



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze
filosofiche

Tesi di Laurea

**Sulla
possibilità
della teodicea
in filosofia**

Rosmini a confronto con
la tradizione occidentale

Relatore

Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Prof. Davide Spanio

Laureando

Alessandro Bortolot
Matricola 862872

Anno Accademico

2021 / 2022

Indice

Parte prima. La teodicea nella storia del pensiero filosofico	p. 2
Cap. 1 La teodicea: una questione eminentemente filosofica	p. 3
Cap. 2 Tracce di teodicea nel pensiero greco	p. 6
Cap. 3 Un primo tentativo di teodicea: il libro di Giobbe	p. 24
Cap. 4 La questione del male nel pensiero di Agostino e Tommaso	p. 29
Cap. 5 La filosofia moderna e la <i>Teodicea</i> di Leibniz	p. 40
Parte seconda. Elementi di teodicea rosminiana	p. 63
Cap. 1 Il “fondo comune” di tutte le cose: l’essere ideale	p. 65
Cap. 2 La concezione rosminiana dell’uomo	p. 68
Cap. 3 Una concezione “classica” del male	p. 77
Cap. 4 Il peccato originale	p. 83
Cap. 5 L’importanza del pensiero politico nella <i>Teodicea</i>	p. 88
Cap. 6 La <i>Teodicea</i> di Rosmini	p. 93
Parte terza. L’impossibilità della teodicea in filosofia secondo Kant	p. 123
Cap. 1 Una premessa leibniziano-rosminiana: Fede e ragione	p. 125
Cap. 2 Kant e il fallimento della filosofia in teodicea	p. 127
Cap. 3 Un confronto tra Kant e Rosmini	p. 139
Cap. 4 Una rimodulazione del significato di teodicea	p. 144
Conclusioni	p. 147
Bibliografia	p. 148

Introduzione

Sulla presenza del male, l'uomo si è da sempre interrogato in diversi sensi: qual è la sua natura? Da dove proviene? Perché ne siamo complici? Un particolare modo di porre la questione – che è peraltro sotteso a tutte le precedenti domande – è quello di mettere a confronto l'innegabile presenza del male con la bontà del Creatore. Queste due realtà, poste a confronto, danno luogo ad un'antinomia. Il tentativo di dare ad essa una risposta ha preso, nell'ambito del pensiero moderno, il nome di "teodicea". Da un lato, alcuni autori hanno preso le parti di Dio, tentando di mostrare, senza negare la reale presenza del male, in che modo essa non pregiudichi un coerente operato dell'essere sommamente buono. Altri pensatori hanno invece negato la ragionevolezza ed il possibile successo di un tale tentativo. In ogni caso, molti tra questi hanno, direttamente o indirettamente, messo in evidenza l'impellenza della questione; perfino pensatori pagani, o addirittura atei, hanno in qualche modo potuto confrontarsi con la domanda in questione.

Nella prima Parte del nostro lavoro cercheremo di mostrare come, ben prima dell'avvento della religione cristiana, il rapporto tra presenza del male e bontà di Dio fosse in filosofia un tema ben presente. Vedremo successivamente in che modo la teodicea assuma le sue fattezze "classiche" in alcuni momenti chiave della storia della filosofia.

Nella seconda Parte prenderemo più approfonditamente in considerazione un particolare esempio di teodicea: quella proposta Antonio Rosmini. Come vedremo, l'opera del pensatore roveretano si pone in dialogo con molti di quegli autori che avremo incontreremo nella prima Parte: sia quelli favorevoli a un progetto di teodicea sia quelli che ad esso si sono opposti.

Nella terza e ultima Parte esamineremo un saggio kantiano che, prima della riflessione rosminiana, aveva invece decretato il destino fallimentare di ogni tentativo di teodicea. Alla luce delle posizioni di Rosmini, ricostruite nella seconda Parte, proveremo nell'ultima a rilevare come uno degli intenti del Roveretano fosse esattamente quello di smentire le affermazioni kantiane sulla teodicea.

Parte prima

La teodicea nella storia del pensiero filosofico

Cap. 1. La teodicea: una questione eminentemente filosofica

Per poter affermare quanto qui si vuole mostrare, ovvero che la questione della teodicea appartiene pienamente al campo della filosofia, occorrerebbe prima di tutto poter definire in modo preciso che cosa si intenda con filosofia: operazione estremamente ardua, che è stata più volte tentata durante la storia del pensiero. Nonostante le diverse definizioni che ne sono state date, è possibile, come sottolinea Nicola Abbagnano nel suo *Dizionario di Filosofia*¹, fare riferimento ad una in particolare che riassume efficacemente alcuni elementi ricorrenti nelle diverse epoche. Si tratta di quella illustrata da Platone nell'*Eutidemo* (*Eutid.*, 288e-290d): la filosofia è una scienza nella quale coincidono il fare e il sapersi servire di ciò che si fa. Tale concetto di filosofia implica dunque sia il possesso o l'acquisto di una conoscenza, allo stesso tempo la più valida e la più estesa possibile, sia l'uso di questa conoscenza a vantaggio dell'uomo. Si potrebbe ulteriormente esplicitare questi due elementi nel seguente modo:

da un lato la filosofia si presenta all'uomo come un percorso, fatto di tentativi, costruito attraverso domande e risposte non sempre uguali, per poter arrivare a qualcosa di valido, sicuro, in una parola vero;

dall'altro, l'uomo non decide accidentalmente d'incamminarsi lungo questa strada, ma è proprio la sua stessa natura che glielo richiede; l'essere umano è costantemente alla ricerca di una conoscenza, sicura e vera, che gli permetta di chiarificare² quelle zone d'ombra riguardanti il suo essere e la sua esistenza nel mondo: in ciò consiste lo specifico vantaggio cui questo tipo di conoscenza, la filosofia, può portare³.

Quale è, dunque, il punto da cui parte la ricerca filosofica? La risposta a questa domanda permette di aggiungere un ulteriore tassello a quanto detto sopra. Le domande che si pone il filosofo partiranno inevitabilmente da ciò che gli sta dinnanzi - il mondo, se stesso, la sua esistenza, gli altri -, ovvero dall'evidenza. Dinnanzi all'affermazione di Jean Laporte per, cui secondo Cartesio, «savoir *se réduit à voir*», Sofia Vanni Rovighi osserva: «credo poi che in tutte le filosofie [l'affermazione "sapere si riduce a vedere"] si trovi accettata in *actu exercito*. Su cosa mai, infatti, potrebbe fondarsi il sapere se non sull'evidenza, sul *vedere?*»⁴.

¹ Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, De Agostini, Novara 2013³, voce "filosofia".

² Come è noto, la parola "*sophia*" (sapienza) contiene al suo interno la parola "*phos*" (luce). In questo senso la sapienza è ciò che rischiarava, ed il filosofo è colui che ama questo rischiaramento, e perciò se ne preoccupa.

³ L'affermazione aristotelica secondo cui la speculazione filosofica nella sua forma più alta deve avere un fine solo in se stessa (*Metafisica*, I, 2, 982 a 15) non si contrappone necessariamente a quanto detto qui. Certamente la filosofia, anche nella sua forma morale, può non esibire un'utilità immediata e pratica come può accadere, ad esempio, per la scienza edilizia con la quale è possibile costruire una casa in cui abitare, un ponte per attraversare un fiume etc. Nonostante ciò, anche la più pura forma di speculazione, in quanto davvero filosofia, in quanto ricerca di sapere per il sapere, reca con sé il vantaggio di gettar luce sulle questioni, di vitale importanza, che riguardano direttamente l'esistenza dell'essere umano.

⁴ S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1981², p. 72, nota 6.

Fatta questa breve premessa – che non pretende certamente di aver prodotto una definizione esaustiva per indicare cosa sia la filosofia, ma che risulta utile per indicarne alcuni elementi cardine –, ritorniamo alla questione della teodicea. Essa potrebbe essere sintetizzata con una domanda: perché Dio permette il male⁵? Naturalmente questa formulazione riduce ai minimi termini una questione complessa che racchiude in sé altre domande e che lascia impliciti importanti elementi. Tuttavia tale formulazione, nella sua semplicità, ci è utile per mostrarne l'intrinseco legame con la filosofia, richiamando quanto sopra. *In primis* la teodicea parte esattamente da alcune tra le principali evidenze di cui l'essere umano fa esperienza: la presenza, in diverse forme, del male e la percezione di esso come scandalosa e contrastante rispetto alla sua natura, la quale mira invece al bene come fine ultimo⁶. Scrive a tal proposito Antonio Rosmini: «Che l'umanità gema sotto il peso di gravi mali e di molteplici sofferenze, non è cosa che esiga troppe parole a dover essere provata. L'esperienza della vita che ciascun mortale ha preso in se medesimo, e quella che ha potuto cavare dallo spettacolo de' suoi simili, è una prova troppo dura e troppo convincente a conoscere che dalle lagrime della culla al sospiro della morte, quaggiù l'uomo non varca che un mare di guai, di minore angoscia se breve è il viaggio, benché né pure è dato all'uomo il sollievo della brevità della vita, ché per legge di natura ama la vita, e con essa insieme la prolungazione delle sue fluttuazioni e de' suoi patimenti. [...] Egli par sovente gioco maligno, un trastullo crudele della natura stessa acconciamente chiamata da un savio del paganesimo matrigna, e non madre⁷, la quale con una mano gli sparga in cuore immensi desiderii e speranze, coll'altra percuotendolo delle più inattese sciagure, produca sovente lo spettacolo di un essere fatto per la somma felicità, che lotta indarno con una somma sciagura»⁸.

In secondo luogo, la teodicea raccoglie una serie di questioni di vitale importanza per l'uomo; dunque, tentare di dare una risposta a tutte queste domande rappresenta una necessità impellente. Le domande

⁵ Questo tipo di formulazione potrebbe far pensare che la teodicea appartenga solamente all'ambito della religione e della teologia. In realtà la questione può presentarsi anche in un contesto totalmente ateo; infatti, da un lato le evidenze indicate rimangono valide, dall'altro il ruolo di soggetto, all'interno della domanda, potrebbe essere svolto non da Dio, ma dalla Natura. Ne è esempio lampante una certa fase del pensiero di Giacomo Leopardi e, nello specifico, quanto viene espresso nel suo *Dialogo della Natura e di un Islandese*: «ora domando: t'ho io forse pregato [Natura] di pormi in questo universo? O mi vi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia? Ma se di tua volontà, e senza mia saputa, e in maniera che io non potevo sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa [Natura], colle tue mani, mi vi hai collocato, non è egli dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocca? E questo che dico di me, dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura» (G. Leopardi, *Operette morali* in: *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1969, vol. I, p. 117). In questo caso viene sicuramente meno il carattere apologetico, tipico della teodicea "classica", ma non viene meno il suo nocciolo, ovvero la volontà di comprendere perché l'essere umano, fatto per il bene, venga posto a vivere in una realtà in cui è presente il male.

⁶ «Ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò a cui tutto tende.» (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2018¹⁴, 1094 a 1-4).

⁷ Cfr. *supra* nota 5.

⁸ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, voll. 39-40 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova Editrice, Roma 1983, pp. 3/2-3/3.

riguardano: la presenza del male morale ed eudemonologico ed il suo rapporto con la nostra tensione al bene, la colpa ed il peccato originale, l'esistenza e la natura di Dio, la libertà. La teodicea, dunque, riassume in sé una serie di temi affrontati più volte dalla filosofia, ancor prima che il termine stesso venisse introdotto da Leibniz⁹. «Or questo fatto innegabile [quello della presenza del male]» - come sottolinea lo stesso Rosmini -, «veduto sempre, confessato sempre e che ha parlato sempre altamente nella coscienza dell'uman genere di tutti i popoli e di tutte le sette, ha pur sempre anco prodotto la più grande meraviglia¹⁰ ne' filosofi di buona fede, privi della rivelazione, i quali hanno confessato di trovare in esso qualche cosa di solenne, di portentoso d'inesplicabile»¹¹. Ancor prima di avere un nome, la teodicea è già toccata ed anticipata, nelle sue componenti fondamentali, dal pensiero dei primi filosofi, anche in quelli «privi della rivelazione», sprovvisti perciò del punto di vista della religione cristiana cattolica. Questo perché, come si è tentato di mostrare finora, la teodicea tratta di tematiche - che necessitano risposte e ancor prima domande - derivanti da evidenze còlte in ogni epoca. da ogni cultura, da ogni essere umano. La filosofia, fin dai suoi primi passi, ne contiene *in nuce* i caratteri essenziali.

⁹ Come è noto, il termine viene coniato proprio da Leibniz in un'opera dal titolo *Saggio di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710).

¹⁰ «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori». (Aristotele, *Metafisica*, trad. it di G. Reale, Bompiani, Milano 2019, I, 982 b 10-15)

¹¹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, p. 3/6.

Cap. 2. Tracce di teodicea nel pensiero greco

Se la teodicea è questione eminentemente filosofica, essa non potrà che mostrarsi fin dagli albori della filosofia stessa. Naturalmente il pensiero greco prende avvio in un contesto totalmente diverso da quello in cui la teodicea prende il proprio nome; nonostante ciò, le componenti filosofiche che la formano emergono già dalle prime voci del pensiero presocratico. Chiedersi quale sia il principio (*arché*), ad esempio, sottintende la domanda sull'ordine stesso con cui il principio governa. Indicare questo principio come una causa intelligente significa riconoscere la presenza di un fine nell'ordine delle cose, al di là di come e se questo fine possa essere perscrutabile in ogni sua particolare determinazione. Contrapporre e poi tentare di conciliare quello che l'esperienza ci presenta con quello che invece la ragione esige è fondamentalmente quello che poi la teodicea stessa si prefiggerà di fare. Tutto ciò va sottolineato poiché, pur rimanendo queste tematiche prive di una risposta definitiva in questa fase del pensiero, esse contribuiranno comunque alla riflessione successiva, toccando quei punti dolenti che, proprio in quanto tali, andavano affrontati.

2.1 La teodicea tra il mito e la tragedia

Già a partire dal mito le questioni che andranno a formare la teodicea vengono esplorate; infatti, pur nella loro semplicità - per una sensibilità moderna appaiono totalmente insufficienti nelle loro spiegazioni -, i racconti della mitologia greca¹² preparano la strada alle successive teodicee razionali¹³. In molti casi, per esempio, il mito presenta una situazione in cui l'uomo si macchia di qualche colpa o trasgredisce un divieto, e per questo viene punito: Prometeo che ruba il fuoco agli dèi, oppure Pandora che apre il vaso. Qui viene per certi versi anticipata la questione del peccato originale, per cui la presenza del male è fatta risalire ad una colpa commessa nei confronti della divinità. Il mito non è ancora filosofia,¹⁴ ma in fondo, tra le altre cose, esso cerca di adempiere ad uno dei compiti che saranno propri del pensiero filosofico¹⁵: tentare di dar risposta a quelle domande da cui l'essere umano non può sfuggire e a cui vuole rispondere. «L'umanità delle origini ha dovuto in qualche modo dare nome a ciò che temeva per difendersene e insieme per rivolgersi ad esso, per patteggiare con l'estraneo. Così ne conteneva la minaccia, ne allontanava il pericolo e placava l'ansia. I miti sono frutto di questo processo, sono simboli che gli uomini hanno prodotto per ordinare le cose.

¹² Naturalmente, non è solamente essa a toccare queste tematiche; anche la mitologia indiana e dell'estremo oriente coi discorsi sull'origine del mondo tentano comunque - direttamente o indirettamente - di dare una spiegazione alla condizione umana. Tuttavia è dai miti e dalla sapienza greca che emerge la filosofia e, di conseguenza, le teodicee.

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Il male, una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2015⁶, p. 19.

¹⁴ Nonostante la filosofia stessa successivamente ne faccia uso, come testimonia l'opera di Platone.

¹⁵ Come sottolinea lo stesso Aristotele: «Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia» (*Metafisica*, I, 982 b 15-20)

[...] L'umanità ha dunque mitizzato perché doveva ordinare l'improbabilità del mondo, contenerla per regolarla»¹⁶. Proprio tale improbabilità rappresenta una spina nel fianco, qualcosa che bisogna districare per far tornare i conti; e il racconto mitologico si propone di fare esattamente questo, offrendo una spiegazione che sia in grado di rassicurare.

Un ulteriore passo avanti in questo senso viene compiuto dalla tragedia. Anche la tragedia non coincide con la filosofia, tuttavia la sua importanza dal punto di vista filosofico è innegabile¹⁷, tanto che si può affermare che essa faccia da ponte tra mito e filosofia¹⁸. La tragedia, infatti, non si limita più a raccontare, a spiegare qualcosa che va a priori accettato, bensì richiede anche una riflessione, una risposta: «la tragedia pone innanzi agli occhi dello spettatore questioni teologiche e morali e quindi lo costringe ad un giudizio sul bene e sul male, lo costringe a decidere dei valori e, più in generale, del senso della realtà»¹⁹. In effetti la tragedia rappresenta una concezione ben precisa dell'esistenza e della vita stessa; il più importanti dei suoi elementi è infatti, come sottolinea Aristotele, «la composizione dei casi [cioè la favola]. Perché la tragedia non è mimesi di uomini, bensì di azione e di vita, che è come dire di felicità <e di infelicità; e la felicità> e la infelicità si risolvono in azione, e il fine stesso [della vita, cioè la felicità] è una specie di azione, non una qualità. [...] D'onde segue che il complesso dei casi, ossia la favola, è ciò appunto che costituisce il fine della tragedia; e si sa bene che di tutte le cose il fine è sempre la più importante»²⁰. Ciò che viene messo in scena dalla tragedia, la visione della realtà che essa offre, è quella dell'esistenza come gioco crudele della natura, esperienza di conflitto, di dilemma, di contrasto e di dolore: Antigone è divisa tra i valori della famiglia e della patria, Agamennone è costretto a scegliere tra il suo ruolo di capo ed il suo ruolo di padre, Edipo è insieme innocente e colpevole, in balia del destino e pienamente responsabile. Proprio lo stesso contrasto, quasi sentito come “contraddizione”²¹, è ciò che fa entrare in gioco la

¹⁶ S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2018³, p. 10.

¹⁷ «Lo spirito tragico di cui i greci furono dotati coincide con il loro modo d'esser filosofi; per converso, proprio per questo la tragedia ha spessore filosofico» (S. Natoli, *I sofisti, Socrate e le scuole socratiche*, in: *Storia del pensiero Occidentale*, a cura di E. Severino, Armando Curcio editore, Roma 1988, vol. I, p. 66).

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Aristotele, *Poetica*, a cura di M. Vaglimigli, Laterza, Bari 1964⁴, 1450 a 15-19.

²¹ Il termine “contraddizione” viene qui utilizzato per sottolineare la forza che pungola l'uomo ad esplorare alcune questioni sia attraverso la rappresentazione della sua esistenza nella tragedia attica, sia nella riflessione compiuta dalla teodicea. Sia nel primo che nel secondo caso, infatti, ci si trova dinnanzi ad aspetti dell'esistenza che appaiono come reciprocamente contraddittori, data la loro inconciliabilità. Si potrebbe tentare di formalizzare in questo modo la “contraddittorietà” qui indicata:

- Se si ammette che (a) esiste un principio ordinatore buono che ordina le cose a fin di bene; oppure – più semplicemente – se si riconosce che (a¹) la natura umana è fatta per il bene e mira ad esso:
- allora, (b) ogni evento dell'esistenza umana deve accadere a fin di bene, ovvero deve rientrare nell'ordine di cui sopra; oppure (b¹) ciò che accade all'uomo deve essere coerente con la sua propria natura o, perlomeno, non essere ad essa avverso.
- Ma l'esperienza riporta che: (c) l'uomo può vivere delle situazioni che – *prima facie* - non possono essere ricondotte ad un ordine stabilito a fin di bene;

teodicea: l'esperienza di ingiustizie, dolore, male e la bontà di Dio; come è possibile conciliare le due cose? Naturalmente la tragedia non si spinge ancora a rispondere, ma neanche a domandare esplicitamente; essa si limita a mostrare, ad aprire un orizzonte.

