, seppur in modi diversi, è stata recepita come la chiave ermeneutica capace di spiegare il complesso rapporto che lo scrittore torinese ha sempre intrattenuto con il concetto di Dio. In un primo momento, abbiamo, infatti, un *aut aut* rigidissimo – «C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio» –; in seconda battuta, troviamo, invece, un tempestivo smussamento – «Non trovo una soluzione al dilemma. La cerco, ma non la trovo». Saremmo quindi di fronte a uno slittamento di prospettiva che metterebbe in risalto non tanto una ferma e decisa negazione, quanto una cauta sospensione di giudizio<sup>2</sup>. Ed è proprio in questa direzione che gli interpreti hanno per lo più cercato di sondare la questione di Dio all'interno dell'opera leviana, trovando appunto nell'aporetica nota di Camon un atteggiamento più conforme alla pacatezza e alla misura che da sempre distinguono l'autore di *Se questo è un uomo*.

A tal riguardo, una delle voci più autorevoli è sicuramente quella di Alberto Cavaglion, autore, insieme a Paola Valabrega, del recente «*Fioca e un po' profana*». *La voce del sacro in Primo Levi*<sup>3</sup>. In quest'ultimo lavoro,

<sup>1</sup> P. Levi, *Opere Complete*, a cura di M. Belpoliti, Torino, Einaudi, 2016, vol. III, p. 858.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 1164.

<sup>3</sup> A. Cavaglion e P. Valabrega, «*Fioca e un po' profana*». *La voce del sacro in Primo Levi*, Torino, Einaudi, 2018. Il rapporto tra Levi e il sacro viene trattato anche in A. Cavaglion, *Il sistema parodico. Parodie sacre in «Se questo è un uomo»*, in A. Dolfi (a cura di), *Gli intellettuali/scrittori ebrei e il dovere della testimonianza. In ricordo di Giorgio Bassani*, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 645-658.

Cavaglion ricapitola una serie di osservazioni che, a partire dal magistrale commento a *Se questo è un uomo*, hanno sempre cercato di mettere in discussione quelli che a detta sua altro non sono che «luoghi comuni, assai diffusi, sul Levi agnostico e contrario a ogni provvidenzialismo»<sup>4</sup>. Quando parla di Provvidenza e di Dio, argomenta Cavaglion, «Levi non è mai dogmatico. [...] Le sue negazioni non sono mai assolute, perché fanno parte di un progetto di scrittura che va oltre la semplificazione manichea». Il coerente e sistematico rifiuto di ogni forma di dualismo è sicuramente il contributo più importante di Primo Levi alla riflessione etica e politica contemporanea ed è proprio questa tendenza a complicare ogni questione, su tutte quella del male<sup>5</sup>, che, a detta di Cavaglion e Valabrega, renderebbe «fioca e un po' profana» la «voce di Primo Levi quando si confronta con la Scrittura biblica e, in generale, con le tradizioni del popolo ebraico»<sup>6</sup>. Occorre precisare sin da subito che, ovviamente, l'idea di un Levi agnostico che si è «servito della scrittura per decifrare il Caos»<sup>7</sup> non ha nulla a che vedere con lo stabilire quali fossero le reali convinzioni di Primo Levi in materia di fede. Qualunque indagine seria sull'ateismo di un autore, sia questa filosofica o letteraria, non può che prendere in considerazione esclusivamente gli argomenti da questi utilizzati, lasciando così da parte dispute che finirebbero solo con l'alimentare sterili disamine biografiche. L'intento di interpreti come Cavaglion è semmai quello di mettere in luce come la dimensione del «sacro», con i suoi miti e le sue allegorie, abbia offerto all'autore di *Se questo è un uomo* un orizzonte di senso utile non solo per rielaborare il male vissuto e osservato ad Auschwitz, ma anche per rinvigorire di volta una volta una prospettiva etica che nel materialismo e nel razionalismo non avrebbe trovato le risposte che andava cercando.

Malgrado il loro indubbio valore critico, queste interpretazioni, a mio parere, rischiano tuttavia di mettere in ombra la radicalità filosofica con cui Primo Levi ha articolato la disgiunzione Dio-Male. Un'articolazione che, a mio avviso, costituisce a un tempo il nucleo e l'apice della sua riflessione morale. Certo, è innegabile che, a partire da *Se questo è un uomo*, Levi sia ricorso più volte all'immaginario offertogli

<sup>4</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, con commento e a cura di Alberto Cavaglion, Torino, Einaudi, 2012, pp. 221-222. Nell'edizione del 2000 del commento di Cavaglion troviamo invece: «La cosa potrà scandalizzare chi s'accontenta dei luoghi comuni, assai diffusi, sull'*illuminismo* e sul *materialismo* di Levi, *ateo* e contrario a ogni provvidenzialismo», p. 195, corsivo mio.

<sup>5</sup> S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 383-399.

<sup>6</sup> A. Cavaglion e P. Valabrega, «*Fioca e un po' profana*». *La voce del sacro in Primo Levi*, cit., p. 7.