Un altro elemento da evidenziare è il ruolo della divinità all'interno della tragedia greca ed il suo rapporto con i personaggi. Innanzitutto è interessante notare la funzione assunta, secondo Nietzsche, dalle divinità olimpiche per quanto riguarda la "cultura apollinea": «il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dové porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici. [...] Fu per poter vivere che i Greci dovettero, per profondissima necessità, creare questi dèi [...]. Altrimenti quel popolo che aveva una sensibilità così eccitabile, che bramava così impetuosamente, che aveva un talento così unico per il *soffrire*, come avrebbe potuto sopportare l'esistenza, se questa non gli fosse stata mostrata nei suoi dèi circonfusa da una gloria superiore?»²² Il trionfo dello stadio apollineo è quello in cui l'uomo, nello specifico l'eroe omerico, brama l'esistenza per come viene mostrata dalle divinità, si rispecchia e si trasfigura in essa, finendo per ricucire e conciliare il contrasto tra una vita mortale inspiegabilmente dolorosa e l'esistenza beata degli dèi. In ciò sta il senso più profondo dell'antropomorfismo della religione greca: «così gli dèi giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente!»²³. Tutto questo non accade invece nella tragedia dove, come già detto, è la vita umana con tutte le sue fragilità ad emergere. Ma la figura della divinità rimane decisiva, tanto da essere molto spesso proprio essa²⁴ a scatenare direttamente o indirettamente - come peraltro già accadeva nel mito - le peripezie che colpiscono i personaggi; è questo il caso, ad esempio, dell'*Ippolito coronato* di Euripide, nel quale è proprio Afrodite a far infatuare Fedra di Ippolito, suo figliastro, portando così alla morte di entrambi ed alla disperazione del padre e marito Teseo. Le invocazioni dei personaggi e i lamenti del Coro fanno emergere le domande che inevitabilmente lo spettatore si pone di fronte alle vicende rappresentate. Si prendano come esempio proprio alcuni versi (vv. 1104-1119) del Coro tratti dall'*Ippolito* di Euripide: «Davvero grande conforto il pensiero degli dèi, quando nell'animo giunga,/ le pene travolge: ma chiunque racchiuda nell'intimo la speranza di capire,/ viene meno, se volge lo sguardo alle sorti e agli eventi dei mortali:/ tutto muta di luogo da una parte dall'altra,/ trascorre per

- (c¹) all'essere umano può capitare di subire qualcosa che va contro ciò per cui è stato fatto (la sua natura) e che dunque appare ingiustificato.

Naturalmente, già da questo tentativo di esplicitazione dell'interno tormento umano di fronte a questa "contraddittorietà", emergono ulteriori aspetti problematici: dove si colloca il libero arbitrio? Secondo quali criteri gli accadimenti e gli eventi dei punti (c) e (c¹) possono essere giudicati contraddittori - e dunque incompatibili - con i punti (b) e (b¹)?

Chiunque tratterà di teodicea lavorerà proprio su tali elementi apparentemente contraddittori, che però, ad una rielaborazione o ad una scansione più approfondita, potranno rivelarsi non più tali.

²² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta Adelphi, Milano 1984⁷, p. 32.

²³ *Ivi.* p. 33.

²⁴ Sia come una delle divinità del Pantheon greco, sia sotto forma di Fato (*moira*) o Necessità (*ananke*).

gli uomini la vita sempre in mutevoli giri./ Oh, se in risposta alle mie preghiere, dagli dèi il destino mi concedesse/ una sorte che ha prosperità come compagna e un cuore non toccato da dolori:/ fosse in me non rigido il modo di pensare né, d'altra parte, falso,/ adattando agevolmente l'indole al domani,/ nel tempo avvenire/ potessi nella vita aver buona fortuna.»²⁵ La “speranza di capire” è la stessa che anima la teodicea, ed anche in essa ci si ritrova schiacciati tra “il pensiero degli dèi” che porta conforto ed il volgere lo sguardo “alle sorti e agli eventi mortali”.

Tuttavia, all'interno della tragedia la divinità non interviene solo in questa maniera. Ancora più rilevante per quanto riguarda il legame con la teodicea è, infatti, l'intervento risolutivo, il cosiddetto *Deus ex machina*. Tale celebre tecnica anticipa infatti una dei temi esaminati dalla teodicea: l'intervento diretto o indiretto di Dio nell'ordine delle cose, affinché si arrivi ad un esito in cui, nonostante i numerosi mali, il bene trionfi. Come secondo Aristotele lo scioglimento della trama tramite l'intervento artificioso della divinità è da considerarsi poco efficace²⁶, allo stesso modo, per la teodicea, l'intervento diretto di Dio è escluso se non in casi eccezionali. In questo senso è illuminante un passo della *Teodicea* rosminiana: «Ed è questa stessa verità messa in azione [la legge del minimo mezzo], che forma il sublime che si ammira nelle tragedie greche. Si vede in quelle con infallibile esito avverarsi il fato per via d'una serie di cause naturali concertate mirabilmente ed inevitabilmente, contro ogni apparenza, e a dispetto di tutta la potenza umana, e a malgrado di tutta l'umana prudenza. Che se il tragico con apposita macchina faceva calare qualche iddio in sulla scena, il buon senso degli antichi lo biasimava; perocché si voleva vedere nel dramma la sapienza divina risplendere nel nesso mirabile degli eventi, e non la potenza con arbitrio introdursi; onde il precetto oraziano “*Nec Deus intersi nisi dignus vindice nodus / incidit*” [Orat., *De arte poetica*, vv. 191-192] dettato manifestamente dal principio nostro della ragion sufficiente ossia del minimo mezzo, il quale richiede che Dio non intervenga immediatamente nelle cose mondiali, se non solo per necessità di quel bene che non si può altrimenti ottenere»²⁷.

C'è un ultimo elemento che è possibile estrapolare dalla tragedia per farne emergere il legame con la teodicea: il tema dell'enigma. In realtà la sua importanza è rilevabile in tutto il pensiero greco, specialmente quello arcaico. L'enigma è, ad esempio, ciò che viene presentato dall'oracolo in maniera ambigua ed oscura e che, proprio per questo, «porta con sé una tremenda carica di ostilità»²⁸. D'altra

²⁵ Euripide, *Ippolito*, a cura di F. Nenci, Carlo Signorelli Editore, Milano 2008¹⁰.

²⁶ «È evidente pertanto che anche gli scioglimenti delle tragedie debbono venir fuori dalla struttura della tragedia in se stessa, e non da un artificio meccanico come nella *Medea* [...]. Dell'artificio scenico si può far uso per ciò solo che è fuori dell'azione drammatica, sia per quei fatti che accaddero prima e che lo spettatore non è in grado di conoscere, sia per quelli che dovranno accadere poi e che quindi hanno bisogno di essere predetti e annunziati.» (Aristotele, *Poetica*, 1454 a 39 - 1454 b 1-5).

²⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Roma 1977, n. 862.

²⁸ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1981⁴, p. 49.

parte, l'enigma va oltre l'ambito religioso-divinatorio incarnandosi in una delle figure rese più celebri dalla tragedia: Edipo. Questi è doppiamente implicato dall'enigma. Da un lato, infatti, è lui stesso – come rinfaccia al profeta Tiresia che lo accusa di essere l'assassino di Laio – ad aver risolto l'indovinello della sfinge liberando così Tebe: «Com'è che quando qui c'era la Cagna, a fare indovinelli, non indicasti ai tuoi concittadini un mezzo di salvezza? E sì che dipanare quell'enigma non era certo pane per i denti del primo capitato: ma ci voleva l'arte del profeta. E tu quest'arte hai proprio dimostrato di non averla appresa né dagli uccelli né da un qualche iddio. Ma arriva Edipo ignaro e sprovveduto, e la mette a tacere. Come? Facendo centro nel bersaglio con la mia intelligenza»²⁹. Edipo è dunque risolutore di enigmi, è colui che con la sua intelligenza riesce a mettere in salvo la città; tuttavia è proprio il suo desiderio di conoscenza³⁰ che lo porterà alla rovina. Infatti - e questo è l'altro lato della medaglia - lui stesso è enigma a se stesso e per gli altri³¹: non conosce i suoi natali, è al tempo stesso inquisitore e colpevole, salvatore della città e suo male, guidato dalla luce della conoscenza ed accecato dalla terribile verità. In conclusione «Edipo è il simbolo di un'umanità che ricerca o meglio che cerca di districarsi tra gli enigmi del mondo, che va alla ricerca di sé»³²; ed uno di questi enigmi è proprio quello della teodicea. Ecco, dunque, che il protagonista della tragedia greca può far emergere almeno tre punti decisivi:

- Per poter accostarsi all'enigma, l'uomo deve volgersi anche verso se stesso e la sua natura ambigua ed enigmatica, che gli permette di elevarsi, così come di sprofondare³³.
- C'è la possibilità che la soluzione – se c'è una soluzione, se è raggiungibile dall'uomo – possa essere non soddisfacente o perfino terribile.
- Nonostante ciò, la sfida introdotta dall'enigma – nello specifico dalla teodicea - è mortale nel senso che ne va della stessa vita dell'uomo³⁴ ed è per questo che vi è la necessità di accettare tale sfida, pur essendoci dei rischi.

L'unica arma a disposizione dell'uomo in questo frangente è la sapienza, lo stesso “intelletto” di cui parla Edipo; è dunque la conoscenza ad essere «l'istanza ultima, rispetto a cui si combatte la lotta suprema dell'uomo»³⁵.

²⁹ Sofocle, *Edipo re* trad. it. di E. Bono; in Id., *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Garzanti, Milano 1985⁸, p. 22.

³⁰ «Ma io devo conoscere il mio seme, anche se è un seme oscuro, non illustre» (*ivi*, p.54).

³¹ Cfr. S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, p. 28.

³² *Ivi* p.21.

³³ Essa viene in qualche modo colta sempre da Sofocle nei celebri versi dell'*Antigone*: «molte sono le cose misteriose. Nessuna misteriosa più dell'uomo» (Sofocle, *Antigone*, trad.it. di E. Bono; in Id., *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Garzanti, Milano 1985⁸ p. 179).

³⁴ Secondo delle antiche testimonianze lo stesso Omero morì per non essere riuscito a risolvere un enigma. Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, p. 61.

³⁵ *Ivi* p. 50.

2.2 *Arché e kosmos*

Il passaggio da ciò che viene considerato “mito” a ciò che propriamente gli studiosi indicano come “filosofia” è segnato da un particolare cambio di prospettiva sulla natura delle cose. Se infatti nella mitologia è comunque presente il tentativo di comprendere i fenomeni di cui l’uomo fa esperienza, la filosofia tenta anche di andare alla radice della realtà delle cose, puntando perciò ad una comprensione più profonda di esse. La prospettiva che i primi pensatori aprono è quella della totalità³⁶, e per comprenderne la natura essi vanno alla ricerca dell’*arché*. Questo termine viene solitamente tradotto con la parola “principio”, per tentare di sintetizzare più significati:

- Quello di “origine”, “prima causa”; il che sta ad indicare, come sottolinea Aristotele, «ciò di cui tutti gli esseri sono costituiti e ciò da cui derivano originariamente e in cui si risolvono da ultimo, [...] in quanto è una realtà che permane identica pur nel trasmutarsi delle sue affezioni»³⁷. Non solo, dunque, l’origine di tutte le cose, ma anche il termine ultimo ed il permanente sostegno di esse.
- Con riferimento al verbo *árcho* (“guido”) - anche nella sua forma medio-passiva *árchomai* (“comincio”) - ed al sostantivo *archós* (“comandante”), il significato di “ciò che sta primo” nel senso di “colui che conduce”, che suggerisce l’idea di una direzionalità impressa dall’*arché*.
- In relazione al precedente significato, quello di “comando”, “potere”; è evidente, infatti, che colui che guida detiene una certa autorità nei confronti di tutto il resto.

Da tutti questi tre significati è possibile trarre una conclusione che è già stata anticipata sopra: la domanda sull’*arché* è anche la domanda sul modo in cui le cose sono ordinate. Soprattutto il secondo ed il terzo significato indicati sopra, su cui forse si è soliti prestare meno attenzione, evidenziano come l’*arché* non sia mera causa prima che, dopo aver originato il mondo, non ha più nulla da spartire con esso; anzi, essa è fondamento presente nella totalità e dunque è anche una sorta di “guida”, che da ordine al modo in cui le cose permangono o divengono.

Testimone di quanto detto è il celebre frammento attribuito ad Anassimandro che recita: «principio [*arché*] degli esseri è l’infinito... di dove infatti gli esseri hanno origine, lì hanno anche la

³⁶ I primi filosofi sono giustamente detti “fisici” in quanto, si limitarono nella loro indagine all’ambito della *physis*: «la maggior parte di coloro che primi filosofarono pensarono che principi di tutte le cose fossero solo quelli materiali» (Aristotele, *Metafisica*, I, 983 b 5-10). Nonostante la loro prospettiva possa apparire non aperta alla totalità – e dunque non metafisica -, in realtà, dal loro punto di vista, «fare oggetto del proprio interesse il mondo non significa limitarsi alla considerazione di una dimensione particolare dell’intero, ma significa mettere in vista lo stesso contenuto concreto, la stessa determinazione esaustiva dell’intero: determinazione onnicomprensiva. Ed ecco appunto si dice che quegli antichi presero a ricercare i principi *di tutte le cose*. Il che significa che essi si tennero innanzi la totalità *come* totalità (sia pure pensando che il mondo fosse la totalità); e così facendo non furono dei fisici, ma dei metafisici» (E. Severino, *Primi scritti su Aristotele*; in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p.181).

³⁷ Aristotele, *Metafisica*, I, 983 b 7-10.

dissoluzione secondo la necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine [*táxis*] del tempo»³⁸. L'*archè* anassimandrea è causa prima di tutte le cose, in quanto le dispone³⁹ in una precisa maniera: le ordina secondo una "necessità" che prevede il "riscatto" di un'"ingiustizia". Il passo in questione è rilevante anche perché esso fa riemergere il tema della colpa - già presente nella mitologia - commessa nei confronti di una qualche giustizia; con tale tema la teodicea dovrà inevitabilmente fare i conti.

La domanda sul modo in cui le cose sono disposte e sul perché vengano ordinate nel modo in cui sono fa emergere necessariamente anche la spinosa questione del male. Essa non è qui ancora totalmente esplorata, come avverrà successivamente soprattutto coi pensatori cristiani; tuttavia è interessante osservare quanto Aristotele riporta in riferimento al pensiero di un altro presocratico, che mette al centro della sua riflessione la ricerca sull'*arché*: «ora, poiché appariva chiaro [*ephaíneto*] che, nella natura, vi sono anche cose contrarie a quelle buone e che ci sono non solo ordine e bellezza ma anche disordine e bruttezza e che ci sono più mali che beni e più cose brutte che belle, così ci fu un altro pensatore che introdusse Amicizia e Discordia, causa, ciascuna, rispettivamente di questi contrari»⁴⁰. Ci si trova di nuovo di fronte ad un'evidenza – quella del male –, che mette in mostra una criticità: non è possibile ricondurre due cose contrarie ad uno stesso principio. Di qui la necessità di porre un secondo principio per giustificare la presenza del male nell'ordine delle cose; sarà questa la soluzione che verrà adottata anche dalla Gnosi nella storia della teodicea.

Introdurre un secondo principio di fronte all'evidente presenza del male, come viene fatto da Empedocle, permette di aggiungere un ulteriore tassello alla questione. Una volta stabilito che vi è un'*arché* che sorregge un ordine, e che cosa essa sia, è infatti inevitabile interrogarsi sul modo in cui le cose vengono da essa disposte. La soluzione empedoclea risponde già implicitamente a tale questione indicando un principio (Amicizia) che unendo le cose mira al loro bene, ed un secondo principio (Discordia) che separando è causa dei mali. Sembra chiaro che l'*arché* ordina le cose tenendo conto di un fine. Va in proposito introdotto un secondo vocabolo: *kósmos*. Il cosmo è quella totalità su cui si apre la prospettiva dei primi filosofi di cui si è già detto; se l'ordine inteso come *táxis* sottolineava soprattutto il predisporre e l'assegnare un certo posto alle cose nella realtà, l'ordine inteso come *kósmos* mette invece in risalto il modo buono e bello in cui la sistemazione avviene. In sostanza, questa parola ci dice che l'ordine presenta una certa armonia ed i suoi elementi non sono

³⁸ Anassimandro, DK B1, trad. it di G. Reale; in *I Presocratici, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015⁵.

³⁹ La parola *taxis*, qui utilizzata, indica infatti un ordine che è stato stabilito intenzionalmente e secondo un criterio razionale da qualcuno, come per esempio un comandante che schiera le sue truppe per sconfiggere il nemico.

⁴⁰ Aristotele, *Metafisica*, I, 985 a, 1-10.

semplicemente disposti in un determinato modo per effetto di un'arché, ma da essa sono ordinati in modo conveniente.

2.3 Un *Nous* a fin di bene

Alle spalle di un *kosmos* ordinato armoniosamente non può che esservi un'arché che sia in grado, non solo di attuare ciò che è il meglio per ogni cosa, ma, ancor prima, di sapere che cosa sia il meglio per ognuna di esse e come far sì che esse stiano assieme nel modo migliore: essa deve essere causa intelligente. Qui risulta evidente il limite di quei filosofi naturalisti a cui si è accennato finora: la causa prima, indicata in un elemento fisico⁴¹ (acqua, aria, fuoco...), appare come principio inerte e passivo nei confronti della realtà di cui è causa. Celebre eccezione è il pensiero di Anassagora che parla esplicitamente di una Intelligenza, un *Nous*: «E l'Intelligenza riconobbe tutte le cose che si formavano per mescolanza, e quelle che si formavano per separazione e quelle che si dividevano, e quelle che stavano per essere, e quelle che erano e ora non sono, e quante sono ora e quali saranno, l'Intelligenza le dispose [*diekósmese*] tutte, e la rotazione che compiono le stelle e il sole, la luna e quella parte di aria e di etere che si va separando»⁴². Il *nous* anassagoreo mette in ordine⁴³ le cose seguendo un criterio razionale, che permetta di ordinare tutto nelle condizioni migliori. Il merito di aver individuato in una forza razionale il principio che governa il mondo viene riconosciuto ad Anassagora da Socrate platonico: «Ma un giorno, io udii un tale leggere un libro, che affermava essere di Anassagora, il quale diceva che è l'Intelligenza che ordina e che causa tutte le cose. Io mi compiacciai di questa causa e mi parve che, in certo senso, andasse bene porre l'Intelligenza come causa di tutto, e dentro di me pensai che, se questo fosse stato vero, l'Intelligenza ordinatrice avrebbe dovuto ordinare tutte quante le cose e disporre ciascuna di esse in quella maniera che per esse è la migliore possibile; e quindi pensai che, se qualcuno avesse voluto scoprire la causa di ciascuna cosa, cioè la causa per cui si genera, perisce ed esiste, avrebbe dovuto scoprire appunto quale sia, per ciascuna cosa, questa causa: cioè quale sia la sua condizione migliore d'essere, di patire o di fare qualsiasi cosa. [...] E ragionando in questo modo, tutto contento, credevo di aver trovato in Anassagora il maestro che mi avrebbe insegnato la causa delle cose che sono, proprio secondo quello che era il mio intendimento»⁴⁴. L'importanza dell'operazione di Anassagora è duplice: da un lato l'aver posto un principio primo che sia intelligente, dall'altro la possibilità di conoscere la causa di

⁴¹ Naturalmente l'acqua di cui parla Talete, così come ciò di cui parlano anche gli altri pensatori appena successivi, non è identificabile con il loro corrispettivo fisico. L'acqua di Talete non è semplice acqua, bensì, in quanto *arché* ha anche qualcosa di metafisico. Ciò non toglie che questi primi principi non siano caratterizzabili come intelligenti.

⁴² Anassagora, DK B 12, trad. it. di S. Obinu; in *I Presocratici*.

⁴³ Il verbo utilizzato in greco è *diakosméo* ("metto in ordine", "organizzo"), che non a caso condivide la stessa radice del sostantivo *kosmos*.

⁴⁴ Platone, *Fedone*, 97 c- 97 d; trad. it. di G. Reale; in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.

ciascuna cosa individuandola nella sua “condizione migliore”. Inoltre, tale sviluppo del pensiero solleva implicitamente ulteriori questioni con cui la teodicea dovrà fare i conti: che cosa si intende per “condizione migliore” di qualcosa? La “condizione migliore” di Socrate, ad esempio, può essere la stessa sia dal punto di vista di Socrate stesso che dal punto di vista del *Nous*? Ci si riferisce ad una condizione migliore assoluta oppure il principio ordinatore deve fare dei compromessi per poter raggiungerne una che sia relativa al modo d’essere del mondo? Ma, soprattutto, è possibile scorgere qualcosa della via per cui l’Intelligenza fa giungere le cose al loro miglior modo d’essere?

Inoltre, il passo avanti fatto da Anassagora non è completo; infatti, l’attaccamento ad una causa di tipo naturale permane: «In effetti, io non avrei mai creduto che, uno che sosteneva che queste cose furono ordinate dall’Intelligenza attribuisse loro altra causa che non fosse questa, ossia che il loro meglio era di essere così come sono. [...] E a queste speranze io non avrei rinunciato per nessuna ragione al mondo! [...] Ma da questa meravigliosa speranza, o amico, venivo portato via, perché, mentre procedevo nella lettura del libro, vedevo che il nostro uomo non si serviva affatto dell’Intelligenza e non le attribuiva alcun ruolo di causa nella spiegazione dell’ordinamento delle cose e attribuiva, invece, il ruolo di causa all’aria, all’etere, all’acqua e a molte altre cose estranee all’Intelligenza»⁴⁵. La domanda che è possibile estrapolare dall’obiezione di Platone in questo contesto riguarda il rapporto tra le cause prossime naturali e la causa remota: l’Intelligenza. Nella “spiegazione dell’ordinamento delle cose” le prime e la seconda si escludono forse a vicenda oppure l’Intelligenza può servirsi di altre cause nella costruzione dell’ordine? La critica di Platone è mirata proprio all’esitazione di Anassagora, che sembra porre al primo posto il *Nous* per poi relegarlo in secondo piano rispetto alle cause naturali. Il ruolo di causa prima va certamente individuato nell’Intelligenza se è vero che il *kosmos* in quanto tale è ben ordinato, d’altra parte non bisogna escludere l’importanza delle cause naturali come strumenti a disposizione del *Nous*. La necessità di trovare un equilibrio tra le cause seconde ed il *Nous* stesso come causa prima, è una questione che sarà pertinenza anche della teodicea. In questo senso, un altro commento sul pensiero di Anassagora – da parte questa volta di Aristotele – può essere rilevante: «lo stesso Anassagora, in effetti, nella costituzione dell’universo si serve dell’<Intelligenza> come di un *deus ex machina*, e solo quando si trova in difficoltà nel dar ragione della necessità di qualche cosa trae in scena l’Intelligenza; per il resto, invece, come causa delle cose che avvengono pone tutto, tranne che l’Intelligenza»⁴⁶. Tentare di comprendere il modo in cui Dio, la causa prima ordinatrice, interviene nel mondo per spiegare la maniera in cui esso è ordinato sarà un tema decisivo per la teodicea; giustificare molte cose rimandando spesso ad un intervento diretto si rivelerà essere poco convincente e filosoficamente poco

⁴⁵ Platone, *Fedone*, 98 a- 98 c.