<sup>7</sup> A. Cavaglion, *Il sistema parodico. Parodie sacre in «Se questo è un uomo»*, cit., p. 645.

dalla cultura classica (Ulisse), dalla Scrittura (Giobbe) e dalla mitologia ebraica (Lilít)<sup>8</sup>. Così come è altrettanto evidente che la sua scrittura oscilli costantemente tra momenti di decisa avversione razionale nei confronti del sacro e aperture poetiche in cui l'ermeneutica della tradizione religiosa sembra offrire suggestive risposte ai «perché?» sollevati dalla «nuova Bibbia» di Auschwitz<sup>9</sup>. Detto ciò, qualunque sia la postura assunta di volta in volta dalla scrittura di Levi nei confronti del sacro, vi è tuttavia una costante all'interno del suo pensiero: la negazione del concetto di Dio.

Nelle pagine seguenti, vorrei cercare di ricostruire l'argomento ateista formulato dallo scrittore torinese, mostrando come il rifiuto categorico della Provvidenza sugelli la riflessione morale di Primo Levi. L'ateismo rappresenta infatti un principio per così dire meta-fisico, alla luce del quale è possibile a mio parere comprendere appieno il significato etico della nota dicotomia socio-politica *sommersi-salvati* formulata inizialmente dallo scrittore torinese nelle pagine centrali della sua testimonianza e successivamente tematizzata in maniera più precisa e «definitiva» nell'ultima opera del 1986 intitolata, non a caso, *I sommersi e i salvati*. Se esiste un Levi-filosofo, quest'ultimo, a mio parere, è un personaggio che la filosofia conosce molto bene: il materialista razionalista che, dinanzi a ogni teodicea, utilizza l'esperienza storica del male per confutare l'idea di una Provvidenza trascendente. Questo non inficia l'immagine di un Levi-scrittore che, profanamente, attinge dal «sacro» un immaginario per mezzo del quale dire l'indicibile di Auschwitz. Queste due anime non sono in conflitto: osservare il male con occhio lucido e razionale senza per questo rinunciare ad aperture poetiche può essere considerato semmai il tratto distintivo della testimonianza leviana, un *modus operandi* che ha fatto di *Se questo è un uomo* un *unicum* all'interno della memorialistica novecentesca. È lo stesso Levi a offrirci una sintesi efficace del suo occhio di testimone ateo e profano:

Oggi io penso che, se non altro per il fatto che un Auschwitz è esistito, nessuno dovrebbe ai nostri giorni parlare di Provvidenza: ma è certo che in quell'ora il ricordo dei salvamenti biblici nelle avversità estreme passò come un velo per tutti gli animi<sup>10</sup>.

La contraddizione nasce nel momento in cui il pensiero morale di Levi viene sganciato dall'unico terreno in cui può essere coerentemente

<sup>8</sup> F. Pianzola, *Le «trappole morali» di Primo Levi. Miti e Fiction*, Milano, Ledizioni, 2017.

<sup>9</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, pp. 187 e 229.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 264.

collocato, l'ateismo. Negare l'esistenza di Dio non significa per l'autore contravvenire con l'anti-manicheismo che sta alla base della sua «atletica del giudizio», di quel suo magistrale «discernimento costante che soppesa ogni volta da capo ciò che è bene e ciò che è male»<sup>11</sup>. Come dimostrano i passaggi iniziali de *La zona grigia*, è nei confronti della storia, ossia delle gesta degli esseri umani, che il dualismo si dimostra uno strumento a un tempo ermeneutico e gnoseologico insufficiente e semplificante<sup>12</sup>. La stessa *humana pietas* con cui Levi giudica la materia grigia dell'«animale-uomo» non spetta però a Dio, verso il quale il giudizio dello scrittore torinese si fa categorico. Come vedremo, l'onnipotenza è per lui sinonimo di responsabilità assoluta, se non addirittura di complicità.

## 2. *Il sommo elargitore*

Desta stupore il fatto che le battute conclusive dell'intervista con Camon non abbiano mai trovato un serio approfondimento filosofico all'interno della letteratura critica dedicata all'autore di *Se questo è un uomo*. Come se l'entimema «C'è Auschwitz, quindi non può esserci Dio», non solo bastasse da sola a definire l'ateismo leviano, ma – e questo davvero è in contrasto con lo stile dello scrittore torinese – sia per così dire una *petitio principii*, un'affermazione lapidaria priva di alcuna giustificazione teorica. Eppure, il nucleo dell'argomento offerto da Primo Levi si trova appena qualche battuta prima. Incalzato da Camon su questioni spinose come la fede e la colpa, l'autore, dopo aver chiarito di non essere mai stato un credente prima di Auschwitz, adduce la ragione fondamentale del suo ateismo in merito a una «controversia» avuta appena tornato dalla prigionia con Nicolò Dallaporta, il famoso Assistente di *Potassio*<sup>13</sup>, «cultore di una religione sua personale»:

Lui è un credente, ma non è un cattolico; è venuto a trovarmi dopo la mia prigionia, per dirmi che io ero chiaramente un predestinato, perché ero stato eletto a sopravvivere, affinché scrivessi *Se questo è un uomo*. E questo, devo confessarle, mi è sembrato una bestemmia, perché *Dio avrebbe concesso dei privilegi, salvando qualcuno e condannando qualcun altro*. Devo dire che l'esperienza di Auschwitz è stata tale per me da spezzare qualsiasi resto di educazione religiosa che pure ho avuto<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., p. 330.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>13</sup> P. Levi, *Opere Complete*, cit., vol. I, pp. 897-905.

<sup>14</sup> *Ibidem*, vol. III, p. 858, corsivo mio.