⁴⁶ Aristotele, *Metafisica*, I, 985 a 18-22.

efficace⁴⁷; da qui l'importanza delle cause seconde di cui la potenza ordinatrice si serve. Si tratterà, perciò, di indagare anche sui limiti e le possibilità di questi strumenti a disposizione di Dio.

2.4 L'antinomia Essere/Non essere, Dio/Male

Le riflessioni dei pensatori che si occupano dell'*arché* permettono di anticipare il tema della teodicea in riferimento agli aspetti che riguardano il principio ordinatore (Dio o più generalmente la Natura), il modo ed il fine in base al quale Egli dispone le cose. Ma vi è qualcosa che precede la questione attorno all'*arché* e che rappresenta una delle fondamenta stesse della teodicea: l'antinomia tra la condizione in cui versano il mondo e l'essere umano e il principio ordinatore che, come si è visto nel contesto del *kósmos*, ordina le cose a fin di bene. Come è già stato sottolineato, tale spinosa questione emerge già a partire dalla tragedia greca; tuttavia, in essa ci si concentra in particolare solo su un lato della problematica, ovvero la condizione umana nella sua interna "contraddittorietà"⁴⁸. Nel contesto tragico, la divinità, che interviene disponendo le cose in modo da portarne avanti la trama ed eventualmente concluderla, non lo fa seguendo il criterio del bene in generale e nello specifico del bene dell'uomo, bensì ordina tutto secondo i propri interessi⁴⁹. Perché allora non viene direttamente giudicata dall'uomo – personaggio o spettatore? - Perché non vengono criticate le decisioni da essa prese, che portano ad un esito tragico? Semplicemente perché da una divinità come quella della tragedia, ma anche come quella del mito, capricciosa e vendicativa, non ci si aspetta che operi tenendo conto del bene dell'uomo. Può capitare, certo, che qualcuno possa incontrare il favore di un dio, ma questo non è sufficiente a salvarlo da eventi tragici⁵⁰. Tuttavia, anche nella tragedia rimane lo stupore dinnanzi al male; questo perché, come già anticipavamo, l'aspetto problematico e antinomico della "contraddizione" dell'esistenza rimane, seppur sul solo lato della condizione umana presa in se stessa⁵¹.

Nel momento in cui si supera il modo di concepire le cose tipico della tragedia, si comincia ad indicare come causa prima un principio intelligente che opera a fin di bene, ma dall'altro i mali comunque

⁴⁷ È questa la posizione assunta da Rosmini.

⁴⁸ Cfr. nota 21.

⁴⁹ Ad esempio, nell'*Ippolito* di Euripide, Afrodite fa infatuare Fedra del figliastro Ippolito (circostanza che porterà all'esito tragico della vicenda) per vendicarsi dell'atteggiamento sprezzante di quest'ultimo nei confronti della dea dell'amore.

⁵⁰ Molti sono gli eroi omerici che possono vantare il favore di una qualche divinità, non per questo riescono ad evitare le numerose peripezie da cui vengono colpiti. Lo stesso Ippolito era grande devoto di Artemide, ma quest'ultima si presenta solo alla fine della terribile vicenda per riconciliarlo col padre Teseo e per promettergli vendetta contro Afrodite.

⁵¹ Certamente la tragicità dell'esistenza umana rimane un problema in se stessa, come dimostrato dai lamenti dei personaggi e del Coro nella tragedia, poiché l'essere umano – che è comunque fatto per il bene nella sua essenza più profonda e lo desidera – è costretto tragicamente a subire diversi mali. «Il dolore, presso i Greci, è un destino, non è la pena di una colpa: può essere terribile, atroce, ma è altrettanto innocente e naturale. E tuttavia chi soffre, scorge nel dolore sempre qualcosa di immeritato, lo patisce come un'ingiustizia (*adikía*) per il semplice fatto che il soffrire contraddice la vita ed essa lo rifiuta, non lo riconosce suo» (S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradossso*, p. 69). Cfr. anche nota 21, p. 7: il caso della tragedia può essere ricondotto alla progressione a¹, b¹, c¹ lì indicata.

rimangono, l'antinomia emerge più prepotentemente a livello del confronto tra le buone intenzioni del principio ed un risultato non in linea con tali intenzioni⁵².

Il riconoscimento della struttura profonda di questa antinomia avviene sì dopo la tragedia, ma prima di Anassagora; esso è infatti implicito nell'introduzione di un discorso che mette a tema l'essere. Parmenide anticipa la struttura della questione da un punto di vista teorico-astratto: «resta solo un discorso della via: che "è". Su questa via ci sono segni indicatori assai numerosi: che l'essere è ingenerato e imperituro, infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine. Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto, uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso? Come e da dove sarebbe cresciuto? Da non-essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è»⁵³. Come è noto la posizione parmenidea, introducendo l'essere come assoluta opposizione al non essere, esclude il divenire. L'essere non può divenire perché altrimenti, in un certo momento, prima o dopo, sarebbe stato non-essere: questa è un'esigenza della ragione. D'altra parte, il divenire rimane evidenza presente all'uomo, come riconosce Parmenide stesso: «E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali⁵⁴ che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati, sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio, dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile»⁵⁵. Da un lato c'è la ragione che «giudica la prova molto discussa»⁵⁶ presentata da Parmenide, dall'altro ci sono i sensi - «l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba e la lingua»⁵⁷ - che testimoniano qualcosa di totalmente diverso. Al di là dell'interpretazione che può venir data ai complessi frammenti dell'Eleate, si vuol portare l'attenzione proprio su questo primo aspetto che contraddistingue anche la teodicea: l'opposizione tra ciò che afferma la ragione e ciò che l'esperienza ci testimonia. Questa è una problematica con cui gran parte della storia del pensiero, nei contesti più diversi, tenterà di fare i conti: la teodicea non fa eccezione. Data una concezione "classica" di Dio (buono, onnipotente...), la ragione non potrà che escludere l'esistenza del male; d'altra parte, la filosofia lavora anche con l'evidenza empirica, ed il

⁵² Il risultato appare insufficiente, se non addirittura fallimentare, dal punto di vista umano che è più propenso ad accorgersi dei mali che lo colpiscono, piuttosto che dei beni di cui gode. In ogni caso, assumere il punto di vista dell'uomo è carattere essenziale ed allo stesso tempo problematico della teodicea, tanto da farla apparire sotto questo aspetto come una questione paradossale. Sembrerebbe infatti errato assumere il punto di vista umano per giudicare Dio, od utilizzare le categorie del primo per valutare l'operato del secondo. Eppure, nonostante quest'obiezione sia ragionevole, l'inevitabilità della questione costringe comunque la prospettiva umana a interrogarsi intorno a tali intenzioni e, eventualmente, a metterne in questione la riuscita.

⁵³ Parmenide, DK B 8.

⁵⁴ Utilizzare la parola "mortali" (*brotoi*) è già un implicito riconoscimento della realtà della morte e dunque del divenire. Questo mostra quanto invalicabile sia tale evidenza, anche per lo stesso Parmenide.

⁵⁵ Parmenide, DK B 6.

⁵⁶ Parmenide, DK B 7.

⁵⁷ *Ibidem*.

male è un'evidenza innegabile. I tentativi della teodicea di rispondere alla questione per conciliare i due termini non sono altro che il ripensamento e la riflessione su almeno uno dei due lati della questione. Per esempio – lavorando sul primo termine – si può porre accanto ad un principio ordinatore buono uno di segno opposto contro il quale esso si scontra; oppure – lavorando sul secondo termine – la presenza del male viene giustificata all'interno di un necessario compromesso in cui il risultato è comunque il migliore dei mondi possibili.

Che il problema ontologico introdotto con Parmenide, ed insieme ad esso la struttura dell'antinomia di cui si è detto, non rimanga nell'ambito teoretico, ma si traduca anche nell'ambito morale lo sottolinea poi anche Rosmini: «Nel mondo morale, nel quale l'essere prende la forma di bene, ritornano le stesse antinomie sott'altro aspetto, e l'intelligenza addomanda assolutamente una conciliazione. Si presenta infatti come un'antinomia, che v'abbia un bene assoluto ed unico, e contemporaneamente molti beni finiti; che v'abbia un solo principio di tutte le cose, e questo ottimo, e insieme con questo esista il male, il principio del bene sia onnipotente, e che ciò non ostante si scorga da per tutto una costantissima lotta tra il bene e il male; che l'essenza del bene morale sia una e tuttavia sieno innumerevoli le sue forme ed apparizioni, ecc. Anche riguardo al mondo morale adunque la ragione sente il bisogno di trovare nella stessa essenza dell'essere la ragione e la conciliazione di queste apparenti contraddizioni»⁵⁸. Il valore teoretico delle parole di Parmenide è sempre stato legittimamente sottolineato, ma occorre tener presente anche la loro importanza dal punto di vista morale: parlare di essere, non essere e divenire – per quanto astratti possano a prima vista apparire questi concetti – significa mettere in luce la condizione del mortale e la sua fragilità. Proprio quest'ultima, nella sua opposizione alla perfezione divina, sarà uno dei punti di partenza della teodicea.

2.5 Compiere il male volontariamente

La ricognizione sull'*arché*, dunque, anticipa quei caratteri della teodicea che riguardano da una parte il principio ordinatore e la sua natura intelligente e, dall'altra, il rapporto antinomico tra esso e la condizione umana. Con Socrate l'attenzione dei filosofi si sposta sull'anima, la virtù, l'agire morale: in altre, sul secondo lato della questione, ovvero l'umano. Tra tutti i diversi temi trattati il più significativo per la teodicea sarà quello dell'agire morale, ed in particolare quello della libertà: la permissione del male da parte di Dio riguarda anche la concessione della libertà all'uomo, che solo grazie ad essa è nella posizione di poter compiere anche il male morale.

⁵⁸ A. Rosmini, *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2002, I, n. 65.

La prima concezione filosofica della libertà che va tenuta presente è quella del cosiddetto “intellettualismo” socratico, secondo cui «nessuno volontariamente vuole il male»⁵⁹. Socrate e Platone, che fanno riferimento a questa posizione, ritengono dunque che tutti perseguano il bene, giustificando il male commesso come un errore intellettuale dovuto ad una malattia o ad una cattiva educazione⁶⁰. Il male morale non può perciò che essere involontario in quanto riconducibile a cause estrinseche.

I limiti dell’“intellettualismo” socratico vengono colti da Aristotele che, nell’*Etica Nicomachea*, in particolare nel libro III, si confronta con la tesi socratico-platonica cercando di distinguere il volontario dall’involontario: «si pensa che siano involontarie le azioni compiute per forza o per ignoranza»⁶¹. Le azioni compiute forzatamente sono quelle in cui il principio, ovvero la causa efficiente, è esterno ed indipendente rispetto a chi agisce: ad esempio nel caso in cui veniamo trasportati da persone che ci hanno imprigionato⁶². D’altra parte, l’agire per ignoranza⁶³ è proprio di chi ignora qualcuno dei singoli aspetti che riguardano l’azione: quelli che noi chiameremmo “circostanze”. Affinché un’azione possa definirsi involontaria occorre che, oltre all’ignoranza di alcuni elementi dell’azione, vi sia anche un conseguente pentimento da parte di chi agisce⁶⁴. Per converso, dunque, un’azione è volontaria quando il principio è in chi la compie e quando questi conosce le circostanze in cui essa si verifica. Il punto decisivo della ricognizione aristotelica è quello in cui egli afferma: «Dato quindi che il fine è voluto, mentre i modi di raggiungerlo sono deliberati e scelti⁶⁵, le azioni che riguardano quei modi saranno secondo scelta e volontarie. Le attività delle virtù

⁵⁹ «“E allora non è forse vero” – ripresi io – “che nessuno volontariamente vuole il male o ciò che ritiene essere male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana, ossia il tendere al male invece che al bene [...]?”». (Platone, *Protagora*, 358 c-d; trad. it di G. Reale; in Platone, *Tutti gli scritti*).

⁶⁰ Cfr. Platone, *Timeo*, 86 d - 87 c; trad. it di G. Reale; in Platone, *Tutti gli scritti*.

⁶¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1110 a 1-2.

⁶² Aristotele prende in considerazione anche i casi particolari in cui si agisce «per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello» (cfr. 1110 a 4-15). Caso emblematico è quello del tiranno che, tenendo in ostaggio persone a noi care, ci spinge a commettere un’azione turpe. A prima vista questa sembra essere un’azione involontaria in quanto il principio dell’azione (il tiranno che ci ricatta) è esterno a noi. Tuttavia, chi agisce contribuisce comunque al principio: accettando il ricatto, infatti compie una scelta e dunque agisce volontariamente; per questo Aristotele è più propenso a ritenere questo genere di azioni - dette “miste” - più simile a quelle volontarie. Più avanti (cfr. 1110 a 16-20) viene precisato come azioni di questo tipo possano considerarsi volontarie nel loro caso particolare (come si è detto il principio d’azione è anche nel soggetto), ma involontarie in assoluto, in quanto nessuno le sceglierebbe in se stesse separate dal loro contesto.

⁶³ Specifica Aristotele che l’agire per ignoranza è diverso dall’agire ignorando: quest’ultimo è il caso di chi è ubriaco o infuriato e agisce non per ignoranza, ma per ubriachezza o furore; ma, mettendosi volontariamente nella condizione di ignorare quello che sta facendo, remotamente ma effettivamente, ne è responsabile. (cfr. 1110 b 25-30).

⁶⁴ «Tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento: infatti chi compie una qualsiasi azione per ignoranza e non si sente affatto disgustato per la sua azione, sebbene non abbia agito volontariamente – infatti non sapeva quello che faceva – non ha agito nemmeno involontariamente, dato che non se ne addolora. Quindi tra chi agisce per ignoranza, colui che lo fa con pentimento ci pare agisce volontariamente [...]» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1110 b 18-23).

⁶⁵ Della scelta (*proairesis*) Aristotele ci dice che di volontario, anche se non tutto ciò che è volontario è scelto. La deliberazione riguarda ciò che dipende da noi ed è realizzabile. Entrambe hanno a che fare non con i fini, ma con le azioni che adducono ad essi. Infine, l’oggetto dell’una e dell’altra coincidono; la differenza tra le due è che la deliberazione stabilisce i vari modi per raggiungere il fine, mentre la scelta ne determina uno o alcuni di questi modi.

riguardano quei modi. Anche la virtù dipende da noi, come pure il vizio [...]. E dire che “Nessuno è volontariamente miserabile, né involontariamente felice” sembrerebbe in parte falso, in parte vero. Infatti nessuno è involontariamente felice, ma la cattiveria è cosa volontaria»⁶⁶. A testimonianza di ciò ci sono l’opinione dei singoli e l’operato dei legislatori che rispettivamente biasimano e puniscono le azioni malvagie ed onorano e premiano quelle buone. Nessuno, inoltre, inciterebbe gli altri a compiere cose che non dipendono da noi, come per esempio a non avere freddo o fame. Insomma, la posizione aristotelica si pone in netto contrasto con la tesi socratico-platonica: per lo Stagirita, infatti, il principio dell’agire bene o male è in potere dell’uomo⁶⁷. Nonostante ciò, la ricognizione di Aristotele non riesce ad arrivare fino in fondo alla questione⁶⁸. La scelta ci rende certamente autori responsabili delle nostre azioni, ma, nel compiere il male - ovvero nello scegliere un bene apparente - tale scelta non sembra più essere attribuita ad una volontarietà, bensì ad un errore di tipo conoscitivo, come accadeva nella posizione socratico-platonica. Aristotele afferma che «oggetto del volere è il bene, ma che per ciascuno è il bene apparente; che per l’uomo eccellente è il bene secondo verità, mentre per l’uomo dappoco è ciò che capita [...]». Infatti l’uomo eccellente giudica ogni cosa in modo corretto, e a lui appare evidente la verità in ogni singolo caso. [...] La massa, invece, pare che cada in inganno a causa del piacere, che, infatti, si mostra essere un bene, anche se non lo è»⁶⁹. Sia l’uomo eccellente che la massa agiscono volontariamente, ma il primo sembra possedere una conoscenza (“giudica ogni cosa in modo corretto”) che determina il suo agire morale come buono. Nonostante ciò, va riconosciuto ad Aristotele il merito di aver scorto che c’è qualcosa in noi – non la semplice ignoranza dovuta a cause esterne propria dell’“intellettualismo” socratico - che determina il nostro esser buoni o cattivi. Tale risultato anticipa la questione della volontà e del libero arbitrio che verrà pienamente esplorata dai pensatori cristiani. L’introduzione di questi concetti filosofici sarà decisiva per il loro potersi dare come problematici all’interno della teodicea: dove è possibile collocare un libero arbitrio che agisce volontariamente e può scegliere il male all’interno di una realtà ordinata al bene?

2.6 La provvidenza stoica

Con l’avvento dell’età ellenistica emerge un’importante discussione intorno al tema della provvidenza (*prónoia*). Esso risulta centrale all’interno del pensiero stoico, e riguarda nello specifico il modo in cui la realtà cosmica è ordinata da dio. La tesi della Stoà asserisce che la struttura del cosmo sia ordinata necessariamente tramite una serie di cause concatenate a fin di bene. I principali

⁶⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1113 b 1-15.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 1113 b 17-21.

⁶⁸ Cfr. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1982³, pp. 117-119.

⁶⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1113 a 23-35–1113 b 1.

oppositori della posizione stoica sono i filosofi epicurei, la cui visione della realtà consiste invece in un indeterminismo di tipo casuale e meccanicistico, che non prevede l'intervento di una qualche provvidenza⁷⁰. Riassumiamo brevemente la posizione stoica per poi osservare più da vicino su quali punti si svolga la discussione.

«Per loro [gli stoici] questo cosmo, che pur essendo unico racchiude tutta la realtà ed è diretto da una natura vivente, razionale e intellettuale, esercita un potere sulle cose che si sviluppa in una serie ordinata, perché le realtà che precedono sono causa di quelle che seguono al punto che tutte le cose risultano fra loro collegate: in tal senso nulla avviene che sia totalmente avulso al cosmo e che non sia causa connessa di qualche altra cosa. Così le cose che seguono non possono essere sciolte da quelle che precedono, ma ad ogni evento in atto seguirà un altro necessariamente collegato secondo un nesso causale: insomma ogni fenomeno ha un suo precedente, dal quale dipende come da una causa. [...] Sostengono inoltre che il fato [*eimarméne*], la natura e il Logos, secondo il quale tutto è organizzato, sono dio, che è presente in ogni essere e in ogni realtà e che si serve della natura propria di ciascuno ai fini dell'economia del tutto»⁷¹.

La realtà per gli stoici è dunque una catena causale ordinata che viene stabilita da una “natura vivente, razionale e reale”; tutto è ben legato insieme necessariamente in questa successione, nulla è lasciato al caso o deciso senza criterio, e questo è ciò che gli stoici chiamano *eimarméne*. Questo perché – e qui il testo è esplicito – ogni realtà serve una “economia del tutto”, *tou pantòs oikonomían*⁷². Occorre cercare di capire che cosa gli stoici intendano per “economia del tutto”, ovvero quale sia il fine ultimo del concatenamento delle cause.