Di questo aneddoto Levi aveva già parlato, non a caso, nel capitolo *La vergogna* de *I sommersi e i salvati*. In queste pagine, contenenti a mio avviso lo snodo fondamentale del pensiero etico leviano, l'ex prigioniero di Auschwitz si dice perseguitato dall'«assurdo» e logorante senso di colpa per «aver mancato sotto l'aspetto della solidarietà umana»<sup>15</sup> quando era in Lager. Il volto affranto del compagno di prigionia Daniele, vittima del «nosismo» disperato di Levi e Alberto<sup>16</sup>, rappresenterà sempre per lui l'emblema della «tendenza umana alla gerarchizzazione»<sup>17</sup>, a fortificare cioè il proprio privilegio a scapito degli altri, dei più sfortunati. Ebbene, il «nosismo» con cui il *salvato* riesce a sopravvivere e che Levi ha posto per così dire all'origine delle dinamiche di sommersione di cui si nutre la *zona grigia*<sup>18</sup>, nella conversazione con Camon diventa la traccia di un'ingiustizia per così dire «cosmica», che travalica cioè i confini del politico.

Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te? Non lo puoi escludere. [...] È solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto: che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico «noi» in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua<sup>19</sup>.

Oltre a mettere duramente sotto accusa la condizione umana, questo pensiero fornisce a Levi sufficienti ragioni per rifiutare in *toto* l'argomento consolatorio offertogli dal suo vecchio amico:

Mi disse che l'essere io sopravvissuto non poteva essere stata opera del caso, di un accumularsi di circostanze fortunate (come sostenevo e tuttora sostengo io), bensì della Provvidenza. Ero un contrassegnato, un eletto: io, il non credente, ed ancor meno credente dopo la stagione di Auschwitz, ero un toccato dalla Grazia, un salvato. E perché proprio io? Non lo si può sapere, mi rispose. Forse perché scrivessi, e scrivendo portassi testimonianza: non stavo infatti scrivendo allora, nel 1946, un libro sulla mia prigionia?<sup>20</sup>

«Questa opinione mi parve mostruosa», argomenta Levi, «Mi dolse come quando si tocca un nervo scoperto, e rinvivò il dubbio di cui dicevo prima»:

<sup>15</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 1192.

<sup>16</sup> Su questo si veda A. Bravo, *Raccontare per la storia*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 61-62 e 95-99.

<sup>17</sup> F.D. Homer, *Primo Levi and the Politics of Survival*, Columbia, University of Missouri Press, 2001, pp. 54-56.

<sup>18</sup> P. Levi, *Opere Complete*, cit., vol. II, pp. 1165-1167.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 1194-1195.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 1195.

potrei essere vivo al posto di un altro; potrei aver soppiantato, cioè di fatto ucciso. I «salvati» del Lager non erano i migliori, i predestinati al bene, i latori di un messaggio: quanto io avevo visto e vissuto dimostrava l'esatto contrario<sup>21</sup>.

Come è noto, nelle pagine de *La vergogna* Levi, in forza soprattutto di quanto espresso precedentemente sulla *zona grigia*, giunge a concludere che a sopravvivere in situazioni come quella del Lager siano appunto «i peggiori», nientemeno che gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori e le spie. È questa la regola, la «legge iniqua»<sup>22</sup> che fa sì che a soccombere siano semmai «i migliori», coloro che, per incapacità o per volontà, non partecipano alla lotta collettiva per il privilegio. Come recita un proverbio del Lager: «Un prigioniero onesto non vive più di tre mesi»<sup>23</sup>. E se è vero quanto dice il «credente», ossia che la Provvidenza ha di sua iniziativa contribuito alla *salvazione* dei superstiti – «i peggiori» –, allora, conclude Levi, non ci sono dubbi: Dio è il *sommo elargitore di privilegi*, il cui intervento nella storia si manifesta attraverso il costante ripetersi di una logica tesa a consacrare sempre di più il privilegio e la disuguaglianza: «a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto»<sup>24</sup>. Una «legge feroce» che farebbe di Dio un legislatore malvagio al servizio della causa nazista<sup>25</sup>.

A partire da *Se questo è un uomo*, l'argomento della non esistenza di Dio risulta pertanto essere strettamente connesso col tema centrale della riflessione politica di Primo Levi: la disuguaglianza. Come è noto, il dato antropologico e sociale più sconcertante che emerge dall'«esperimento Auschwitz»<sup>26</sup> è appunto che «esistono fra gli uomini due categorie particolarmente ben distinte: i salvati e i sommersi»<sup>27</sup>. Levi approfondirà questo aspetto della società umana per tutta la sua vita, nella convinzione che

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 207.

<sup>23</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 1366.

<sup>24</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 207. Qui Levi radicalizza la citazione tratta da *Matteo* 25,29, facendole così perdere il suo ottimismo soteriologico. Cfr. P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 205-206. È interessante notare lo stretto parallelismo tra l'interpretazione sociopolitica di questi passaggi evangelici e la definizione che Levi elaborerà a più riprese del fascismo come «consacrazione del privilegio e della disuguaglianza». Cfr. P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, p. 1375.