Una seconda testimonianza chiarisce questo punto:

«Gli Stoici dividono in due parti la natura; una attiva, l'altra disponibile ad essere plasmata. [...] Ma come può esserci una sola realtà che da un lato agisce e dall'altro patisce? Se uno dicesse che il vasaio e la creta sono la medesima cosa non risulterebbe del tutto pazzo? Eppure costoro non esitano a raccogliere sotto un'unica denominazione due cose completamente diverse come dio e il mondo, l'artefice e l'opera, e per di più sostengono che l'uno senza l'altra non può stare, sicché la natura finisce

⁷⁰ Ad esempio: «Quanto ai fenomeni celesti, poi, non bisogna pensare che i moti, le rivoluzioni, le eclissi, il sorgere, il tramontare ed eventi dello stesso genere avvengano perché qualcuno provveda ad essi, li disponga o li abbia disposti, e insieme possieda la piena beatitudine e l'immortalità – occupazioni, pensieri, ire e benevolenze non sono conciliabili con la beatitudine, ma si verificano tutti in uno stato di impotenza, di paura e di bisogno degli altri –, né si deve pensare che siano soltanto addensamenti di fuoco provvisti di beatitudine e compiano questi moti per scelta deliberata: ma bisogna conservare la piena maestà divina in tutte le espressioni riferite a tali concetti, perché da esse non derivi nulla che sia in disaccordo con tale maestà, altrimenti questa contraddizione procurerà al nostro animo il massimo turbamento.» (Epicuro, *Lettera a Erodoto*; in Id., *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, a cura di N. Russello, Rizzoli, Milano 2016¹², p. 105). La “contraddizione” qui nominata è proprio quella dovuta all'ammissione di una provvidenza, nonostante sia presente anche il male. La posizione epicurea su questo punto emerge anche nella *Lettera a Meneceo*: «Gli dèi esistono: perché la loro conoscenza è evidente; ma non esistono nel modo in cui i più li concepiscono, perché non conservano la nozione che ne hanno. Empio non è chi non riconosce gli dèi del volgo, ma chi agli dèi applica le opinioni del volgo. Perché non sono prenozioni, ma ingannevoli supposizioni i giudizi del volgo sugli dèi. Da ciò si attribuiscono agli dèi i più grandi danni e vantaggi. Essi in realtà, dediti soltanto alle virtù loro proprie, accolgono i loro simili, reputando estraneo tutto ciò che non è tale» (Epicuro, *Lettera a Meneceo*; in Id., *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, pp. 143-145).

⁷¹ Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, pp. 821-823; SVF [B.f] 945 [1].

⁷² L'idea di un'“economia del tutto” verrà implicitamente ripresa dalla *Teodicea* leibniziana, quando dovrà riflettere sui compromessi che Dio deve compiere per giungere al migliore dei mondi possibili. Il termine “economia” rimanda infatti alla gestione delle risorse (in origine quelle della casa, *oikos*), che sono limitate e che vanno perciò spese nel miglior modo possibile.

con l'essere un miscuglio di dio e mondo. E talvolta fondono talmente le parti da fare di dio la mente del mondo e del mondo il corpo di dio, quasi che dio abbia avuto inizio insieme col mondo, e non piuttosto gli abbia dato origine. Del resto ciò è ammesso in altri passi in cui si sostiene che il mondo è fatto apposta per l'uomo. E non si tratta di un errore da poco, tanto più che per loro il mondo è fatto non per un uomo ma per gli uomini»⁷³.

La posizione stoica è molto chiara: non solo dio governa ogni cosa attraverso l'*eimarméne*, ovvero la concatenazione di cause di cui il cosmo è formato, ma essa stabilisce ogni cosa secondo un fine preciso. Il mondo è fatto apposta per l'uomo⁷⁴.

A questo punto emerge ancora una volta quella difficoltà che si dà nel campo dell'evidenza: «quelli che non condividono l'idea che il mondo è stato fatto per dio e per gli uomini e che la provvidenza è sovrana nelle vicende umane, ritengono di poter accampare un argomento di peso quando dicono: “se davvero esistesse la provvidenza non ci sarebbe il male”. Affermano infatti che nulla è più contrario alla provvidenza della gran massa di mali e sofferenze presente in un mondo che si vuole essere costituito per l'uomo»⁷⁵. Se la presenza delle sofferenze umane appariva contraddittoria in se stessa come mostrava la tragedia, se l'esistenza del male strideva con l'ammissione di un principio ordinatore intelligente come era nel caso del *nous* anassagoreo, tanto più la tesi di una provvidenza che opera attivamente e che prevede l'ordine delle cose in favore dell'uomo sembra incompatibili con tale sofferenze. Proprio una testimonianza epicurea sembra riportare l'obiezione alla tesi stoica nella sua forma più elaborata: «Dio o vuole eliminare i mali e non può, oppure può e non vuole, oppure non vuole e non può, o infine vuole e può. Se vuole e non può, è debole, il che non appartiene alla sua natura. Se può e non vuole, è malevolo, cosa ugualmente aliena dalla natura di Dio. Se non vuole e al contempo non può, allora è sia malevolo sia debole, e per questo non è nemmeno Dio. Se è vero che vuole e può – e soltanto questo può convenire a Dio -, da dove vengono, allora, i mali?»⁷⁶. Le soluzioni avanzate dai pensatori della Stoà per rispondere a questi problemi posti dagli epicurei possono essere ricondotte ad una delle due seguenti argomentazioni:

⁷³ Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, p. 891; SVF [B.f] 1041.

⁷⁴ Non a caso il principio dell'etica stoica per giungere alla felicità è quello di “vivere conformemente al *logos*”, oppure “vivere conformemente alla natura”: tale conformità si traduce come è noto nella virtù. Alla luce di quanto detto l'efficacia di tale insegnamento sta anche nel fatto che “natura” e “*logos*” coincidono con quel dio che ordina il cosmo in modo provvidenziale per l'uomo. Aderire ad esso significa di fatto adeguarsi ad una provvidenza che opera a suo favore.

⁷⁵ Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, p. 947; SVF [B.f] 1169.

⁷⁶ H. Usener, *Epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007³, p. 551; fr. 374. È interessante notare come Hans Jonas, in *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, riprenda un'argomentazione simile, che parte però dai possibili caratteri della natura divina: «più in generale, i tre attributi [di Dio] in questione – bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità – sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo». (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2004, p. 34). Nonostante le premesse siano simili, la conclusione degli epicurei è diversa rispetto a quella di Jonas. Quest'ultimo si ritiene costretto ad escludere la comprensibilità di Dio, mentre gli epicurei escludono addirittura che gli dèi abbiano qualche interesse nei confronti del genere umano, stroncando sul nascere il problema stesso della teodicea.

- Come ogni coppia di contrari, anche il bene e il male non potrebbero stare l'uno senza l'altro; in assenza del male, dunque, il bene non potrebbe esistere:

«Certamente niente è più stolto di chi pensa che possano esistere i beni se non ci fossero anche i mali. Ora, siccome i beni sono contrari ai mali, necessariamente devono esserci sia gli uni che gli altri in reciproca opposizione, e possono sussistere solo grazie ad uno sforzo, oserei dire ad un tempo vicendevole e contrario. A che condizioni avrebbe senso la giustizia, se non ci fosse l'ingiustizia? La giustizia non è forse un togliimento dell'ingiustizia? Come si riconoscerebbe il coraggio se non mettendolo a confronto con la codardia? E in qual modo la temperanza, se non in rapporto all'intemperanza? Come potrebbe esserci la saggezza se non nella lotta contro il suo contrario? [...] Bene e male, buona e cattiva sorte, piacere e dolore sono sempre insieme. L'uno è legato all'altro, avendo i vertici fra loro contrari: tolto l'uno toglierai anche l'altro»⁷⁷.

Lo stesso vale nello specifico per il male morale, il vizio: «L'armonia di un coro dipende dal fatto che nessuno di per sé stoni; allo stesso modo un corpo è in salute se tutte le sue parti lo sono. La virtù, invece, senza il vizio non avrebbe neppure origine. Come nella composizione di certi farmaci entra necessariamente il veleno dei serpenti e il fiele di iena, così, oltre al resto, anche la malvagità di Meleto era necessaria a che la giustizia di Socrate <risaltasse>, e l'ignoranza di Cleone affinché <risaltasse> il valore di Pericle»⁷⁸.

- Ciò che a noi appare come male, sia le sofferenze ingiustificate sia le malvagità compiute dagli uomini, dal punto di vista più ampio dell'ordine del cosmo ha invece una funzione positiva che reca un vantaggio superiore rispetto al suo essere male. Una testimonianza riporta, ad esempio, ciò che Crisippo dice intorno alle malattie:

«Lo stesso Crisippo nel medesimo libro (il quarto de *La provvidenza*) prende in considerazione e valuta il problema se le malattie degli uomini siano conformi a natura, ovvero se la stessa natura o la provvidenza, responsabile di questo mondo nella sua struttura e dell'umanità, lo siano anche delle malattie, delle infermità e dei malanni del corpo. La sua opinione è che non fosse certo questa l'intenzione di fondo della natura – ossia quella di fare uomini minorati dalla malattia –, perché ciò non si addice minimamente a chi è autrice e generatrice di tutti i beni. “Tuttavia” – prosegue –, “se mentre è intenta a produrre esseri di grande perfezione e utilità ne esce qualcuno malriuscito in rapporto a quelli che andava costituendo”, ebbene questo essere non si deve chiamare “per natura”, ma risultato di certe conseguenze necessarie, o per dirla con le sue stesse parole, “in via subalterna”. Ad esempio – nota Crisippo –, quando la natura costruiva il corpo dell'uomo, una logica sottile e la buona riuscita dell'opera esigevano che il capo fosse costituito di ossa minute e fragili. Sicché al vantaggio maggiore è seguito quasi in via subalterna un certo qual svantaggio, ossia che il capo risultasse mal difeso e fragile ai colpi, anche piccoli urti»⁷⁹.

⁷⁷ Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, p. 947-949; SVF [B.f] 1169.

⁷⁸ *Ivi*, p. 955; SVF [B.f] 1181 [2].

⁷⁹ *Ivi*, p. 949; SVF [B.f] 1170.

Alla base dell'operato della provvidenza c'è sempre una logica "sottile", che prende in considerazione anche dei difetti che si formano da sé "in via subalterna"; tali esiti fallimentari sono necessari ("risultato di certe conseguenze necessarie"), ma non riconducibili alla Natura stessa. Infatti, essa calcola questi svantaggi (la fragilità del capo) come meno rilevanti rispetto al vantaggio totale ottenuto (il funzionamento del corpo umano).

«Come a un medico nei casi di malattia grave e pericolosa capita di dover amputare parti del corpo per garantire la salvezza di tutto il resto e al capitano della nave di svuotare la stiva al sopraggiungere delle tempeste per garantire la salvezza dei passeggeri – e non si rinfaccerà certo al medico d'aver amputato o al nocchiero d'aver buttato a mare il carico, anzi si loderanno per aver saputo cogliere e ben realizzare ciò che era utile, anche a scapito di ciò che era piacevole – allo stesso modo va in ogni caso ammirata la natura dell'universo e ci si deve rallegrare del fatto che tutto ciò che nel cosmo accade di male non è frutto di intenzione, chiedendosi in pari tempo se ogni episodio che contrasta con il piacere personale non dipenda per caso dal fatto che il cosmo è condotto e diretto alla maniera di una città ben amministrata»⁸⁰.

Talvolta ciò che risulta utile e migliore può coincidere con qualcosa che, se separato dalle circostanze, apparirebbe sicuramente come un male. Amputare un arto o gettare il carico dalla nave sono atti che è necessario compiere per salvare ciò che si può: se non lo si facesse, l'esito sarebbe peggiore. Il male può avere una funzione positiva nell'evitare qualcosa di peggiore; sta proprio alla provvidenza, qui rappresentata come l'amministratore di una città, il calcolare quali siano i mali che è necessario ammettere per evitare quelli più grandi.

Inoltre, gli stoici non si limitano ad evidenziare tale funzione positiva, ma sottolineano anche che reindirizzare il male a fin di bene è un bene in se stesso, un trionfo sul male:

«Anche gli atti e le decisioni dei sovversivi, in quanto scelte particolari, vengono da una condotta malvagia, come capita per le malattie del corpo; tuttavia, per quanto la causa sia patologica, sono dirette dalla provvidenza universale ad uno scopo salutare. [...] D'altra parte l'azione propria della potenza, della virtù e della sapienza divina non sta solo nel fare il bene – questo, per così dire, si identifica con la natura stessa del dio, come il riscaldare per il fuoco, o l'illuminare per la luce -, ma anche e soprattutto nel piegare ad un fine buono e utile i propositi dei malvagi e nel far buon uso di ciò che risulta malvagio»⁸¹.

Le argomentazioni degli stoici sono dunque estremamente rilevanti: gran parte di quanto da loro sostenuto (la concezione di un'"economia" del tutto, la funzione positiva del male, il suo stesso essere al servizio della provvidenza) saranno pienamente ereditate e rivisitate dalla teodicea.

⁸⁰ *Ivi*, p. 949; SVF [B.f] 1171.

⁸¹ *Ivi*, p. 957; SVF [B.f] 1184.

Cap. 3. Un primo tentativo di teodicea: il libro di Giobbe

Il libro di Giobbe è da sempre considerato uno dei capolavori della letteratura universale. Tra i suoi meriti vi è soprattutto quello di andare a toccare un nervo scoperto, lo stesso che, come si è cercato di mostrare finora, era stato già intravisto e tematizzato dalla tragedia e dai primi passi della filosofia: l'antinomia tra la vocazione dell'essere umano al bene in un *kosmos* ordinato da un *Nous* oppure una *pronoia*, e l'opprimente presenza del male. Il libro di Giobbe, in quanto parte del patrimonio culturale dell'ebraismo - e poi anche della religione cristiana -, approfondisce il tema in questione approfondendo degli aspetti che non potevano essere presi in considerazione in precedenza. Innanzitutto, l'antinomia di cui si è già parlato assume qui la forma di un tradimento compiuto nei confronti dell'uomo; solo qui, in un contesto dove vi è un rapporto stretto con l'unico Dio, dove è stata stretta un'alleanza, dove sono state fatte delle promesse, si può propriamente parlare di un tradimento⁸². Ecco che allora, il tema centrale del libro di Giobbe è, accanto a quello del dolore insensato, quello della giustizia di Dio, ovvero della teodicea⁸³.

La prima figura su cui occorre concentrarsi è proprio quella di Giobbe: «viveva nella terra di Us un uomo chiamato Giobbe, integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male»⁸⁴. Il protagonista di questa storia è il giusto per eccellenza, che per questo è “lontano dal male”. Non solo: egli è anche “lontano dal male” in quanto non ne fa esperienza; anzi, come riportano le righe successive, ha molti figli, è ricco e possiede una numerosa servitù. Le due cose sono, almeno secondo la prospettiva dei primi destinatari dello scritto, evidentemente collegate: Giobbe è buono e per questo Dio lo benedice. La sua rettitudine implica la sua felicità⁸⁵. Occorre tenere presente che questo tipo di ragionamento è conforme alla tradizione ebraica; sarà proprio esso ad essere messo in discussione all'interno del libro. Una volta presentato il protagonista, il testo prosegue introducendo uno dei punti più significativi dell'intero testo, quello che potremmo definire come una sorta di scommessa tra Dio e

⁸² Il discorso fatto per l'antinomia dell'esistenza vale allo stesso modo per il tradimento: sia nella posizione atea di Leopardi (cfr. nota 5), sia nella tragedia e nei punti del pensiero greco esaminati, è possibile rinvenire la consapevolezza di un tradimento (in senso lato) rispetto al modo in cui l'uomo è fatto per il bene. Nella visione ebraica, e poi anche cristiana, non solo l'uomo è fatto per il bene, ma tale bene è garantito da Dio a chi è buono. Come verrà successivamente esplicitato con la riflessione di Agostino, occorre sì distinguere il bene ontologico (ogni essere in quanto tale è bene) dal bene morale (ovvero la libera azione indirizzata a compiere qualcosa di buono), ma le due cose sono a loro volta legate. All'interno del bene ontologico, uno spazio specifico è occupato dai beni materiali di cui l'uomo dispone. Nel caso qui in considerazione l'essere umano Giobbe è retto e fedele a Dio (compie il bene morale) e possiede molte ricchezze (beni materiali): il tutto si presenta come una sorta di circolo virtuoso. Tuttavia, nello specifico caso di Giobbe la concatenazione sembra spezzarsi a causa di un voltafaccia perpetrato da Dio, che pare non rispettare le sue promesse. Infatti, permane la costante della presenza del male. Il libro di Giobbe ruota proprio attorno all'apparente venir meno della garanzia data da Dio.

⁸³ Cfr. S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, p. 50.

⁸⁴ Gb 1,1.

⁸⁵ Se R^G (rettitudine di Giobbe), allora [benedizione di Dio, e dunque,] F^G (felicità di Giobbe). Come si vedrà più avanti, secondo gli amici del protagonista, nel momento in cui F^G è falsa (ovvero quando la felicità di Giobbe è tolta) allora anche R^G deve esserlo.

Satana su Giobbe: «Il Signore disse a Satana: “Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male”. Satana rispose al Signore: “Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!” Il Signore disse a Satana: “Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui”. Satana si ritirò dalla presenza del Signore»⁸⁶. L'ipotesi di Satana stravolge la posizione della tradizione ebraica: non se Giobbe è retto allora Giobbe è felice – in quanto benedetto da Dio -, ma Giobbe è retto solo fintantoché si ritiene felice; ovvero, nel momento in cui Giobbe non si riterrà più felice, allora non considererà più cosa conveniente il vivere rettamente, nello specifico non sarà più fedele a Dio. Se Satana scommette contro il protagonista, Dio è invece convinto che questi si sbaglia, anzi ne è già sicuro. Eppure, per dimostrare ciò, permette al suo avversario di intervenire su quanto Giobbe possiede⁸⁷; in seguito, a Satana viene permesso di colpirlo anche “nelle ossa e nella carne”, ma la sua vita rimane comunque inviolabile. La scommessa tra Dio e Satana è decisiva e va tenuta presente lungo tutta la lettura del libro; mentre infatti il lettore ne è al corrente, Giobbe ed i suoi amici ne sono all'oscuro. A gran parte delle domande che il protagonista si porrà successivamente si può banalmente rispondere: “queste sciagure ti colpiscono, Giobbe, perché Dio ti ha messo alla prova, scommettendo che gli saresti rimasto fedele nonostante tutto”. In realtà, seppure il punto di vista del lettore, apparentemente più completo, permetta di affermare ciò, tale risposta appare comunque del tutto inadeguata, come risulteranno inadeguate le risposte che gli amici daranno a Giobbe.

Dopo il breve prologo, la messa alla prova del protagonista comincia. Giobbe perde ogni cosa e viene infine colpito anche da una malattia; nonostante ciò, Giobbe non pecca e non maledice Dio: «“Il Signore ha dato, il Signore ha tolo, sia benedetto il nome del Signore!”». In tutto questo Giobbe non peccò e non attribuì a Dio nulla di ingiusto. [...] Allora sua moglie gli disse: “Rimani ancora saldo nella tua integrità? Maledici Dio e muori!” Ma egli le rispose: “Tu parli come una stolta! Se da Dio accettiamo il bene perché non dovremmo accettare anche il male?” In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra»⁸⁸. Fin dalle prime pagine la scommessa sembra essere stata vinta da Dio, ma non per questo la messa alla prova si conclude. Giobbe si trova in una posizione estremamente ambigua: da un lato rimane saldamente legato a Dio, non volta le spalle a chi parrebbe averlo tradito; dall'altra si lamenta, maledice il giorno in cui è nato e si chiede «Perché dare la luce a un infelice e la vita a chi

⁸⁶ Gb 1, 8-12.

⁸⁷ Va sottolineato che nella sua scommessa Satana propone a Dio di “stendere un poco la mano” su Giobbe per vedere quanto gli sia fedele. Tuttavia, Dio non stende la mano lui stesso, ma si limita a lasciare in mano a Satana i possedimenti di Giobbe ed in seguito anche la sua salute. Questo particolare, apparentemente secondario, suggerisce in realtà qualcosa di decisivo per la teodicea: Dio non vuole direttamente il male, ma si limita a permetterlo.

⁸⁸ Gb 1, 21-22; 2, 9-10.

ha amarezza nel cuore [...]?»⁸⁹. Il suo punto di vista si chiarisce sempre di più durante i botta e risposta tra lui ed i tre amici che sono venuti a consolarlo. Questi ultimi espongono un punto di vista totalmente coerente con la tradizione: Dio premia i buoni e punisce i malvagi⁹⁰, e perciò è l'uomo stesso a generare le sue pene perseguendo il male. Gli amici di Giobbe, che erano venuti a consolarlo, finiscono invece per accusarlo, in quanto «“allo sventurato spetta il disprezzo”»⁹¹. Ma il protagonista non rimane passivo di fronte alle accuse, bensì si proclama innocente. Qui emerge in modo ancora più evidente l'ambiguità della posizione di Giobbe: da un lato, come si è già visto, non maledice Dio, ma Gli rimane fedele; dall'altro, proclamando la sua innocenza, ne mette in questione la giustizia, arrivando perfino a chiamarlo in causa⁹². Giobbe conosce bene le argomentazioni portate avanti dai suoi deboli consolatori - fanno parte della prospettiva di quella tradizione di cui anche lui è al corrente -, e trova arrogante la loro pretesa di farsi difensori di Dio dinnanzi alle sofferenze di un amico. Incrociando la posizione dei tre amici, la situazione in cui il protagonista si trova e la sua proclamata innocenza, è possibile sintetizzare il tutto in questa sequenza:

- Dio ricompensa ciascuno secondo le proprie opere (premia i buoni e punisce i malvagi)⁹³.
- Giobbe opera bene.
- Giobbe è ricompensato (da Dio) male.

La contraddizione risulta evidente. Per risolverla vi sono due diverse soluzioni. La prima è quella degli amici, che mettono in questione il secondo punto: Giobbe non opera bene, bensì compie il male. Il punto debole di questa soluzione sta nel fatto che parte dalla conclusione per trarre la seconda premessa: se Giobbe è ricompensato male, è perché Giobbe compie il male. Non vi può essere un giudizio obiettivo sul comportamento del protagonista: il suo stato di disgrazia indica necessariamente il suo essere malvagio. La seconda soluzione - quella di Giobbe stesso che afferma la propria innocenza - consiste nella revisione del primo punto: se Giobbe è innocente e, nonostante questo, viene punito con delle sciagure, vuol dire che non sempre Dio ricompensa ciascuno secondo le proprie opere. Il punto debole di questa soluzione sta in questo: o Giobbe è innocente, o Dio è ingiusto, ma, se la prima circostanza è possibile, la seconda è certamente impossibile.

⁸⁹ Gb 3, 20.

⁹⁰ Cfr. nota 4.

⁹¹ Gb 12,5.

⁹² «Ma io all'Onnipotente voglio parlare, con Dio desidero contendere» (Gb 13,3).

⁹³ Questo assunto di partenza, sotteso ai discorsi dei tre amici di Giobbe, sembra ad un certo punto venir messo in discussione nella sua seconda parte (Dio punisce i malvagi): «Infatti voi dite: “Dov'è la casa del nobile, dove sono le tende degli empi?”. Perché non avete chiesto a chi ha viaggiato e non avete considerato attentamente le loro prove? Cioè che nell'ira del giorno della sciagura è risparmiato il malvagio e nel giorno dell'ira egli trova scampo?» (Gb, 21, 28-30). In realtà, come uno dei tre amici afferma poco prima, «Non sai tu che da sempre, da quando l'uomo fu posto sulla terra, il trionfo degli empi è breve e la gioia del perverso è di un istante?» (Gb 20, 4-5). Di nuovo, dunque, ci si trova davanti ad un'affermazione data dall'esperienza, che testimonia il successo dei malvagi, che si oppone ad un'altra, data dalla ragione, la quale non può che vedere nel trionfo degli empi qualcosa di effimero, data l'infallibile giustizia di Dio.

Nella parte finale del libro Dio entra effettivamente in scena per rispondere al suo accusatore: «Chi è mai costui che oscura il mio piano con discorsi da ignorante? Cingiti i fianchi come un prode: io t'interrogherò e tu mi istruirai!»⁹⁴. In questa teofania finale, dove Dio incalza Giobbe a proseguire con la sua accusa, il protagonista si dichiara incapace di rispondere: «Comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile. Chi è colui che, da ignorante, può oscurare il tuo piano? Davvero ho esposto cose troppo meravigliose per me, che non comprendo»⁹⁵. L'esito sembra dunque escludere qualsiasi tentativo di teodicea.

Vanno però messi in luce due punti decisivi che fanno emergere un diverso esito possibile. Il primo è quello in cui Giobbe dice a Dio: «ascoltami e io parlerò, io t'interrogherò e tu mi istruirai!»⁹⁶: il protagonista viene sì rimproverato e costretto a ricredersi, ma il suo desiderio di sapere, di interrogare Dio, non viene esplicitamente negato. Forse ancora più decisivo è il secondo punto, in cui Dio rimprovera gli amici di Giobbe: «dopo che il Signore ebbe rivolto queste parole a Giobbe, disse a Elifaz di Teman: “La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe”»⁹⁷. Non solo, dunque, gli amici non hanno detto cose rette su Dio, bensì, ciò che loro non hanno detto l'ha affermato invece Giobbe. Ad una più attenta analisi la conclusione risponde parzialmente alle domande emerse e, anzi, ne fa emergere di nuove. Che bisogno aveva Dio di mettere alla prova Giobbe, se già conosceva l'esito della scommessa? In che modo il protagonista può aver detto delle cose rette su Dio, se, come sembrerebbe, è arrivato perfino a metterne in discussione la giustizia? Quello che per il momento si può dire è che il libro di Giobbe va giustamente indicato come il primo tentativo di teodicea in senso pieno. Tuttavia, come suggeriscono le conclusioni, chi compie la teodicea non sono qui gli amici di Giobbe, portatori di una posizione tradizionale, quasi ingenua e cieca di fronte alla presenza di un male insensato; bensì è Giobbe stesso, paradossalmente l'accusatore di Dio, a compiere, o almeno ad aprire all'autentica teodicea. Egli non può e non vuole rinunciare a Dio; d'altra parte non può non cogliere il fatto che i conti non tornino, che lui si sa innocente, eppure è travolto dal dolore e dalla sciagura. Dal libro di Giobbe è dunque possibile cogliere questo: chi opera la teodicea in modo autentico non è certamente l'accusatore di Dio, ma non ne è nemmeno il suo cieco difensore insensibile alla sofferenza umana. La premessa della tradizione, per cui Dio premia i giusti e punisce i malvagi, sembra non poter reggere, perlomeno in una formulazione così rigida. Ecco, dunque, che Giobbe – l'archetipo

⁹⁴ Gb 38, 2-3.

⁹⁵ Gb 42, 1-3.

⁹⁶ Gb 42, 4.

⁹⁷ Gb 42, 7.

dell'innocente colpito dal male - indirizza attraverso le sue domande ulteriore attenzione sulla questione e pone le fondamenta per la teodicea cristiana.

Cap. 4. La questione del male nel pensiero di Agostino e Tommaso

All'interno del panorama della riflessione del pensiero cristiano, la domanda sulla giustizia di Dio di fronte alla presenza del male risulta inevitabile come nel contesto ebraico. Anzi, nel caso del cristianesimo, per cui è Dio stesso a farsi uomo per salvare l'intero genere umano, la questione risulta forse ancora più pressante e complessa. Nonostante la difficoltà della sfida, i risultati raggiunti dal pensiero cristiano si dimostreranno efficaci, almeno sotto alcuni aspetti. Molte delle soluzioni e delle argomentazioni presentate – in particolare da due pensatori come Agostino e Tommaso - verranno adottate nella elaborazione della teodicea di Leibniz e di Rosmini.

4.1. La fallacia della soluzione gnostico-manichea

Prima di osservare più da vicino quanto Agostino afferma intorno alla natura del male, occorre prendere brevemente in considerazione una delle tante eresie contro cui combatté il Vescovo d'Ippona: il manicheismo. Proprio nelle numerose opere che il santo dedica alla confutazione della posizione manichea è possibile ricostruirne gli elementi essenziali. A fondamento del manicheismo vi è un dualismo per il quale, accanto ad un principio del bene e della luce, si ammette pure un principio del male e delle tenebre. I due principi coesistono, lottano fra loro e formano due domini separati

“Onde se ti sembra opportuno”, dice [Mani], “ascolta in primo luogo quali cose furono prima della creazione del mondo, e a quale condizione sia stata ingaggiata la lotta, affinché tu possa separare la natura della luce e delle tenebre”. [...] “Certo”, dice, “vi furono in principio due sostanze divise tra loro. E invero Dio Padre aveva il dominio della luce, perpetuo nella sua santa stirpe, magnifico nella virtù, vero per la sua stessa natura, sempre esultante della propria eternità, tenendo presso di sé la sapienza e i sensi vitali” [...]. “Così i suoi regni sfolgoranti sono fondati sopra la terra luminosa e beata, sì da non poter essere mai mossi o agitati da alcuno”. [...] Così infatti dice: “Presso una sola parte e lato di quella insigne e santa terra c'era la terra delle tenebre, di profonda e immensa grandezza, nella quale abitavano corpi di fuoco, cioè esseri pestilenziali. Qui c'erano tenebre infinite che sgorgavano in numero incalcolabile dalla stessa natura con i loro feti: dall'altra parte c'erano acque fangose e torbide con i loro abitanti; all'interno di queste c'erano venti orribili e fortissimi con il loro Principe e genitori. C'era poi anche una regione ignea e corruttibile con i suoi duci e nazioni. In ugual modo nella parte interna c'era una stirpe piena di caligine e di fumo, nella quale dimorava l'immane Principe e duce di tutti, che aveva intorno a sé innumerevoli principi; di tutti costoro egli era mente e origine”.⁹⁸

La posizione manichea è implicitamente anch'essa una risposta a quella “contraddizione” dell'esistenza - la presenza del male contrapposta alla bontà di Dio - di cui si è già detto. Il proporre

⁹⁸ Agostino, *Contro la lettera del fondamento di Mani*, 12.15; 13.16; 15.19; trad. it di C. Magazzù e A. Cosentino; in *Agostino Opere*, vol. 12.2 a cura della Cattedra Agostiniana presso l'“Augustinianum” di Roma, Città nuova editrice, Roma 2000.

una soluzione tutto sommato semplice - in qualche modo simile a quella che già aveva presentato Empedocle - ad una questione che attanagliava già da tempo l'essere umano, consentì al manicheismo di attrarre facilmente a sé molti seguaci. Lo stesso Agostino aderì per un periodo della sua vita ad esso⁹⁹. Allo stesso tempo, la semplicità della soluzione proposta porta con sé tutta una serie di problematiche che Agostino, nelle numerose opere dedicate alla lotta di quest'eresia, farà emergere. Il primo problema, quello più evidente, affiora già a partire dalla descrizione del dominio della luce e di quello delle tenebre:

Scendiamo dunque alle intuizioni di costoro, e chiediamo loro, presso qual "parte" e presso che "lato", per usare le parole di Mani, di quella "insigne e santa terra" c'era "la terra delle tenebre". Dice, infatti, "presso una sola parte e lato", non dice qual parte, o che lato, se il destro o il sinistro. Ma qualsiasi lato scelgano, una cosa è senza dubbio chiara: che non si può parlare di un lato, se non quando esiste anche un altro lato. Invece dove i lati siano tre o più, o si capisca dove termina il contorno della figura, o se da una qualche parte si stende all'infinito, tuttavia da quelli che sono detti lati è necessariamente finita. Dicano dunque, da un lato, o da altri lati, che cosa c'era accanto alla terra della luce, se da un lato c'era la stirpe delle tenebre? Non lo dicono: ma quando sono costretti a dirlo, affermano che sono infiniti gli altri lati di quella terra che chiamano della luce, cioè, che essa è distesa attraverso spazi infiniti e non è costretta da alcun confine. Né capiscono che ormai non ci sono lati, cosa che è chiarissima anche ad un intelletto tardo. Allora infatti vi sarebbero i lati, se fosse limitata dai propri confini. [...] Che cosa dunque c'era presso quel lato della terra, che chiami insigne e santa? "La terra", tu dici, "delle tenebre". Ma, riguardo a questa terra, concedi almeno che fosse corporea? È necessario che tu dica questo; dal momento che tu asserisci che di là hanno origine tutti i corpi. [...] Perché dunque veniva detto a noi che eravamo stravolti da non so qual cecità, che soltanto la terra delle tenebre era stata o era corporea; mentre quella che era detta terra della luce bisognava credere che fosse incorporea e spirituale? Oh uomini buoni, svegliamoci una buona volta! E almeno ora che siamo stati sufficientemente ammoniti, ammettiamo ciò che è assai facile, ossia che due terre non possono essere congiunte tra loro per i lati, se non siano entrambe corporee.¹⁰⁰

Da ciò che potrebbe apparire come di secondaria importanza - il modo in cui viene descritta la disposizione delle due terre -, Agostino rende evidenti delle contraddizioni che sono il segnale della

⁹⁹ Lungo la prima parte della sua vita, Agostino abbracciò il manicheismo, come lui stesso ci informa nelle *Confessioni*. Fu però proprio l'incontro con un famoso vescovo manicheo, Fausto, a rendergli evidente quanto già cominciava a sospettare: gli errori e le mancanze che si annidavano in ciò che veniva sostenuto dai seguaci di Mani: «Perciò durante i nove anni circa, in cui la mia mente vagabonda ascoltò costoro, attesi con desiderio fin troppo intenso l'arrivo di questo Fausto. Tutti gli altri suoi consorti, con i quali ero venuto accidentalmente a contatto, alle obiezioni che muovevo su questa materia non sapevano rispondere se non con la promessa del suo arrivo: al primo abboccamento egli non avrebbe avuto la minima difficoltà a risolvere nel modo più chiaro questi e altri più intricati quesiti che gli avessi eventualmente proposti. Così quando arrivò feci la conoscenza di una persona amabile, un parlatore piacevole, capace di esporre le medesime cose dette da altri, in forma molto più attraente. [...] Quando infine me ne fu data l'opportunità e con i miei amici potei accaparrarmi la sua attenzione in un'ora adatta per un dibattito a due, esposi alcuni dubbi che mi turbavano; ma conobbi anzitutto un uomo che non conosceva le lettere, se si esclude la grammatica, in cui pure non era eccezionalmente versato [...]. Gli sottoposi tuttavia le questioni affinché le considerasse e discutesse. Egli con innegabile modestia e cautela si rifiutò di addossarsi il pesante fardello; non ignaro della propria ignoranza in materia, non si vergognò di riconoscerla. [...] Con lui si dissolse l'interesse che avevo portato alle dottrine di Mani». (Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1979³, III, 6.10-11; 7.12-13).

¹⁰⁰ Agostino, *Contro la lettera del fondamento di Mani*, 20.22; 21.22.

prima problematica che il manicheismo porta con sé: il dominio delle tenebre, limita ciò che non può essere limitato, il dominio della luce, ovvero Dio:

Perciò se la questione è così, appare chiaro che la terra delle tenebre è toccata dalla terra della luce da due lati. E senz'altro se è toccata da due, tocca a sua volta anche due. Certamente "presso un solo lato c'era la terra delle tenebre". Quindi la figura della terra della luce appare brutta quanto un'unghia spezzata da un cuneo nero stretto di sotto, finita soltanto da quella parte dove è spezzata, ed essendo aperta ed estesa dal lato di sopra dove è interposto il vuoto, tutto ciò che va dalla superficie della terra delle tenebre verso il lato di sopra è immenso. Quanto dunque appare migliore la figura della stessa terra delle tenebre: se quella divide, questa è divisa; quella è inserita, questa è aperta in mezzo; quella in sé non offre alcuno spazio al vuoto, questa soltanto dalla parte inferiore non è aperta, dalla qual parte è riempita da un cuneo ostile.¹⁰¹

Quanto qui sostenuto solo da un punto di vista spaziale, finisce inevitabilmente per riprodursi dal punto di vista di un confronto tra potenze: il principio del male limita quello del bene. Dio, illimitato ed onnipotente, è limitato ed è perciò reso in parte impotente da questa forza contraria. All'interno delle *Confessioni* viene mostrata chiaramente l'irragionevolezza della posizione manichea:

cosa avrebbe potuto farti quella, chissà poi quale, genia delle tenebre, che ti oppongono abitualmente come massa contraria, se ti fossi rifiutato di misurarti con essa? O ti rispondono che ti avrebbe danneggiato e allora saresti inviolabile e incorruttibile: oppure rispondono che non poteva affatto danneggiarti, e allora quale scopo trovare per la lotta? [...] Se ammettono l'incorruttibilità di tutto ciò che sei, ossia della sostanza di cui sei fatto, le affermazioni [manichee] sopra riportate sono tutte false ed esecrabili; se invece sostengono la tua corruttibilità, un tale giudizio è già falso e detestabile fin dalla prima parola.¹⁰²

La posizione manichea sembra già iniziare a cadere sotto le obiezioni del vescovo di Ippona; tuttavia, una volta abbandonata questa strada, lo stesso giovane Agostino si troverà nuovamente spaesato. Come si è già detto, il manicheismo tentava, pur con i suoi errori venuti allo scoperto, di rispondere ad una domanda lecita: quella sul male e sulla coesistenza di esso con Dio. Una volta tolta di mezzo la risposta manichea, occorre dunque che Agostino ne costruisca un'altra. Proprio il rivolgersi più approfonditamente all'angustiante problema del male porterà ad una soluzione più convincente.

4.2. Il male in Agostino

Come si è già fatto notare, la teodicea, avendo a che fare con la presenza del male da una parte e la bontà assoluta di Dio dall'altra, può giungere ad una soluzione della antinomia antinomica dell'esistenza, prendendo due diverse direzioni. La prima consiste nel riflettere più a fondo sul

¹⁰¹ *Ivi*, 22.23; 22.24.

¹⁰² Agostino, *Le Confessioni*, VII, 2.3.

concetto di male e, successivamente, nel mostrare come questo possa essere conciliabile con la bontà divina. La seconda, invece, opera sull'altro termine, ovvero sulla natura di Dio, che può essere ripensata e limitata per poter togliere la contraddizione rispetto alla presenza del male. La posizione manichea sembra apparentemente imboccare la prima strada; in realtà, finisce inavvertitamente per entrare nella seconda. Il male manicheo viene sì ripensato, ma come una forza distinta ed opposta originariamente a Dio e, dunque, al di fuori del suo controllo. La riflessione di Agostino, invece, prende autenticamente la prima via. Occorre chiedersi: «ma da dove proviene il male, se Dio ha fatto, lui buono, tutte queste cose buone?»¹⁰³. Innanzitutto, bisogna comprendere che cosa il male sia: esso altro non è se non privazione del bene¹⁰⁴. La domanda sul male diventa una questione di carattere ontologico, come è ben riassunto in un passo del *De vera religione*:

Ma mi domandi: perché [tutte le cose che decadono] vengono meno? Perché sono mutevoli. E perché sono mutevoli? Perché non hanno la pienezza dell'essere. E perché non hanno la pienezza dell'essere? Perché sono inferiori a colui che le ha create. Chi le ha create? L'essere supremo. Chi è costui? Dio, l'immutabile Trinità, che le ha create per mezzo della Sapienza eterna, e le tiene in vita con somma bontà. Perché le ha fatte? Perché fossero. L'essere, infatti, per quanto piccolo, è bene, giacché il sommo bene è il sommo essere. Donde le ha fatte? Dal nulla. Tutto ciò che è, bisogna che abbia una sia pur minima essenza; perciò, anche se è un bene piccolissimo, tuttavia è un bene, ed è da Dio. Infatti, dal momento che la somma essenza è il sommo bene, la minima essenza è il minimo bene. Ma ogni bene o è Dio o è da Dio: perciò da Dio deriva anche la più piccola essenza. [...] Ciò da cui Dio ha creato tutto, non ha alcuna essenza, né forma, perché non è niente altro che il nulla. Infatti, ciò che viene detto informe, in confronto alle cose perfette, se ha una qualche forma, per quanto sia piccolo e appena abbozzato, non è ancora il nulla, e perciò anche questo, in quanto è, non è se non da Dio.¹⁰⁵

Dunque, ogni cosa che esiste, in quanto è - cioè è fatta venire all'essere da Dio - è anche bene. Il male non è altro che un effetto collaterale, dovuto alla mancanza di pienezza d'essere del mondo creato, che proviene dal nulla di sé. Il male è perciò privazione di essere, ovvero privazione di bene. In quanto privazione non può essere una sostanza, come sostenuto dai manichei, «perché, se fosse tale, sarebbe bene: infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona»¹⁰⁶. Vi possono essere beni senza male - Dio -, ma non mali senza bene; infatti, il male non è altro che il corrompersi del bene, perciò, una volta corrotto un essere, cioè un bene, non rimane più nulla cui nuocere, e quindi neppure il male può sussistere autonomamente. La risposta trovata da Agostino parrebbe a prima vista rendere più innocuo il male, togliendo ad esso lo *status* di sostanza, che invece i manichei gli attribuivano. In realtà, la natura del male, come concepita dal Vescovo d'Ipbona, non è presentata dal

¹⁰³ *Ivi*, VII, 3.5.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, III, 7.12. Cfr. anche Agostino, *La natura del bene*.

¹⁰⁵ Agostino, *La vera Religione*, trad. it. di M. Vannini, Mursia, Milano 1992², 18.35.

¹⁰⁶ Agostino, *Le Confessioni*, VII, 12.18.

Vescovo di Ippona come priva di insidiosità e problematicità, che anzi in quel quadro si fanno più evidenti. Il dualismo manicheo dipinge in bianco e in nero; il male è facilmente additabile, è una potenza ben distinta dal bene contro cui lotta. La responsabilità del singolo si limita allo schierarsi col dominio della luce¹⁰⁷, ovvero all'aderire al manicheismo. Il male agostiniano ha una natura parassitaria: ogni bene fatto venire all'essere è sì cosa buona, ma è anche suscettibile della corruzione e quindi del male.