<sup>25</sup> P. Levi e T. Regge, *Dialogo*, Torino, Einaudi, 1987, p. 77: «Dallaporta-Potassio [l'amico credente], spirito profondamente religioso, attribuiva il merito del ritorno di Primo dal campo di concentramento all'intervento della Divina Provvidenza. Lui non era d'accordo. A me disse che Dio aveva permesso ai nazisti di eliminare persone che meritavano la salvezza molto più di lui». Nella conversazione con Daniela Amsallem del 1980 Levi arriverà addirittura a definire l'argomento consolatorio di Dallaporta «quasi razzismo». Cfr. P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, p. 878.

<sup>26</sup> M. Bucciattini, *Esperimento Auschwitz*, Torino, Einaudi, 2011.

<sup>27</sup> P. Levi, *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 206.

appunto i rapporti di potere che intercorrono tra queste due categorie costituiscano la grammatica elementare dell'ingiustizia sociale. Ed è proprio il fenomeno del «privilegio», e con esso la collaborazione tra vittima e carnefice, a permettergli, da un lato, di articolare magistralmente l'endiadi male-potere sotto l'insegna anti-dualistica della *zona grigia* o, per dirla con Simona Forti, della «normalità del male»<sup>28</sup>. Dall'altro lato, le «vie della salvezza»<sup>29</sup> rappresentano invece una vera e propria questione morale verso cui Levi, definitosi egli stesso «intruppato fra i salvati»<sup>30</sup>, si rapporterà sempre con inquietudine, senza rinunciare però a giudicare coloro che, in diversa misura, si sono macchiati del crimine della sommersione. Tuttavia, nel corso degli anni, la disuguaglianza fra gli uomini diverrà anche il centro di una vera e propria riflessione sulla condizione umana che, a più riprese, chiamerà in causa il concetto di Provvidenza.

Sono entrato in Lager come non credente, e come non credente sono stato liberato ed ho vissuto fino ad oggi: anzi, l'esperienza del Lager, *la sua iniquità spaventosa*, mi ha confermato nella mia laicità. Mi ha impedito, e tuttora mi impedisce, di concepire una qualsiasi forma di provvidenza o di giustizia trascendente<sup>31</sup>.

L'ateismo di Primo Levi dunque è contaminato da una forte istanza morale, la quale non mira solo, come vedremo, a mettere in luce la totale contraddizione tra il concetto tradizionale di Provvidenza e l'esistenza del male storico. La negazione operata dallo scrittore torinese sembra per lo più voler mettere in questione la liceità e la moralità dei criteri con cui la «giustizia trascendente» decide delle sorti degli esseri umani. In altri termini, per Levi l'dea della Provvidenza non è tanto illogica, quanto immorale. Ed è proprio per questo che, a mio parere, non è possibile fare del «sacro» un orizzonte di significati da cui Levi avrebbe attinto per elaborare una risposta etica al male di Auschwitz. A riprova di ciò, uno dei momenti più emblematici all'interno della sua opera in cui si assiste alla totale dissociazione tra morale e sacro è sicuramente il capitolo «Ottobre 1944» di *Se questo è un uomo*. In queste pagine, l'autore testimonia le atroci procedure di selezione dei prigionieri destinati alla camera a gas. Al termine della *Selekcja*, Levi sente il «vecchio» Kuhn pregare: egli «ringrazia Dio perché non è stato scelto».

Kuhn è un insensato. Non vede, nella cuccetta accanto, Beppo il greco che ha vent'anni, e dopodomani andrà in gas, e lo sa, e se ne sta sdraiato e guarda fisso la lampadina senza dire niente e senza pensare più niente? Non sa Kuhn che la

<sup>28</sup> S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., pp. 235-263.

<sup>29</sup> P. Levi, *Opere Complete*, cit., vol. I, p. 209.

<sup>30</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 1195.

<sup>31</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 1238, corsivo mio.

prossima volta sarà la sua volta? Non capisce Kuhn che è oggi accaduto un abominio che nessuna preghiera propiziatoria, nessun perdono, nessuna espiazione dei colpevoli, nulla insomma che sia in potere dell'uomo di fare, potrà risanare mai più? Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn<sup>32</sup>.

Levi giudica Kuhn un «insensato» non perché irrazionale o superstizioso. In questo, l'ex prigioniero di Auschwitz è certamente un «illuminista» *sui generis*, molto più moderato e cauto nel rapportarsi all'esperienza religiosa di quanto non fosse ad esempio Voltaire<sup>33</sup>. Come dimostra il caso di Ezra, protagonista del racconto *Il cantore e il veterano*<sup>34</sup>, Levi non ha mai nascosto una certa ammirazione nei confronti di chi ha trovato proprio nella fede non solo la forza per resistere al «buco nero» di Auschwitz, ma anche uno strumento di resistenza per mezzo del quale affermare la propria identità – quella ebraica – dinanzi all'odio annichilatore dei propri aguzzini<sup>35</sup>. Ma se Ezra, «erede di una tradizione [...], il cui nocciolo consiste nell'aver il Male in abominio», per mezzo del digiuno combatte a sue spese una battaglia del tutto personale; con la sua preghiera, Kuhn cerca invece di «deviare la scelta» su altri<sup>36</sup>, chiedendo il soccorso della volontà divina. Questo per Levi è un atto immorale, un uso scellerato del «sacro» dinanzi al quale lo stesso Dio dovrebbe «sputare».