Una volta individuata la natura del male, rimane ancora da indagare la questione della sua origine. Agostino non si limita a prendere in considerazione il male generale, bensì distingue chiaramente il male morale da quello fisico. Il primo dei due viene esplorato nel *De libero arbitrio*, dove è proprio il libero arbitrio ad essere indicato come la soluzione al quesito: si compie il male per una perversione della libera volontà¹⁰⁸ che si assoggetta alle passioni. «Rimane dunque che un essere eguale o superiore alla mente dotata d'imperatività e in possesso della virtù non la può rendere schiava della passione a causa della giustizia e che un essere inferiore non lo può a causa dell'insufficiente potere. [...] Dunque nessuna altra cosa può rendere la mente compagna del desiderio disordinato se non la propria volontà e il libero arbitrio»¹⁰⁹. Chi compie il male è pienamente responsabile delle sue azioni. Eppure, la questione della teodicea torna a ripresentarsi: se è vero che il male non può provenire da Dio, in quanto è il singolo a permettere liberamente di venir reso schiavo dalle passioni, perché Dio ha concesso all'uomo il libero arbitrio che è causa del peccato? Ecco la risposta di Agostino:

se l'uomo è un determinato bene e se non potesse agire secondo ragione se non volendolo, ha dovuto avere la libera volontà, senza di cui non poteva agire moralmente. Infatti non perché mediante essa anche si pecca, si deve ritenere che per questo Dio ce l'ha data. È ragione sufficiente che doveva esser data il fatto che senza di essa l'uomo non può vivere moralmente. Si può inoltre comprendere che per questo scopo è stata data anche dal motivo che se la si userà per peccare, viene punita per ordinamento divino. Ma sarebbe ingiusto se la libera volontà fosse stata data non solo per vivere secondo ragione ma anche per peccare. Come infatti sarebbe giustamente punita la volontà di chi l'ha usata per un'azione per cui è stata data? Quando invece Dio punisce il peccatore, sembra proprio dire: " Perché non hai usato la libera volontà per il fine cui te l'ho data? "; cioè per agir bene. Se l'uomo fosse privo del libero arbitrio della volontà, come si potrebbe concepire quel bene per cui si pregia la giustizia nel punire i peccati e onorare le buone azioni? Non sarebbe appunto né peccato né atto virtuoso l'azione che non si compie con la volontà. Conseguentemente, se l'uomo non avesse la libera volontà, sarebbero ingiusti pena e premio. Fu necessario dunque che tanto nella pena come nel premio ci fosse la giustizia poiché questo è uno dei beni che provengono da Dio. Fu necessario quindi che Dio desse all'uomo la libera volontà.¹¹⁰

¹⁰⁷ Si potrebbe addirittura sostenere come la responsabilità umana venga totalmente annullata riguardo al peccato. Ogni male, infatti, proviene da quell'unico principio originario. A tal proposito si veda più avanti, nel capitolo 5, dove vengono riportati gli argomenti di Simplicio raccolti nel *Dizionario storico-critico* di Pierre Bayle.

¹⁰⁸ Cfr. anche Agostino, *Le Confessioni*, VII, 16.22.

¹⁰⁹ Agostino, *Il libero arbitrio*, I, 11.21; trad. it. di D. Gentili; in Agostino, *Opere*, vol. 3.2 Roma 1976.

¹¹⁰ *Ivi*, II, 1.3.

Senza il libero arbitrio l'uomo non potrebbe essere creatura morale, non potrebbe compiere il male, ma nemmeno il bene. Inoltre, concetti come la punizione e la pena non avrebbero più alcun senso. Insomma, il problema della giustizia di Dio non si porrebbe neanche, perché non sarebbe nemmeno sensato parlare di giustizia. Più avanti¹¹¹, Agostino fa rientrare la libera volontà nella categoria dei beni "medi", ovvero di quei beni che possono essere anche utilizzati male. Il libero arbitrio è comunque un bene che proviene da Dio, mentre il suo cattivo utilizzo è sola responsabilità dell'uomo. Tuttavia, incalza Agostino, «poiché la volontà, nel volgersi dal bene non diveniente al diveniente, si muove, tu forse vorrai chiedere da qual principio deriva questo movimento»¹¹². Che cosa spinge esattamente la volontà a compiere il male? La risposta appare paradossale, ma allo stesso tempo è totalmente coerente con quanto considerato in precedenza: «se tale movimento, cioè il distogliersi della volontà da Dio Signore, è innegabilmente il peccato, si può forse dire che Dio è autore del peccato? Il movimento in parola non è da Dio. Da chi sarà dunque? Se tu me lo chiedessi ed io ti rispondessi che non lo so, forse tu saresti più triste, ma io ti avrei risposto il vero. Infatti non si può avere scienza di un oggetto che è nulla»¹¹³. Il male infatti, lo si è detto, è privazione, difetto: dunque, propriamente non è alcunché di autosussistente. Mentre ciò che è bene è ordine, numero e misura, il male è sprovvisto di tutto ciò e dunque non è.

In un'altra opera, il *De ordine*, Agostino ritorna sulla questione del male in senso più ampio, relativamente all'esistenza dell'uomo nel suo insieme: «ma l'aporia sta appunto nel fatto che le membra della pulce sono disposte con mirabile distribuzione e frattanto la vita umana è travagliata e sconvolta dal succedersi d'innunerevoli crisi»¹¹⁴. Nella realtà sono troppi gli elementi – a partire dalle stesse membra della pulce – a sottintendere l'operato di un principio razionale guidato dal bene; d'altra parte, come sempre, anche il male è evidente. Esso è anche qui concepito come una privazione; nello specifico, una privazione di ordine e di bellezza, una macchia su quel capolavoro che è l'universo creato da Dio. In realtà, come Agostino spiega con una celebre metafora, è il punto di vista dell'uomo, parziale e limitato, che non gli consente di avere una corretta visione sull'insieme della realtà:

ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e

¹¹¹ Cfr. *ivi*, II, 18.50; 19.50-52.

¹¹² *Ivi*, II, 20.54.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Agostino, *L'ordine*, I, 1.2; trad. it. di D. Gentili; in Agostino, *Opere*, vol. 3.1, Roma 1970.

armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esiste una grande irrazionalità.¹¹⁵

L'operazione magistrale di Dio sta nel ricondurre il male all'interno di quell'ordine, nel rendere perfetto l'universo nonostante esso ospiti anche il male. Nel sostenere questa posizione, Agostino si spinge fino alle estreme, ma coerenti conseguenze:

tu richiedevi, mi pare, una similitudine in prova di codesta tua teoria. Me ne vengono in mente molte che mi convincono ad accettarla. Che cosa v'è di più cupo di un carnefice? Che cosa di più truce ed efferato della sua mentalità? Tuttavia ha un posto indispensabile fra le leggi e rientra nell'ordinamento di uno Stato ben governato. E sebbene nel proprio animo faccia del male, è tuttavia la pena dei malfattori per ordinamento a lui estraneo. Che cosa di più sconcio, di più vuoto di dignità, di più colmo d'oscenità delle meretrici, dei ruffiani e simile genia? Eppure togli via le meretrici dalla vita umana e guasterai tutto col malcostume.¹¹⁶

Nonostante ciò, la questione del male risulta insidiosa: esso rimane qualcosa che, prima di venir ricondotto all'ordine, sorge all'infuori di esso. Sebbene vi sia la possibilità di individuare ulteriori difficoltà, la concezione agostiniana del male resterà un punto cardine nel percorso della teodicea, soprattutto dopo la rielaborazione offertane Tommaso d'Aquino.

4.3 La volontà di Dio in Tommaso d'Aquino

La ricognizione di Tommaso non rivoluziona la posizione agostiniana; piuttosto, ne riprende alcuni elementi – primo fra tutti la concezione del male come *privatio boni* – approfondendone al contempo altri. L'aspetto cui viene dedicata maggiore attenzione è il male nella sua forma morale, dunque il male di colpa ed il male di pena. Ancora una volta l'attenzione viene inevitabilmente rivolta alla libera volontà, la quale proviene da Dio, ma consente all'uomo di peccare. Dunque, il problema del male morale e della volontà dell'uomo deve essere prima ricondotto al problema della volontà di Dio rispetto alla creazione. Nel creare il mondo, sottolinea Tommaso, Dio non è necessitato. Lo dimostra innanzitutto il fatto che

Dio non vuole necessariamente tutto ciò che è oggetto della sua volontà. [...] Infatti la volontà divina ha un rapporto necessario alla sua bontà, come la nostra volontà vuole necessariamente la felicità. [...] Tutte le altre cose, invece, Dio le vuole in quanto sono ordinate alla sua bontà come al loro fine. Ora, ciò che è ordinato a un fine, noi non lo vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno che non sia tale che senza di esso il fine non può essere raggiunto: come quando vogliamo il cibo per conservare la vita, e la nave per attraversare il fiume. [...] Quindi, siccome la bontà di Dio è perfetta e può stare senza tutto il resto, non traendo da esso alcun accrescimento di perfezione, ne segue che volere le cose da lui distinte non è necessario per Dio di necessità assoluta.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ivi* II, 4, 12.

¹¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3, testo latino dell'Edizione Leonina, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

“Tutte le altre cose” di cui qui Tommaso parla corrispondono a tutti gli esseri creati. Dio non necessita del mondo – altrimenti non sarebbe già perfetto in se stesso –, tuttavia può ordinarli secondo la sua bontà, cioè secondo il suo fine. Perciò è possibile affermare, non che Dio è necessitato a creare il mondo, ma che liberamente sceglie di crearlo, coerentemente con il suo fine che è il bene. Essendo ogni cosa frutto della libera creazione ordinata secondo quel fine, allora occorre affermare che «tendono verso il bene non solo tutte le cose che hanno conoscenza, ma anche quelle che sono prive di conoscenza»¹¹⁸. Il modo di concepire la creazione dell’universo e la sua tendenza verso il bene urta però con la presenza sempre incombente del male. Al pari di quanto sostenuto da Agostino, anche per Tommaso non vi può essere un male senza bene, data la sua natura privativa¹¹⁹; perciò Dio che è causa del bene, parrebbe dover essere anche causa del male. La domanda posta dall’Aquinata (*Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 2) esprime anch’essa quella antinomica contraddittorietà, già incontrata più volte, propria della teodicea: “Il sommo bene, che è Dio, è causa del male?” La risposta è duplice e riguarda da un lato l’ordine dell’universo in generale e dall’altro quel male che consiste in una deficienza dell’azione: il male morale.

Ora è evidente che la forma voluta da Dio nelle realtà create è il bene, consistente nell’ordine dell’universo. E l’ordine dell’universo richiede, come si è spiegato sopra, che esistano degli esseri che possono venire meno, e che via via vengono meno. E così Dio, quando causa nelle cose quel bene che è l’ordine dell’universo, per concomitanza e indirettamente causa la corruzione delle cose [...]. L’effetto della causa seconda difettosa si riporta alla causa prima indefettibile per quanto esso ha di entità e di perfezione, ma non per ciò che ha di difettoso. Come, p. es., quanto c’è di movimento nello zoppicare viene causato dalla potenza motrice, ma ciò che vi è di anormale non deriva dalla potenza motrice, bensì dalla stortura della gamba. E così quanto vi è di entità e di efficacia all’azione cattiva si riporta alla causalità di Dio, ma quanto vi si trova di manchevole non è causato da Dio, bensì dalla causa seconda che è difettosa.¹²⁰

Il male presente nell’ordine dell’universo altro non è se non un effetto collaterale dovuto alla manchevolezza e limitatezza del creato tratto dal proprio nulla. Inoltre, Tommaso accoglie la soluzione agostiniana secondo la quale perfino il peggiore dei mali viene ricondotto da Dio

¹¹⁸ Tommaso d’Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 22 a. 1, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.

¹¹⁹ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, q. 48, a. 1. Nello specifico, Tommaso arriva a sostenere che il bene è causa materiale del male: «è necessario affermare che ogni male, in un modo o nell’altro, ha una causa. Infatti il male è la mancanza di un bene che dovrebbe naturalmente essere posseduto. Ora, che una cosa decada dalla sua debita e naturale disposizione non può provenire che da una causa, la quale trascini quel dato essere fuori dalla sua disposizione: infatti un corpo grave non si muove verso l’alto se non in forza di un impulso estraneo, e un agente non viene meno nel suo operare se non a causa di un impedimento. Ora, il causare non può attribuirsi che al bene: poiché nessuna cosa può causare se non perché è un ente; e ogni ente, in quanto tale, è un bene. [...] Ora, si è già dimostrato che il bene è causa del male come sua causa materiale: infatti abbiamo visto che il bene è il soggetto del male. Una causa formale, invece, il male non l’ha: essendo esso piuttosto privazione di forma. E così non ha neppure una causa finale: essendo al contrario carenza di ordine al debito fine» (*ivi*, I, q. 49 a. 1).

¹²⁰ *Ivi*, I, q. 49, a. 2.

nell'ordine del bene¹²¹. A quanto qui sostenuto va collegata la questione della volontà antecedente e della volontà conseguente, che assumerà una rilevanza particolare nella teodicea di Leibniz. Per Tommaso la volontà di Dio va distinta in “antecedente”, cioè precedente l’atto, e in “conseguente”, cioè che segue l’atto. Come la natura¹²², secondo una prima intenzione, vuole generare un animale perfetto, ma per una seconda intenzione è costretta a generarne uno imperfetto data l’indisposizione della materia con cui ha a che fare, così a Dio accade qualcosa di simile.

Infatti, benché egli non richieda nella sua operazione la materia e benché al principio creò le cose, senza che preesistesse nessuna materia, ora tuttavia opera nelle cose, che ha precedentemente creato, e le governa presupponendo la natura che per dapprima diede ad esse. E benché possa anche togliere dalle creature ogni impedimento, a causa del quale esse sono incapaci di perfezione, tuttavia, secondo l’ordine della sua sapienza, dispone delle cose secondo la loro condizione, in modo da dare a ciascuna secondo la propria misura. Dunque, ciò a cui Dio ordinò la creatura, per quanto dipende da lui, si dice che sia stato voluto da lui per così dire con una prima intenzione, ossia con una volontà antecedente. Ma quando la creatura è impedita da un suo difetto a conseguire questo fine, tuttavia Dio compie in essa quel tanto di bontà di cui essa è capace. E ciò accade per così dire per mezzo di una sua seconda intenzione, che è detta volontà conseguente. Dunque, poiché Dio creò tutti gli uomini per la beatitudine, si dice che vuole con volontà antecedente la salvezza di tutti. Però, poiché alcuni agiscono contro la propria salvezza e poiché l’ordine della sua sapienza non permette che costoro pervengano alla salvezza a causa di un loro difetto, compie in essi in altro modo ciò che appartiene alla sua bontà, cioè condannandoli per la sua giustizia, di modo che, così, mentre vengono meno dal primo ordine della [sua] volontà, incappano nel secondo e mentre non fanno la volontà di Dio si adempia [ugualmente] in essi la volontà di Dio. Ora, lo stesso difetto del peccato, a causa del quale uno è reso degno della pena nella vita presente o in quella futura, non è voluto da Dio né con volontà antecedente né con volontà conseguente. Ma è da lui soltanto permesso.¹²³

Quest’ultimo accenno alla permissione del peccato ci dà la possibilità di ritornare sul tema del male morale inteso sia come male di colpa sia come male di pena. Anche per Tommaso il male compiuto dall’uomo è possibile solo perché egli è dotato di una libera volontà. Tuttavia, la posizione tommasiana differisce sotto un aspetto particolare: la volontà non può propriamente volere il male. Eppure, sembra che l’uomo lo compia – lo stesso Tommaso parla di “peccato” e “male morale” -; come è possibile che l’essere umano non voglia il male che commette? Si può rispondere che «la volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole»¹²⁴. Come l’intelletto aderisce necessariamente

¹²¹ Precisa l’Aquinata: «alcuni dissero che Dio, sebbene non voglia il male, tuttavia vuole che il male ci sia o che avvenga: poiché [dicevano], sebbene il male non sia un bene, tuttavia è un bene che ci sia il male o che avvenga. E ragionavano così perché ciò che in se stesso è male può essere ordinato a un bene; e credevano che tale ordine fosse sufficientemente affermato in questa espressione: *il male c’è o il male avviene*. Ma questa maniera di esprimersi non è esatta. Poiché il male non è ordinato al bene per natura sua, ma solo accidentalmente. Infatti esula dall’intenzione del peccatore che dal suo peccato derivi un bene: come fu estraneo all’intento dei tiranni che dalle loro persecuzioni risplendesse la costanza dei martiri» (ivi, q. 19, a. 9).

¹²² Una simile analogia con l’operato della natura era già presente, come si è visto alla fine del secondo capitolo, all’interno della ricognizione sulla *pronoia* stoica. Questo per sottolineare ancora una volta la tesi secondo cui i temi della teodicea partono da lontano e formano un filo rosso presente lungo la storia del pensiero nel suo insieme.

¹²³ Tommaso d’Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 23, a. 2.

¹²⁴ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

ai principi primi, così la volontà fa per il fine ultimo. Vi sono però alcune proposizioni cui l'intelletto non è necessitato a dare il suo assenso e, allo stesso modo, vi sono dei beni particolari che la volontà non è necessitata a volere:

esistono infatti dei beni particolari che non hanno una connessione necessaria con la beatitudine, poiché senza di essi uno può ugualmente essere felice: e a questi la volontà non aderisce necessariamente. Ve ne sono invece di quelli che hanno una connessione necessaria con la felicità, e sono quelli mediante i quali l'uomo si unisce a Dio, nel quale solo consiste la vera beatitudine. E tuttavia, prima che la necessità di tale connessione venga mostrata nella certezza della visione beatifica, la volontà non aderisce per necessità a Dio e alle cose di Dio. Invece la volontà di chi vede Dio per essenza aderisce a Dio necessariamente, così come al presente noi vogliamo necessariamente essere beati.¹²⁵

Quanto qui sostenuto permette di stabilire che, anche quando la volontà sembra volere il male, in realtà lo fa perché questo gli appare sotto forma di uno dei beni particolari non necessariamente connessi con la beatitudine. Ma questa conclusione era stata già raggiunta anche da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Pur ammettendo che si compia il male solo in quanto ritenuto bene, rimane vero infatti che il male viene compiuto. Occorre perciò individuare perché questo accada e perché ciò venga permesso da Dio. La soluzione riguarda anche in questo caso la condizione ontologica che caratterizza la creatura:

ora, in natura ogni cosa tanto possiede di bontà quanto possiede di entità: poiché il bene e l'ente si equivalgono, come vedemmo nella Prima Parte. Ma Dio solo ha tutta la pienezza dell'essere nell'unità e nella semplicità, mentre ogni cosa ha nella diversità quella pienezza di essere che è ad essa proporzionata. Quindi si verifica che alcune cose possiedono l'essere, ma sotto certi aspetti mancano della pienezza dell'essere loro dovuto. [...] Quindi tanta è la sua bontà quanto è il suo essere: e nella misura in cui gli viene a mancare la pienezza dell'essere, altrettanto gli viene a mancare la bontà, e abbiamo il male [...]. Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà quanto possiede di entità; e per quanto l'azione umana manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo la ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, altrettanto manca di bontà, e vien detta cattiva.¹²⁶

Giunti a questa conclusione, secondo la quale il peccato va ricondotto alla natura ontologicamente manchevole dell'uomo, il quale fa un cattivo utilizzo della volontà, non resta che chiedere se anche Dio, che ha deciso di creare l'uomo e di donargli la libera volontà, abbia una responsabilità riguardo al peccato. «Chi è causa di una causa» - ipotizza Tommaso - «è causa anche dei suoi effetti. Ora, Dio è la causa del libero arbitrio, che è la causa del peccato. Quindi Dio è la causa del peccato»¹²⁷. Ma se

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 18, a. 1.

¹²⁷ *Ivi*, I IIae q. 79 a. 1.

Dio non può essere direttamente causa del peccato, in quanto il peccato è un andare contro quell'ordine che ha in Dio stesso il proprio fine, nemmeno può esserlo indirettamente. Infatti non interviene sempre in soccorso del peccatore per evitare che costui pecchi. Eppure tutto ciò ha una motivazione, poiché viene fatto «secondo l'ordine della sua sapienza e giustizia, essendo egli la stessa sapienza e la stessa giustizia»¹²⁸. All'interno di quest'ordine va ricondotta anche la conseguenza del peccato, ovvero il male di pena. Anche in questo caso non è Dio a volere il male, semplicemente esso è coerente conseguenza di quanto l'uomo sceglie liberamente¹²⁹.

I risultati raggiunti da Agostino e Tommaso sono molto rilevanti: come si è già accennato verranno ripresi dalla teodicea nel suo pieno sviluppo lungo l'età moderna. I loro risultati principali sono fondamentalmente due: la concezione ontologica del male come *privatio boni* e la riconduzione del male morale alla libera volontà umana. Se le risposte appaiono efficaci su questo fronte, d'altra parte rimangono scoperti dei punti riguardanti quel male, subito dall'uomo, che non è riconducibile al male morale di un altro uomo. Certamente la concezione del peccato in generale e del peccato originale – di cui qui si è data solamente una breve indicazione – tenta di spiegare alcune sofferenze che parrebbero *prima facie* insensate. In realtà, riaffiora ancora una volta il problema dell'innocente che soffre, già tematizzato all'interno del libro di Giobbe. Sarà proprio una catastrofe naturale, come quelle che colpiscono il protagonista dello scritto biblico, a spingere oltre la riflessione della teodicea nella tarda modernità: il terremoto di Lisbona del 1755.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Cfr. *ivi*, I IIae, q. 85, a 1.