Ne *I sommersi e i salvati*, Levi ammette di «aver provato (e di nuovo per una sola volta) la tentazione di cedere, di cercare rifugio nella preghiera», proprio durante la *Selekja* dell'ottobre del 1944:

Per un'istante ho provato il bisogno di chiedere aiuto ed asilo; poi, nonostante l'angoscia, ha prevalso l'equanimità: non si cambiano le regole del gioco alla fine della partita, né quando stai perdendo. Una preghiera in quella condizione sarebbe stata non solo assurda (quali diritti potevo rivendicare? E da chi?) ma blasfema, oscena, carica della massima empietà di cui un non credente sia capace. Cancellai quella tentazione: sapevo che altrimenti, se fossi sopravvissuto, me ne sarei dovuto vergognare<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 98.

<sup>33</sup> Sull'illuminismo di Primo Levi si veda D. Amsallem, *Illuminista*, in M. Barenghi, M. Belpoliti e M.A. Stefi (a cura di), *Primo Levi*, Milano, Marcos y Marcos, 2017, pp. 290-298.

<sup>34</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, pp. 267-271.

<sup>35</sup> F. Lucrezi, *La parola di Hurbinek. Morte di Primo Levi*, Firenze, Giuntina, 2005, pp. 72-74.

<sup>36</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, p. 880. Secondo Cavaglion e Valabrega l'idea di una deviazione della scelta tramite la preghiera testimonierebbe invece l'interesse scientifico di Levi per «un fenomeno che si potrebbe definire “telepatico”: se sia cioè possibile dare una spiegazione fisica di come uno sforzo mentale possa influenzare il “tratto di dado”». Cfr. A. Cavaglion e P. Valabrega, «*Fioca e un po' profana*». *La voce del sacro in Primo Levi*, cit., pp. 64-66.

<sup>37</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, p. 1238.

Dietro queste parole opera un principio etico molto rigido: «No questo tu non lo puoi fare, non ne hai il diritto. In primo luogo, perché non credi in Dio; in secondo luogo, perché chiedere una raccomandazione, senza ritenersi un privilegiato, è un fatto mafioso»<sup>38</sup>. Il tono severo con cui Levi giudica sia se stesso sia Kuhn lo si deve alla ripugnanza dell'autore nei confronti di qualsiasi tentativo di giustificare la sofferenza «inutile» dei sommersi, dei «giusti oppressi dall'ingiustizia»<sup>39</sup>. Il vero protagonista di *Ottobre 1944* è infatti il «giovane» René, la cui selezione per la camera a gas solleverà in Levi un dubbio destinato a torturarne per tutta la vita: «René è passato davanti alla commissione immediatamente prima di me, e potrebbe essere avvenuto uno scambio di schede»<sup>40</sup>. Qual è la ragione di questo «scambio di schede»? Primo Levi non ha dubbi: «una semplice svista». Come poter d'altronde ravvisare dietro a un errore delle SS il segno di un intervento divino? Questa sarebbe un'«opinione mostruosa» a cui sarebbe altresì immorale aggrapparsi. Pertanto, Primo Levi non ha potuto fare altro che negare l'esistenza di un Dio altrimenti «cattivo» e abbracciare una prospettiva che, seppur altrettanto insostenibile, ai suoi occhi appare l'unica risposta morale possibile ad Auschwitz: «ho rinunciato all'indubbio conforto della preghiera e ho lasciato che il caso, o chi per lui, decidesse del mio destino»<sup>41</sup>.

### 3. Un ateo moderno?

Per me le cose stanno così: Dio o è onnipotente o non è Dio. Ma se c'è ed è quindi onnipotente perché permette il male? Il male esiste. Il male è il dolore. Dunque se Dio, a suo arbitrio, può ribaltare il bene in male, o soltanto lasciare che il male dilaghi sulla Terra, vuol dire che è un Dio cattivo. E quella di un Dio cattivo è un'ipotesi che mi ripugna. Così mi attengo all'ipotesi che mi pare più semplice; lo nego<sup>42</sup>.

Il tema del «male nel mondo»<sup>43</sup> è dunque il nucleo dell'ateismo di Primo Levi. Per questo motivo, l'argomento della non esistenza di Dio offerto dallo scrittore torinese può essere inserito, a mio avviso nel solco di quella tradizione che Gianluca Mori ha definito l'«ateismo

<sup>38</sup> *Ibidem*, vol. III, p. 388.

<sup>39</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 13. Sul tema della «sofferenza dei giusti» in Primo Levi si vedano M. Belpoliti, *Primo Levi. Di fronte e di profilo*, cit., p. 310, e M. Giuliani, *Per un'etica della resistenza. Rileggere Primo Levi*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 38-39.

<sup>40</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 241.

<sup>41</sup> *Ibidem*, vol. III, p. 388.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 1456.

dei moderni», una ricca stagione filosofica consumatasi tra il XVII e il XVIII secolo tesa appunto a mettere in discussione il presupposto teoretico di ogni forma di teismo: «Dio è la causa prima dell'universo, dotata di un'intelligenza comprensiva di libertà e progettualità»<sup>44</sup>. Gli «a-tei», almeno in questo periodo, sarebbero perciò coloro che negano non tanto l'idea filosofica di una causa prima, ma l'attribuzione a questa ultima di «libertà e progettualità». Da un punto di vista filosofico, così procede l'argomento di Mori, l'idea di una causa prima che abbia dato inizio alla storia universale non è infatti per nulla contraddittoria, purché appunto si rifiuti qualsiasi forma di «finalismo». La critica razionalista lanciata dai «moderni» al teismo mira infatti a mettere in luce la totale «incompatibilità degli attributi divini con la presenza realissima del male»<sup>45</sup>. In altri termini, il bersaglio polemico dell'ateismo è appunto la «teodicea», il tentativo cioè di elaborare giustificazioni filosofiche capaci di tenere insieme l'idea di Provvidenza con la realtà storica della sofferenza. A detta degli atei moderni, la riduzione del male a mera apparenza o a elemento necessario, per quanto «indegno», del «migliore dei mondi possibili», altro non sono che argomenti consolatori validi certamente sul piano della fede, ma che non possono trovare cittadinanza in ambito filosofico. Come se, paradossalmente, l'idea di Dio si rivelasse contraddittoria e insostenibile più dinanzi a questioni di carattere morale che scientifico.

Ad aver offerto un *corpus* di confutazioni esemplare a tal riguardo è senza ombra di dubbio Pierre Bayle. Come sottolinea Mori, il filosofo francese muove la sua critica al teismo, incrociando due diversi livelli di discorso. In un primo momento, giocando il classico argomento epicureo contro i criteri veritativi della teologia cartesiana, Bayle utilizza la «realtà incontrovertibile e evidente» del male per far collidere tra loro gli attributi essenziali del Dio cristiano, ossia l'onnipotenza e la bontà. Secondariamente, tale contraddittorietà logica, viene trasposta a livello della coscienza individuale, dove la sofferenza diventa un vero e proprio «cogito sensibile» che vanifica qualunque tentativo da parte della teodicea di nullificare la realtà del male. In altri termini, Bayle ridefinisce il *cogito* cartesiano per mezzo della sensibilità – *soffro dunque sono* –, facendo così del dolore, psichico e corporeo, un elemento talmente innegabile, se non addirittura essenziale, dell'esperienza umana da far cadere la negazione dalla parte di Dio<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016, p. 25.

<sup>45</sup> A. Minermi Belgrado, *Il percorso di Bayle verso l'ateismo*, in «Rivista di filosofia», 93 (2002), n. 1, pp. 35-63.

<sup>46</sup> G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., pp. 91-94.

A guardar bene, sono almeno due i motivi che rendono curiosa la vicinanza dell'argomento offerto da Primo Levi con l'ateismo moderno. Il primo riguarda l'approccio razionalistico e materialistico alla questione del male. Come Bayle, anche lo scrittore torinese utilizza il male storico – Auschwitz – come carta da giocare contro l'idea di un Dio onnipotente e sommamente buono. Ad accomunare ancora di più i due autori è però l'utilizzo della sofferenza, in chiave anti-cartesiana, come principio attraverso cui elaborare un'ontologia materialistica dell'umano che mira, da un lato, a rivalorizzare il ruolo della sensibilità<sup>47</sup>; dall'altro, come vedremo, a svincolare l'agire pratico dalla necessità di una tutela trascendente. A tal riguardo, sono emblematici i passaggi finali del racconto *Un testamento*, in cui le tesi bayliane riecheggiano in maniera più che evidente:

L'esperienza insegnerà anche a te che il dolore, anche se forse non è l'unico dato dei sensi di cui sia lecito dubitare, è certo il meno dubbio. È probabile che quel sapiente francese di cui mi sfugge il nome, e che affermava di esistere in quanto era sicuro di pensare, non abbia sofferto molto in vita sua, poiché altrimenti avrebbe costruito il suo edificio su una base diversa. Infatti, spesso chi pensa non è sicuro di pensare, il suo pensiero ondeggia fra l'accorgersi e il sognare [...]. Ma invece chi soffre sì, chi soffre non ha dubbi mai, chi soffre è ahimè sicuro sempre, sicuro di soffrire ed ergo di esistere<sup>48</sup>.

A rendere ancora più interessante e peculiare l'accostamento tra l'ateismo di Primo Levi e quello dei «moderni» è il fatto che la negazione di Dio operata dallo scrittore torinese abbia poco da spartire con il dibattito teologico su «Dio dopo Auschwitz» così come questo si è sviluppato all'interno dell'ebraismo. Come si è visto, il modo in cui Levi ha articolato l'opposizione Dio-Male dinanzi al dramma dell'Olocausto sembra essere piuttosto una rielaborazione personale e «artigianale» di argomenti tipici della tradizione teologica e a-teologica dell'occidente cristiano<sup>49</sup>. Come rilevato da Massimo Giuliani, l'ebraismo, infatti, ha visto svilupparsi al suo interno un ampio ventaglio di prospettive accumulate dal tentativo per così dire epocale di ridefinire le condizioni di quell'«alleanza» con Dio che sta alla base dell'identità ebraica<sup>50</sup>. In tale contesto, il silenzio di Dio può certamente rappresentare un tradimento, un venir meno delle sue

<sup>47</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, pp. 837-838.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 362-363.

<sup>49</sup> Sugli influssi della tradizione cristiana sul pensiero «teologico» di Levi si veda il suggestivo studio di V. Montemaggi, *Primo Levi and the Tragedy of Dante's Ulysses*, in K. Taylor e G. Waller (a cura di), *Christian Theology and Tragedy. Theologians, Tragic Literature and Tragic Theory*, Farnham, Ashgate, 2011.