Cap. 5. La filosofia moderna e la *Teodicea* di Leibniz

Con l'epoca moderna si apre un momento particolare nella storia della teodicea. In primo luogo, essa, con la pubblicazione dei *Saggi di Teodicea* di Leibniz nel 1710, nasce propriamente. Già a partire dal sottotitolo di quest'opera – *Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* – si può osservare come essa prenda a tema degli argomenti che, come finora si è tentato di mostrare, erano già stati aperti nel campo filosofico. Sembrerebbe perciò che l'età moderna possa giustamente essere indicata come il momento culminate della teodicea, l'epoca in cui essa raggiunge il suo massimo rigore filosofico. Eppure, anche se questo è in parte vero per lo scritto di Leibniz, l'epoca moderna è anche un periodo in cui molti autori cominciano a mettere in discussione la possibilità stessa della teodicea. Per inquadrare correttamente questa posizione – che chiameremo “antiteodicea” – occorre fare una precisazione. Il modo di intendere il termine “teodicea” fin qui adottato si distacca leggermente da quello classico. La teodicea è stata qui indicata come quella parte della filosofia che pone domande e cerca risposte attorno all'antinomia i cui termini sono, da un lato, la bontà di Dio e la tendenza dell'uomo al bene; dall'altro, la presenza innegabile del male morale e fisico. Nella teodicea caratterizzata in questo senso più ampio può dunque venire compreso anche un pensiero che non possiede il concetto del Dio cristiano – e lo si è visto per la filosofia greca – e persino un pensiero che si caratterizzi come nettamente ateo – è questo il caso di Leopardi cui si è accennato -; purché vi sia perlomeno una interrogazione che lasci lo spiraglio aperto ad una risposta. Parallelamente, la posizione dell'“antiteodicea” non deve essere necessariamente atea, poiché essa non consiste principalmente nel negare l'esistenza di Dio a partire dalla constatazione del male nel mondo¹³⁰, bensì consiste – pur constatando la legittimità della domanda posta dalla teodicea – nel negare la possibilità di una risposta. Il primo pensatore che verrà preso in considerazione – Pierre Bayle – rientra proprio in quest'ultimo caso: egli, pur credente, affermerà l'impossibilità per la filosofia di chiarire la questione del male e della bontà di Dio, negando la legittimità stessa della teodicea e rimettendo perciò nelle mani della sola religione rivelata la risposta alla questione del male.

5.1 La posizione di Bayle nel *Dizionario storico-critico*

La posizione di Bayle emerge a partire da alcuni articoli del *Dizionario storico-critico*. Il primo di questi è quello dedicato ai manichei:

infame setta di eretici fondata da un certo Mani. Cominciò a fiorire nel III secolo, diffondendosi in numerose province, dove si mantenne per moltissimo tempo, nonostante professasse dottrine che avrebbero dovuto suscitare il massimo orrore. Il suo punto debole non consisteva affatto, come

¹³⁰ Questa posizione, che peraltro lascerebbe solamente spazio all'insensatezza, potrebbe essere definita come l'estremo più radicale dell'“antiteodicea”. All'estremità opposta si potrebbe inserire una teodicea radicale, ovvero l'atteggiamento di chi difende strenuamente Dio, come fanno i tre amici di Giobbe, finendo però per risultare cieco di fronte al male.

potrebbe sembrare a prima vista, nel dogma dei due principi, l'uno buono e l'altro cattivo, bensì nelle spiegazioni particolari che essa ne dava e nelle conseguenze pratiche che se ne ricava. Si deve riconoscere che quella falsa dottrina – assai più antica di Mani, e insostenibile qualora si ammetta, sia pure parzialmente, la verità della Sacra Scrittura –, sarebbe molto difficile a confutarsi, se fosse sostenuta da filosofi pagani agguerriti nella discussione. Fu una fortuna che sant'Agostino, esperto come era in tutte le sottigliezze della controversia, abbandonasse il manicheismo, perché sarebbe stato capace di liberarlo dagli errori più grossolani e di erigere con quanto ne rimaneva un sistema che, nelle sue mani, avrebbe posto gli ortodossi nell'imbarazzo.¹³¹

La critica di Bayle nei confronti del manicheismo è chiarita fin da subito¹³²: è una setta che porta a delle spiegazioni totalmente assurde a sostegno del dogma dei due principi. Tuttavia, e questo è il punto, la dottrina manichea, per quanto falsa possa risultare alla luce della Sacra Scrittura, se fosse stata raffinata da filosofi agguerriti, sarebbe stata difficile - se non impossibile - da confutare. Secondo Bayle, infatti, un sistema valido deve essere sostenuto sia con delle ragioni a priori, ovvero “le idee più sicure e più chiare dell'ordine”, sia con delle ragioni a posteriori, cioè deve poter spiegare i fenomeni della natura¹³³. Il manicheismo risulta attaccabile per quanto riguarda le ragioni a priori: «un essere esistente di per se stesso, necessario ed eterno, deve anche essere unico, infinito, onnipotente e dotato di ogni sorta di perfezioni. [...] Nulla è più assurdo dell'ipotesi dei due principi eterni e indipendenti l'uno dall'altro»¹³⁴. D'altra parte, il punto forte della teoria dei due principi consiste nel suo poter spiegare una difficoltà che sta sotto gli occhi di tutti: l'uomo è cattivo e infelice. Come può un Dio buono e onnipotente far sì che il suo capolavoro – l'uomo – sia ad un tempo soggetto del male morale ed oggetto del male fisico? Inoltre, come è possibile che il male sia sempre un po' mescolato con il bene, così come la virtù col vizio e la felicità con l'infelicità? Per poter risolvere tutte queste difficoltà, secondo Bayle, si giunge a ricorrere all'ipotesi dei due principi; per quanto possa apparire assurda, essa risulta utile nel dare una risposta sicura alle domande sopra evidenziate. Tentare di confutare tale ipotesi vorrebbe dire ricadere in queste numerose difficoltà. Per metterle in luce, l'autore immagina una disputa¹³⁵ tra due grandi pensatori pagani - Melisso e Zoroastro -, l'uno sostenitore del monismo, l'altro del dualismo. Nelle prime battute di questo dialogo immaginario, i personaggi ribadiscono quanto già detto da Bayle: Melisso può farsi forte delle ragioni a priori, ovvero del fatto che sarebbe assurdo pensare ad un essere necessario, infinito ed onnipotente che venga poi limitato da altro; Zoroastro invece si sente inattaccabile per le ragioni a posteriori e

¹³¹ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 1.

¹³² Proprio per questo scritto, infatti, Bayle verrà accusato di voler sostenere quello che lui stesso ritiene insostenibile: «Poiché in questo articolo [sui manichei], come in quello sui *Marcionites*, sui *Pauliciani* e in alcuni altri, vi sono contenute cose che hanno destato scandalo in molte persone, le quali hanno ritenuto che io fossi favorevole al manicheismo e volessi suscitare dubbi nei lettori cristiani, avverto che alla fine di questa opera si troverà un chiarimento, dove si dimostrerà che quanto si trova in questi miei articoli non può in alcun modo nuocere ai fondamenti della fede cristiana» (*ivi*, p. 2).

¹³³ «Ma non c'è sistema che, per essere valido, non abbia bisogno delle due seguenti cose: la prima che le idee siano distinte, l'altra che esso possa render ragione delle esperienze» (*ivi*, p. 16).

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 18-22.

sfida il suo avversario a spiegare, con l'ipotesi di un solo principio, «per quale ragione l'uomo è cattivo e in così grande misura sottoposto al dolore e agli affanni»¹³⁶. Melisso risponde dicendo che Dio non ha fatto l'uomo cattivo, né infelice; è stato l'uomo a divenire cattivo scegliendo di non seguire il cammino del bene verso cui Dio lo aveva indirizzato. Quest'ultimo non può essere causa del male morale, ma può esserlo del male fisico, inteso come pena per aver commesso il male morale. Tutto ciò rientra perfettamente nell'ordine della giustizia, che è uno degli attributi di Dio. La risposta del Melisso immaginario ricalca quella che Agostino e Tommaso espongono nelle loro opere: il male morale è frutto di una libera scelta da parte dell'uomo, che decide così di utilizzare in modo non retto un bene che Dio gli ha concesso. Solamente l'uomo è causa del peccato e dell'introdursi del male nell'universo. La successiva risposta di Zoroastro è quella che, secondo Bayle, fa definitivamente arenare la discussione: «Dio non aveva forse previsto che l'uomo avrebbe fatto un cattivo uso del libero arbitrio?»¹³⁷. Se lo aveva previsto, afferma Zoroastro, allora avrebbe dovuto anche impedire che ciò accadesse, o togliendo il libero arbitrio o determinando le creature al bene¹³⁸; se non lo avesse previsto, lo avrebbe dovuto giudicare almeno possibile. A questo punto Bayle introduce un paragone che sarà ricorrente negli articoli del *Dizionario* riguardanti il tema della teodicea. La concessione del libero arbitrio da parte di Dio viene infatti comparata al modo in cui un padre o una madre devono confrontarsi di fronte alla possibilità dei figli di compiere un male disobbedendo: «infatti se una bontà tanto limitata quanto quella dei padri esige necessariamente che essi prevengano, nei limiti delle loro

¹³⁶ *Ivi*, p. 19.

¹³⁷ *Ivi*, p. 21.

¹³⁸ Bayle, sempre riferendosi alla necessità di evitare l'abuso del libero arbitrio da parte dell'uomo, indicherà come soluzione la seguente: «certo se non fosse possibile prevenire il cattivo uso di un favore [il libero arbitrio] altrimenti che fracassando le gambe e le braccia ai propri beneficiati oppure incatenandoli nel fondo di una prigione [gli effetti del peccato], riconosco che non si sarebbe obbligati a prevenirlo: sarebbe meglio rifiutare loro il beneficio in questione; ma se si potesse prevenire questo cattivo uso, cambiando il loro cuore, dando ad essi un'inclinazione per le buone azioni, allora è proprio questo che si dovrebbe fare» (*ivi*, p. 49). Occorre chiarire se l'autore faccia riferimento (a) ad una inclinazione umana verso il bene ontologico oppure (b) verso il bene morale.

Poniamo che Bayle si riferisca ad una tendenza al bene ontologico (a); si potrebbe semplicemente ribattere che questa l'originaria condizione umana, come già attestato dai maggiori classici (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094 a 1-4; cfr. Tommaso, *Summa Theologiae* I IIae, q. 8, a 1: «la volontà è un appetito razionale. Ma ogni appetito ha per oggetto solo il bene. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose ad esso non conformi e non convenienti. Siccome dunque ogni essere, in quanto ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni sua inclinazione sia orientata verso un bene»).

In realtà, appare chiaro che Bayle si sta riferendo ad una necessaria inclinazione al bene morale (b) – sta infatti parlando del cattivo uso del libero arbitrio, e questo rientra nel campo della morale. Dunque, la soluzione prospettata da Bayle deve qui necessariamente riferirsi non solo ad una mera inclinazione al bene ontologico, ma ad una necessaria determinazione al bene morale, il che equivarrebbe al togliimento della libertà ed al conseguente sollevamento dell'uomo da qualsiasi responsabilità riguardo le sue azioni. Questo risulta chiaro anche dalla metafora, adoperata più avanti dall'autore, in cui una madre tiene sotto stretto controllo le figlie affinché non corrano il rischio di compiere il male.

Sembra esserci un'eccezione a favore della proposta di Bayle: si tratta del caso in cui l'essere umano, trovandosi di fronte a Dio, il bene assoluto, non può che rimanere nel bene morale. Ma questa è appunto un'eccezione; l'ipotesi del nostro autore prevede che quello che si dà nella situazione beatifica ora accennata – che oltretutto non si oppone alla tendenza al bene ontologico né distrugge la libertà, ma ne è autentico compimento – si verifichi anche in relazione ai beni particolari. Questo però, come si è già detto, comporterebbe il venir meno della libertà e del merito.

possibilità, il cattivo uso che i figli potrebbero fare dei beni che sono stati dati loro, a più forte ragione una bontà infinita e onnipotente dovrebbe prevenire i cattivi effetti dei propri doni»¹³⁹. In ogni caso su questo punto si interrompe la disputa. Secondo Bayle, infatti, il problema della responsabilità di Dio nel concedere il libero arbitrio – che è la causa del male – permane. Melisso, sostenitore dell'unico principio, potrebbe certamente controbattere con nuove argomentazioni, ma il suo avversario avrebbe sempre pronta una replica. Allo stesso modo però, Zoroastro, sostenitore del dualismo, rimarrebbe con le gravi difficoltà filosofiche che la sua posizione comporta. La conclusione di Bayle è dunque pessimista e scettica, perlomeno in questo frangente, riguardo alle capacità della ragione umana: «La ragione umana è troppo debole per una simile impresa; essa è un principio di distruzione e non di edificazione; essa è adatta soltanto a sollevare dubbi e a volgersi a destra e a sinistra per prolungare all'infinito una disputa»¹⁴⁰. L'unica soluzione prospettata da questo autore è quella di aderire alla rivelazione della Scrittura:

è in questa [la rivelazione della Scrittura] che noi troviamo i mezzi per confutare invincibilmente l'ipotesi dei due principi e tutte le obiezioni di Zoroastro; è in questa che ritroviamo l'unità di Dio e le sue perfezioni infinite; la caduta del primo uomo e tutto ciò che ne consegue. Ci si venga pure a dire con un grande apparato di ragionamenti che non è possibile che il male morale si introduca nel mondo per l'opera di un principio buono e santo, noi risponderemo che ciò si è pur verificato e che, di conseguenza, è ben possibile. Niente è più insensato del voler ragionare contro i fatti: l'assioma, *ab actu ad potentiam valet consequentia* è altrettanto chiaro della proposizione due e due fanno quattro. Ma poiché è proprio la Scrittura quella che ci fornisce le migliori soluzioni, non ho avuto torto ad affermare che su tale argomento sarebbe difficile battere un filosofo pagano, come si dimostra appunto in questa nota.¹⁴¹

La riflessione di Bayle su queste tematiche prosegue nell'articolo *Pauliciani* e nelle note ad esso annesse¹⁴². Qui l'autore ribadisce innanzitutto la necessità di accontentarsi della rivelazione presente nell'Antico e nel Nuovo Testamento – quest'ultimo accettato peraltro anche dai manichei -, per poter confutare efficacemente il dualismo.

Secondo la Scrittura vi è soltanto un principio buono, e se nonostante ciò il male morale e il male fisico si sono introdotti nel genere umano, allora vuol dire che non è contro la natura del principio buono permettere l'introduzione del male morale e punire il peccato. Infatti come è evidente che quattro e quattro fanno otto, così è evidente che quando una cosa è avvenuta, essa è pure possibile. [...] Ecco un bastione inespugnabile, sufficiente per rendere vittoriosa la causa degli ortodossi, anche se le loro ragioni a priori possono venir confutate. Ma queste – mi si dirà – possono effettivamente esserlo? Sì, rispondo io, perché non solo è inesplicabile, ma addirittura incomprensibile come, sotto il dominio di

¹³⁹ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, pp. 21-22.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 23.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 24. È in fondo evidente come tutta la teodicea cristiana parta da quanto testimoniato dalla Scrittura e dalla Rivelazione. La differenza tra Bayle e, ad esempio, Leibniz sta nella possibilità da parte della ragione di sostenere quanto espresso dalla fede. Su questo punto si rimanda in particolare al seguente paragrafo (5.2) e all'analisi del decisivo *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione* posto da Leibniz come prologo ai *Saggi di Teodicea*.

¹⁴² *Ivi* pp. 31-99.

un essere supremo, infinitamente buono, infinitamente santo, infinitamente potente abbia potuto introdursi il male.¹⁴³

A questo punto, l'autore passa in rassegna le argomentazioni di alcuni Padri della Chiesa attorno alla questione dell'origine del male per mostrare le difficoltà cui vanno incontro anch'essi.

Il primo di questi è Lattanzio, che argomenta contro il passo di Epicuro - già visto nel secondo capitolo¹⁴⁴ - rivolto contro la provvidenza stoica. Lattanzio ritiene che Dio non sia né impotente né invidioso, come invece ipotizza il frammento epicureo; semplicemente non toglie il male perché, così facendo, toglierebbe pure la sapienza che ad esso si accompagna. Senza conoscere il male, nemmeno si conoscerebbe il bene, e neppure Dio stesso: il che sarebbe il peggiore dei mali. Bayle ribatte che ciò equivarrebbe a dire che Dio sarebbe stato costretto a introdurre il male per comunicare il bene; oltretutto, sembrerebbe essere falso che l'uomo debba soffrire il male per conoscere il bene; infatti, «l'autore del nostro essere, se fosse infinitamente benefico, dovrebbe procurarci un piacere continuo, rendendoci felici e prevenendo tutto ciò che potrebbe turbare o diminuire la nostra gioia»¹⁴⁵. Anche qui, dunque, il problema ricade sulla onnipotenza di Dio, che potrebbe farci conoscere direttamente il bene, senza dover ricorrere al male. La posizione di Lattanzio sembrerebbe sostenere che Dio, non potendo optare per una soluzione migliore, abbia deciso per il mondo una commistione di felicità ed infelicità. Così si finisce, però, per limitarne la capacità di azione, costringendolo a scegliere per il meglio anziché per l'ottimo.

Il secondo Padre della Chiesa preso in considerazione da Bayle è san Basilio. Anticipa quanto poi sarebbe stato sostenuto da Agostino e Tommaso: la causa del male va individuata nella scelta libera e volontaria dell'uomo. Bayle controbatte come ha già fatto in precedenza: «voi rispondete che [il male] si è introdotto con l'uomo; ma come è potuto avvenire ciò dal momento che, secondo voi, l'uomo è opera di un essere infinitamente potente? L'opera di una simile causa non deve essere anch'essa buona?»¹⁴⁶. Chi sostenesse, come fa ad esempio Agostino¹⁴⁷, che è l'uomo ad utilizzare in modo scorretto un bene, il libero arbitrio, concesso da Dio, unico principio assolutamente buono, finirebbe, secondo Bayle, per dare per provato ciò che deve dimostrare: che vi è un solo principio buono; cadendo così in una petizione di principio. Va infatti ribadito questo: si sta disputando con un manicheo che ritiene vi siano due principi, di cui uno è malvagio, e non uno solo assolutamente buono. Occorre sottolineare nuovamente che l'autore del *Dizionario* non intende assumere le difese

¹⁴³ *Ivi* pp. 37-38.

¹⁴⁴ Cfr. nota 76.

¹⁴⁵ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, p. 42.

¹⁴⁶ *Ivi* p. 45.

¹⁴⁷ Cfr. Agostino, *Il libero arbitrio*, II, 1.1.-2.4.

di questi eretici¹⁴⁸, bensì solamente mostrare l'insufficienza dell'argomentare filosofico di fronte alle loro posizioni. Per spiegare la permissione del peccato – il perché Dio conceda il libero arbitrio all'uomo pur sapendo l'uso che ne farà – è sufficiente quanto viene rivelato nella Scrittura. Certo, questo tipo di spiegazioni implicano fede; ma, d'altra parte, tutte le argomentazioni di tipo filosofico possono essere combattute con argomentazioni altrettanto ragionevoli. Chi affermasse, per esempio, che Dio ha permesso il male per comunicare la propria saggezza, o per far conoscere anche il bene, si troverebbe in una posizione analoga a chi giustifica il padre che «lascerebbe rompere le gambe ai propri figli per far poi vedere la sua abilità nel ricongiungere le ossa rotte»¹⁴⁹. A tal proposito, Bayle mette a confronto due modi diversi di governare:

rispondetemi per favore. Poniamo, per esempio, due principi, uno di questi lascia cadere i propri sudditi nella miseria, per poi liberarli dai loro affanni, una volta che vi si siano immersi fino al collo; l'altro invece li conserva sempre in uno stato di prosperità. Quale di questi due principi è migliore? Quale è più misericordioso? [...] Non è necessario essere dei metafisici per sapere tutto questo; un semplice villano riconosce chiaramente che è meglio impedire a un uomo di cadere in un fosso, anziché farvelo cadere dentro, per poi trarlo fuori, lasciata trascorrere un'ora; e che è meglio impedire a un assassino di uccidere, anziché torturarlo dopo gli omicidi che gli si sono lasciati commettere. Tutto ciò sta a dimostrare che non ci si deve compromettere con i manichei senza aver stabilito, prima di ogni cosa, il dogma della elevazione della fede e dell'umiliazione della ragione.¹⁵⁰

Arrivare a sostenere che la permissione del peccato si accompagna con necessità al dono del libero arbitrio rappresenta un grosso rischio dal punto di vista di Bayle. Pare sempre più evidente, infatti, come Dio possa risultare come un falso benefattore, che non sa dell'uso cattivo che verrà fatto dei suoi doni, procurando così la rovina dei suoi beneficiari. L'autore del *Dizionario* arriva persino a sostenere che, se questo cattivo uso non fosse prevenibile eccetto che col peccato (“fracassando le gambe e le braccia ai propri beneficiati”), allora sarebbe stato meglio non concedere nemmeno il dono del libero arbitrio.