<sup>50</sup> M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle «teologie dell'Olocausto»*, Brescia, Morcelliana, 1998.

promesse e delle responsabilità; ciononostante, come dimostra il caso emblematico di Elie Wiesel, amico e compagno di prigionia di Primo Levi, tale «protesta» presuppone non solo che Dio esista, ma che resti il Dio di Israele, il Dio di Abramo, il contraente cioè di «quel» patto millenario<sup>51</sup>. Dal canto suo, il cristianesimo è invece tornato a riaprire la secolare *querelle* della teodicea<sup>52</sup>. Un concetto che è stato rispolverato persino da Papa Benedetto XVI durante la storica visita ad Auschwitz nel maggio del 2008<sup>53</sup>. Insomma, al male dell'Olocausto il mondo cristiano ha risposto ancora una volta con la «croce», con l'idea della sofferenza salvifica.

L'approccio moderno con cui Levi affronta il tema della sofferenza e, più in generale, del «male nel mondo», lo porta con soluzione di continuità ad adottare, a mio parere quasi involontariamente, una grammatica teologica di matrice cristiana. In quanto ebreo torinese totalmente assimilato o, come egli stesso era solito definirsi, «italiano per tre quarti»<sup>54</sup>, Levi sviluppa il suo ateismo in opposizione non a un «Dio-partner» insolvente, bensì al Dio-incarnato della tradizione cristiana, la cui sofferenza rappresenta da sempre il punto di incontro tra l'umano e il divino, vera e propria *conditio sine qua non* della teodicea<sup>55</sup>. La modernità di Levi consiste proprio nel negare tale potere salvifico alla sofferenza, ritenendo all'opposto questa ultima sempre «inutile», ingiustificata e ingiustificabile. Il dolore è semmai ciò che certifica la miseria della condizione umana, miseria che solo un «Dio cattivo» avrebbe potuto volere intenzionalmente. Che significato avrebbe dunque l'esistenza di un tale Dio se non appunto quello di provare il fatto che «siamo inconcepibilmente piccoli, deboli e soli»? Sempre da moderno, Levi risponde alla «morte di Dio», riponendo le proprie speranze nella ragione e nella scienza, «facoltà positive dell'uomo»<sup>56</sup> che, forse, un giorno sapranno mettere fine alle sofferenze inutili dei molti, in particolare degli «ultimi». Come scrive in *Siamo soli*, saggio conclusivo de

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 70-71. Wiesel si è confrontato direttamente con Primo Levi sulla questione di «Dio dopo Auschwitz» in E. Wiesel, *Tutti i fiumi vanno al mare. Memorie*, Milano, Bompiani, 1996.

<sup>52</sup> M. Giuliani, *Cristianesimo e Shoà*, Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 109-112.

<sup>53</sup> Cfr. E. Donaggio e D. Guzzi, *A giusta distanza. Immaginare e ricordare la Shoab*, Napoli - Roma, l'ancora del meridiano, 2010, pp. 79-81.

<sup>54</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. III, p. 313.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 862-863. Zachary Braiterman ha messo in luce la centralità del tema della sofferenza anche nel pensiero ebraico dopo Auschwitz. L'«antiteodicea» sviluppatasi in questo contesto presenta però delle differenze importanti con quella della tradizione cristiana. Innanzitutto, essa non conduce necessariamente a negare l'esistenza di Dio, quanto semmai a delineare i contorni di una diversa «sensibilità religiosa». Secondariamente, si assiste ad un proficuo recupero della Torah, facendo così venire meno qualunque riferimento alla modernità. Cfr. Z. Braiterman, *(God) After Auschwitz. Tradition and Chance in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 34.

*La ricerca delle radici* – antologia di testi che, non a caso, prende le mosse proprio dalla sofferenza ingiusta di Giobbe, quest'ultimo vittima di una «crudele scommessa fra Satana e Dio» –: «se la mente umana ha concepito i buchi neri, ed osa sillogizzare quanto è avvenuto nei primi attimi della creazione, perché non dovrebbe saper debellare la paura, il bisogno e il dolore?»<sup>57</sup>.

#### 4. *Fortuna mia, sfortuna tua*

Come si è visto, la riflessione etica di Primo Levi raggiunge il momento più critico e delicato quando costretta a fare i conti con «le ragioni sufficienti» della sopravvivenza. Come messo in luce da Robert Gordon, l'etica dello scrittore torinese «non forma mai un sistema di valori definito, ma resta sempre aperta e incerta»<sup>58</sup>. Levi, insomma, elabora una fenomenologia dell'«animo umano» che per così dire si pone «al di qua» delle categorie di bene e di male. Ciononostante, la profonda analiticità del pensiero leviano è percorsa da un'innegabile volontà di giudizio che, come si è visto, tende a farsi sempre più severa e categorica a mano a mano che dall'umano ci si avvicina al divino. Il caso della preghiera di Khun costituisce infatti uno dei pochi momenti in cui l'etica di Levi abbandona il suo carattere fenomenologico per farsi prescrittiva: «No questo tu non lo puoi fare, non ne hai il diritto». Sarebbe alquanto fuorviante considerare queste parole semplicemente come un gesto estremo di coerenza da parte dell'ateo. Come se, appunto, si potesse ritenere incoerente, se non addirittura immorale, affidarsi a Dio nel momento della disperazione dopo una vita da «miscredente». Anzi, ciò confermerebbe ancora una volta il dubbio di Levi: che la preghiera sia un «fatto mafioso», che la salvezza da parte della Provvidenza sia un privilegio che spetta a pochi fedeli. Come si è visto, l'autore di *Se questo è un uomo* propone di uscire da quest'*impasse* etico, preferendo indentificare nel «caso» la ragion sufficiente di quanto accaduto tra i reticolati di Auschwitz. Coronamento di una riflessione etica di stampo materialista e razionalista, il caso gioca pertanto all'interno del pensiero di Primo Levi il ruolo, teoreticamente molto dispendioso, di trascendentale etico, una cornice relativistica che determina le vite degli esseri umani e che, proprio perché indifferente e casuale, non richiede di giustificare la loro palese e comunque ingiusta iniquità.

<sup>57</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, pp. 14 e 229. Sulla «fede moderna» di Levi nella scienza si vedano J. Farrell, *From Darkness to Light: Primo Levi, Man of Letters*, in J. Farrell (a cura di), *Primo Levi. The Austere Humanist*, Bern, Peter Lang, 2004, pp. 117-139; e A. Di Meo, *Primo Levi e la scienza come metafora*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2011.

<sup>58</sup> R.S.C. Gordon, *Primo Levi: le virtù dell'uomo normale*, Roma, Carocci, 2003, p. 39.

Nelle sue opere Primo Levi ha deciso di chiamare questa cieca e sorda volontà che tutto ordina e decide nell'universo con il nome di «fortuna», non a caso uno dei vocaboli più ricorrenti all'interno della sua opera<sup>59</sup>. Nessun altro sopravvissuto dello sterminio nazista ha così insistito nel ricordare continuamente ai suoi lettori che, alla fine, «ogni superstite è un favorito della fortuna»<sup>60</sup>. Se incrociata al tema spinoso della *vergogna*, questa prospettiva mostra tutta l'ambiguità autobiografica del pensiero etico di Levi. Non potendo mai sganciare del tutto il *graphos* dal *bios* all'interno della sua riflessione<sup>61</sup>, nell'affrontare il tema della fortuna l'autore pare infatti costantemente oscillare tra autoassoluzione e autoaccusa, nel quadro di un «tragico» gioco a somma zero. «Fortuna» e «vergogna» sono infatti le due facce attraverso cui è possibile leggere tutti quegli aneddoti all'interno di *Se questo è un uomo* in cui Levi ha testimoniato l'intervento determinante della dea bendata: dall'arrivo ad Auschwitz al momento giusto, passando per la «svista» durante la *Selekja*, sino alla scarlattina contratta nell'ultimo periodo di detenzione. Storie in cui la «palese e costante» sfortuna di alcuni diventa la «sfacciata fortuna» di altri<sup>62</sup>. La fortuna è dunque il dispositivo concettuale che permette al pensiero di Primo Levi di continuare a complicare la scena, di non permettere cioè a nessuna giustificazione di carattere religioso o politico di risolvere questioni etiche abissali e vertiginose, e perciò intrinsecamente aporetiche, come la sopravvivenza. Farlo, sembra dirci l'autore di *Se questo un uomo*, non solo rappresenterebbe il vano tentativo di giustificare razionalmente l'ingiustificabile, cadendo così in un'ostinata ricerca di senso che, come insegna il *Candido* di Voltaire, alla fine non può che apparire tragicomica. Ciò significherebbe altresì recare un'ulteriore offesa a chi questa fortuna non l'ha avuta. Perché queste tragiche storie contengono tutte una feroce morale: non esiste alcuna «unità della specie umana»<sup>63</sup>; esistono semmai i *salvati* e i *sommersi*, ossia, in altre parole, i *fortunati* e gli *sfortunati*. Un'ingiustizia a un tempo cosmica e politica, nella quale si intrecciano con violenza il silenzio di Dio e la volontà di potenza degli esseri umani.

<sup>59</sup> P. Levi, *Se questo è un uomo*, cit., (ed. 2000), p. 7. Sull'uso letterario della fortuna da parte di Primo Levi si veda il fondamentale contributo di R. Gordon, «Sfacciata fortuna». *La Shoah e il caso*, Torino, Einaudi, 2010.

<sup>60</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. II, p. 1464.

<sup>61</sup> M. Cicioni, *Primo Levi fra «autos», «bios» e «graphos»*, in «Intersezioni», 27 (2007), n. 3, pp. 391-404.

<sup>62</sup> P. Levi, *Opere complete*, cit., vol. I, p. 164.

<sup>63</sup> Il riferimento qui è ovviamente a R. Antelme, *La specie umana*, Einaudi, Torino 1969.

*The Unbearable Weight of Luck. On Primo Levi's Atheism*

This article aims to deepen the question of atheism within Primo Levi's work from a philosophical point of view. Taking into account the current debate on the «sacred» in Levi's moral reflection, instead I propose an opposite perspective, according to which atheism stands for both the *conditio sine qua non* and the landing place of his ethics. At first, I aim to reconstruct the way in which Levi articulates the disassociation between God and Evil, underling how, according to Levi, the concept of Providence is not only illogical, but particularly immoral. Such a perspective evokes a certain affinity with the atheistic tradition which opposed to Christian theodicy over modern philosophy. The conclusion is devoted to an in-dept analysis of the meaning of «Luck» as the only plausible ethical reason for survival.

*Keywords:* Primo Levi, Atheism, Modernity, Shoah, Luck.

*Simone Gbelli, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Pavia, Corso Strada Nuova 65, 27100 Pavia, simone.gbelli@edu.unige.it.*