Un'altra soluzione prospettata, a cui si è già accennato, sarebbe quella di prevenire il cattivo uso “cambiando il cuore” degli uomini, ovvero determinandoli necessariamente al bene. In questo frangente Bayle delinea un paragone tra Dio ed una madre alle prese con i passatempi delle giovani figlie, che vale la pena riportare per intero:

¹⁴⁸ Bayle verrà accusato anche di qualcosa di simile, come lui stesso evidenzia nel *Chiarimento sui Manichei*: «se qualche persona è rimasta spiacevolmente colpita perché non mi sono attenuto alla massima che non si deve mai confessare agli avversari la propria impossibilità di rispondere alle loro obiezioni, non mi sarà certamente necessaria una lunga difesa; mi basterà formulare semplicemente la seguente brevissima domanda: agire in buona fede non è forse una bella cosa? Non è forse obbligatorio agire così? O almeno non è permesso?» (ivi p. 550) Più avanti poi aggiunge: «io, attenendomi alle regole della buona fede, piuttosto che alle massime politiche dello spirito di partito, continuo a ritenere che né gli eretici né i pagani possono trarre alcun vantaggio dall'insolubilità delle loro obiezioni contro i misteri» (ivi p. 551).

¹⁴⁹ Ivi p. 46.

¹⁵⁰ Ivi pp. 47-48.

non c'è buona madre che, pur avendo permesso alle proprie figlie di andare a ballare, non ritirerebbe il suo permesso se nel frattempo si fosse accorta che le figlie non sono capaci di resistere alla corte degli uomini e che, se si recassero a quel ballo, perderebbero la verginità; e se una madre, pur certissima dell'inevitabilità del fatto, permettesse ancora alle figlie di andare a ballare, dopo essersi limitata a esortarle alla saggezza e a minacciarle di incorrere nella sua ira, se cadessero in fallo, una simile madre – dico – si attirerebbe per lo meno il giusto rimprovero di non avere amato né le proprie figlie né la castità. Avrebbe un bel dire a propria giustificazione che così facendo non aveva voluto menomare in nulla la libertà delle proprie figlie o testimoniare loro una certa diffidenza, le si risponderebbe che un simile riguardo era malissimo inteso, più consono a una matrigna arcigna che non a una madre, perché sarebbe stato meglio sorvegliare continuamente le proprie figlie anziché concedere loro così inopportuno un simile privilegio di libertà e siffatte testimonianze di fiducia. Questo esempio fa vedere la temerarietà di coloro che vogliono spiegare la possibilità del peccato, adducendo il rispetto che, secondo loro, Dio avrebbe avuto per il libero arbitrio del primo uomo. È meglio credere e tacere, anziché fornire spiegazioni che si possono contraddire con gli esempi di cui mi sono servito or ora.¹⁵¹

La domanda sull'origine del male porta con se molte difficoltà: questo lo hanno riconosciuto gli stessi Padri della Chiesa e molti altri teologi cristiani. Non c'è da stupirci se Bayle la ritenga sproporzionata rispetto alle capacità della ragione umana. Essa, infatti, propone delle obiezioni a cui non riesce a fornire delle risposte. Non è più possibile rimanere nel campo della filosofia, ma bisogna spostarsi in quello della fede, dove si ha a che fare con misteri dell'ordine soprannaturale che non possono essere sottoposti alle regole della ragione.

Ecco infatti in che cosa consiste la differenza tra la fede di un cristiano e la scienza di un filosofo: la fede genera una completa certezza, ma il suo oggetto rimane sempre privo di evidenza; la scienza al contrario genera nello stesso tempo sia l'evidenza dell'oggetto sia la piena certezza della convinzione. Se dunque un cristiano volesse sostenere contro un filosofo il mistero della Trinità, contrapporrebbe a obiezioni evidenti un oggetto che evidente non è.¹⁵²

Sarebbe stato assurdo che san Paolo avesse accettato di entrare in disputa con i filosofi nell'Areopago, accettando le regole della dialettica, per poi affermare l'impossibilità per la ragione umana di penetrare i misteri della religione cristiana. Al contrario, antepoendo ad ogni cosa il fondamento della sua fede, egli avrebbe potuto rispondere a qualsiasi attacco ribadendo i suoi dogmi oltre la ragione umana. Insomma, il linguaggio della religione e quello della filosofia sono diversi e, per quanto riguarda i dogmi, come quello della Trinità o quello del peccato originale, il secondo non può avere voce in capitolo. Per rafforzare questa sua posizione, Bayle riporta alcuni passi del *Socrate cristiano* di Jean-Louis Guez de Balzac, nei quali si mostra come la ragione umana, quando si tratta di questioni sovranaturali, tenda a creare problemi più che a risolverli. L'accusa è rivolta in particolare agli scolastici spagnoli che, nel trattare il mistero della Trinità, non fanno altro che rendere ancora più oscura la questione. Tutto ciò, scrive Bayle, sarà ancora più vero per il dogma del peccato

¹⁵¹ *Ivi* p. 50.

¹⁵² *Ivi* p. 528.

che è, «fra tutti i misteri inconcepibili per la nostra ragione e inesplicabili secondo le sue massime, quello che richiede nel modo più necessario la nostra sottomissione alla verità rivelata, nonostante tutte le obiezioni che in proposito può opporre la verità filosofica. [...] Comunque stiano le cose, non si può negare che l'introduzione del male morale, con tutto ciò che essa implica, non sia uno dei più impenetrabili misteri che Dio ci abbia rivelato»¹⁵³. Dunque, per accostarsi ad un tale mistero, come afferma Bayle concordando con Calvino, occorre adottare uno spirito di sottomissione e rispetto.

In ogni caso, per l'autore del *Dizionario*, non è possibile alla ragione né dare una risposta a questo mistero, né confutare una posizione avversa come quella dei manichei. Nonostante ciò, precisa l'autore, il dogma dei due principi è già di per sé inaccettabile per chi è fornito di giudizio. Infatti, come si è già detto, «il sistema dei manichei aveva, al massimo, l'unico vantaggio di spiegare molti fenomeni che imbarazzano straordinariamente i seguaci dell'unità del principio, ma che, quanto al resto, si fondava su di una supposizione che ripugna alle nostre idee più chiare, mentre l'altro sistema si fonda proprio su di esse. Con questa sola osservazione io do la superiorità agli unitari e la tolgo ai dualisti»¹⁵⁴.

Il dualismo manicheo si fonda infatti su un presupposto assurdo – limitare l'illimitato, rendere impotente l'onnipotente etc... - che non può trovare soluzione. Al contrario, il sistema unitario si trova in difficoltà nello spiegare i fenomeni e l'esperienza, ma può porvi rimedio con nuovi chiarimenti. Analogamente Copernico, quando propose il suo sistema, trovò davanti a sé molte difficoltà legate all'esperienza, cui non seppe dare risposta; non per questo ritenne di abbandonare la sua posizione. In realtà, proprio quello che sembrava contraddire il suo sistema, ad una successiva indagine resa possibile da nuovi mezzi, finì per confermare le sue teorie.

Per Bayle non si può confutare filosoficamente il manicheismo, ma nemmeno ce n'è bisogno. Basta, anzi deve bastare, la fede, poiché la ragione non ha la forza per poter sondare efficacemente il mistero del peccato originale e dell'origine del male. Tuttavia l'autore decide di riportare alcune argomentazioni di Simplicio che mostrano comunque l'assurdità in cui cade il manicheismo:

ecco qui però un'obiezione di Simplicio molto efficace, per quanto semplice si vorrà considerare la dottrina dei due principi. Simplicio dice che tale dottrina distrugge completamente la libertà delle nostre anime, che sarebbero necessitate a peccare, e soggiunge che per questo motivo tale dottrina implica contraddizione; dato infatti che il principio del male è eterno e imperituro e talmente potente che Dio stesso non può vincerlo, ne consegue che l'anima dell'uomo non può resistere all'impulso con il quale tale principio la sospinge verso il peccato. Ora se viene sospinta al peccato in modo invincibile, l'anima non commette affatto un omicidio, un adulterio eccetera, per sua colpa, ma per una forza maggiore che viene dal di fuori; in tal caso essa non è né colpevole né punibile. Non vi è dunque più peccato, e quindi questa ipotesi si distrugge e si annienta completamente da sola, visto che se c'è un principio del male, non c'è più male nel mondo; ma se non c'è alcun male nel mondo, è chiaro che

¹⁵³ *Ivi* p. 541, 543.

¹⁵⁴ *Ivi* p. 552.

non c'è alcun principio del male, per cui possiamo concludere che, supponendo un simile principio, si toglie, per una conseguenza necessaria, sia il male che il principio del male. [...] È questa di Simplicio un'obiezione tanto solida quanto sottile. [...] Questo argomento mi sembra molto forte. Il migliore cammino che si può seguire nelle discussioni filosofiche consiste nel consultare le idee dell'ordine. Se le consultiamo anche nella presente disputa, vedremo con la massima chiarezza che l'unità, l'infinita potenza e la felicità appartengono all'autore del mondo. La necessità della natura comporta che vi siano cause per tutti gli effetti, per cui è dovuta necessariamente esistere una forza sufficiente per la produzione del mondo. Ora è assai più conforme all'ordine che tale potenza sia riunita in un unico soggetto, anziché divisa in due, tre o centomila altri soggetti.¹⁵⁵

Inoltre, se è vero per esperienza che una stessa anima pecca, ma poi compie anche buone azioni, allora - si chiederà ai manichei – da quale principio è stata creata questa anima? «Se è stata creata dal principio cattivo, ne segue che il bene può nascere dalla fonte di tutti i mali; se invece è stata creata dal principio buono ne segue che il male può nascere dalla fonte di tutti i beni»¹⁵⁶.

In conclusione, secondo Bayle, nel trattare con questi misteri al cristiano deve bastare la fede. Al filosofo non credente la sola ragione non può portare ad una soluzione delle difficoltà. Non per questo le posizioni dualistiche, come quella dei manichei, non possono risultare assurde una volta approfondite.

5.2 La Teodicea di Leibniz

Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal: questo è il titolo completo dell'opera più celebre che Leibniz dedicò alle questioni teologiche. Pur raccogliendo temi già esplorati in un trattato scritto in età giovanile – la *Confessio Philosophi*¹⁵⁷ –, i *Saggi di Teodicea* scaturiscono direttamente dal confronto con quanto sostenuto da Pierre Bayle. Le posizioni da quest'ultimo espresse nel *Dizionario storico-critico* – le cui due edizioni del 1697 e del 1702 riscossero molto successo –, precludevano alla ragione la possibilità di entrare nel merito della giustificazione dei dogmi religiosi. L'opera di Leibniz, pubblicata poco dopo nel 1710, cerca in primo luogo di mostrare come l'opposizione tra fede e ragione sostenuta da Bayle non sussista.

5.2.1 Lo scontro con Bayle: fede e ragione

Poiché ora, uno degli uomini più sottili del nostro tempo, la cui eloquenza è non minore dell'acume e che ha dato tante prove della sua grande erudizione, si è impegnato, ignoro per quale motivo, a porre meravigliosamente in rilievo tutte le difficoltà sulle questioni che noi abbiamo toccato sulle generali, ci sembra una buona occasione di scendere con lui in campo, in una trattazione più dettagliata. Riconosco che il signor Bayle (perché è evidente che è di lui che si parla) ha dalla sua tutti i vantaggi

¹⁵⁵ *Ivi* pp. 557-559.

¹⁵⁶ *Ivi* p. 563.

¹⁵⁷ Cfr. D. O. Bianca, nota storica a *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D. O. Bianca, Utet, Torino 1967, vol. I, p. 58.

(salvo la questione di fondo); ma io spero che la verità (che lui stesso riconosce esservi dalla parte mia), pur nella sua nudità, se sviluppata come si deve, prevarrà su tutti gli ornamenti dell'eloquenza e dell'erudizione ed io spero di riuscire perché difendo la causa di Dio e perché una delle massime che sostengo è che l'assistenza di Dio non viene mai meno a coloro che sono animati dalla buona volontà.¹⁵⁸

Con queste parole, tratte dalla prefazione ai *Saggi di Teodicea*, Leibniz indica apertamente il suo interlocutore. Ne riconosce il valore come pensatore, pur non comprendendo il motivo per cui si scagli con tanta veemenza contro la ragione filosofica. In effetti, riguardo ai temi trattati, anche Bayle si trovava d'accordo con Leibniz sulla verità dei dogmi di fede e sulla absurdità del manicheismo. La questione si sposta perciò sui mezzi con cui si arriva a queste verità. Per Bayle l'unica via per accedervi è quella della fede. Lungo le pagine del *Dizionario* «la religione e la ragione sembrano combattere» e in esse «il signor Bayle fa tacere la ragione, dopo averla fatta parlare troppo»¹⁵⁹. Non solo pone in contrasto due cose che non si oppongono, ma attraverso una serie di ragionamenti e argomentazioni finisce per zittire lo stesso mezzo che lui ha utilizzato – la ragione –, pretendendo che la fede abbia la sola voce in capitolo. Per altro fa tutto questo utilizzando lui stesso la ragione. Per mostrare come la visione di Bayle sia errata, Leibniz fa precedere la sua opera dal *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*.

Comincio dalla questione preliminare sulla conformità della fede con la ragione e sull'uso della filosofia nella teologia, perché tale questione esercita molta influenza sulla materia principale che dovremo trattare e perché il signor Bayle ne tratta un po' dovunque. Suppongo che due verità non possano contraddirsi; che l'oggetto della fede è la verità che Dio ha rivelato secondo una via straordinaria e che la Ragione è la connessione delle verità, ma particolarmente (quando si paragona alla fede) di quelle che lo spirito umano può raggiungere naturalmente senza l'aiuto dei lumi della fede.¹⁶⁰

Occorre restituire alla ragione quella dignità che le pagine di Bayle sembrano avergli tolto. Anche essa, infatti, è un dono di Dio. Bisogna distinguere ciò che è al di sopra della ragione da ciò che è contrario alla ragione: «invero ciò che è contro la ragione è contro le verità assolutamente certe ed indispensabili, e ciò che è al di sopra della ragione, è contrario soltanto a ciò che si è soliti sperimentare o comprendere»¹⁶¹. Quello che Leibniz sta mettendo qui in evidenza è la differenza fondamentale tra la contraddizione o il paralogismo (che vanno effettivamente contro la ragione), e il paradosso. Mentre sui primi certamente non si può dire nulla, sul secondo la ragione può trovare

¹⁵⁸ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D. O. Bianca, vol. I, *Prefazione*, n.7.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D. O. Bianca, vol. I, *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*, n. 1.

¹⁶¹ *Ivi* n. 23.

un terreno fecondo, addirittura inesauribile¹⁶². Che questo sia vero ce lo dimostra anche il fatto che le verità necessarie ed eterne, quelle di cui l'opposto implica contraddizione, non vanno contro i misteri, le verità di fede, poiché qualsiasi tipo di verità non può essere contro ragione¹⁶³. Oltre a riconoscere la dignità della ragione umana, occorrerà certamente anche ammetterne i limiti nell'ambito dei dogmi di fede. Questo è chiaro nel momento in cui non si confondano "spiegare", "comprendere", "provare", "sostenere". La fede può spiegare i suoi misteri, ma non per questo essi diventano pienamente comprensibili; di certo la ragione non può provare le verità di fede. Allora «non ci resta altro che il potere di *sostenerle* contro le obiezioni; se no non avremmo un fondamento sufficiente per crederle, perché ciò che può essere confutato con una dimostrazione solida e concludente, non può mancare d'essere falso»¹⁶⁴.

Si è certamente riconosciuta la difficoltà di fronte alle obiezioni sulla questione dell'origine del male e sul peccato, ma non per questo va ammessa la loro insolubilità. Questo sarebbe vero, secondo Leibniz, solo nel caso in cui le suddette obiezioni giungessero a non aver più bisogno di ulteriori premesse. Pur limitandosi a sostenere le verità di fede contro le obiezioni, la ragione non solo non è contraria alla religione, ma può accordarsi con essa ed esserle utile strumento: «non abbiamo bisogno di rinunciare alla ragione per ascoltare la fede, né di accecarci la vista per vedere più chiaro, come diceva la regina Cristina; è sufficiente respingere le apparenze ordinarie, quando sono contrarie ai misteri. Il che non è contrario alla ragione, perché anche nei fenomeni naturali siamo disingannati dalle apparenze dell'esperienza o da ragioni superiori»¹⁶⁵. In questo senso potremmo parlare di una ragionevolezza del Cristianesimo, quando Leibniz afferma che «la ragione, ben lungi dall'essere contraria al Cristianesimo, serve di fondamento a questa religione e la farà accettare a quanti vorranno esaminarla»¹⁶⁶. Tornando alla possibilità della ragione nell'ambito dei dogmi religiosi, Leibniz ribadisce che ci si dovrà accontentare del credere, del sapere che la cosa è così, lasciando il perché stia così a Dio¹⁶⁷.

¹⁶² Proprio questa inesauribilità, che fa emergere sempre ulteriori domande e non fa intravedere un approdo definitivo, può spingere a confondere il paradosso con la contraddizione. La teodicea appare fin da subito come paradossale, sia nelle premesse che nelle possibili conclusioni. La domanda "la teodicea è possibile?" deve dunque sottintendere anche quest'altra: "la ragione umana può confrontarsi col paradosso?"

¹⁶³ Sottolinea infatti Leibniz: «bisogna guardarsi dall'abbandonare le verità necessarie ed eterne, per sostenere i misteri nel timore che i nemici della religione non prendano occasione da ciò per deridere e la religione e i misteri» (ivi, n. 22). Così facendo, si farebbero apparire la religione e i misteri come contraddizioni, in quanto opposte alle verità necessarie ed eterne: «i teologi di tutte le tendenze (tranne i fanatici), suppongo riconoscano che nessun articolo di fede può implicare contraddizione, né contravvenire alle dimostrazioni esatte delle matematiche, nelle quali il contrario della conclusione può essere ridotto all'assurdo cioè alla contraddizione» (*ibidem*).

¹⁶⁴ *Ivi*, n. 5.

¹⁶⁵ *Ivi*, n. 38.

¹⁶⁶ *Ivi*, n. 52.

¹⁶⁷ Cfr. *ivi*, n. 56.

Questo significa che la ragione non può e non deve spiegare per filo e per segno un dogma – come quello del male permesso da Dio –, in modo che l'uomo possa comprenderlo pienamente. Che la ragione sia in accordo con un dogma significa che essa può dimostrare che il suddetto dogma non implica contraddizione - come nel caso dell'avvocato, che non è tenuto a dimostrare perfettamente la sua tesi, bensì si limita a difendersi dagli attacchi dell'accusatore. Bayle accentuava i limiti della ragione umana perché da essa pretendeva qualcosa di eccessivo. Anche Leibniz nega alla ragione la capacità di comprendere appieno i misteri, ma questo non vuol dire che in ambito di fede occorra gettarla via. Non solo perché ciò che va oltre la ragione non coincide con ciò che va contro la ragione, ma anche perché «noi possiamo raggiungere ciò che è al di sopra di noi, non penetrandolo, ma sostenendolo; come possiamo raggiungere il cielo con la vista, ma non con il tatto»¹⁶⁸.

Alla fine di questo discorso preliminare, Leibniz riconosce che, in effetti, la sua posizione non dista molto da quella di Bayle. Come si è visto anche nel capitolo precedente, l'autore del *Dizionario* non intendeva certamente concedere a obiezioni come quelle dei manichei la forza di dimostrazioni. Egli stesso non nasconde come tali posizioni si esponessero, già sul loro nascere, a delle contraddizioni¹⁶⁹ rispetto alle verità necessarie di cui la ragione umana si fa testimone.

5.2.2 Dio sceglie il migliore dei mondi possibili

La prima grossa difficoltà che si para dinnanzi all'opera di Leibniz riguarda la condotta di Dio nel permettere l'esistenza del male. Si tratta di un'obiezione tutt'altro che nuova, che anzi era già stata affrontata dagli autori cristiani, i quali riconducevano la responsabilità del male al cattivo utilizzo del libero arbitrio da parte dell'uomo. Ciò che però fa riemergere quest'obiezione è di nuovo l'onnipotenza divina e il suo poter prevedere ogni male; perciò, «la difficoltà principale è che sembra che la stessa volontà malvagia non potrebbe esistere senza un concorso, ed anche senza una predeterminazione da parte di Lui»¹⁷⁰. L'uomo viene esposto al peccato originale e alla tentazione attuale: questo lo aveva sottolineato chiaramente Bayle quando paragonava Dio ad un benefattore che non tiene conto del fatto che i suoi doni possono venire utilizzati male. Per risolvere tale difficoltà occorre chiedersi la ragione dell'esistenza di questo particolare mondo¹⁷¹ – non era infatti l'unico

¹⁶⁸ *Ivi*, n. 72.

¹⁶⁹ Ci si riferisce in particolare alla impossibilità che un principio che si pretenda essere illimitato, onnipotente etc. venga poi limitato e condizionato da un altro, come accade nel manicheismo.

¹⁷⁰ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, n. 3.

¹⁷¹ «Io intendo per Mondo la serie e la connessione di tutte le cose esistenti, affinché non si dica che parecchi mondi potevano esistere in tempi ed in luoghi differenti» (*ivi* n. 8).

possibile secondo Leibniz - e della causa intelligente che lo ha scelto e portato ad essere. Infatti, afferma il nostro autore:

questo mondo che esiste è contingente e poiché vi era un'infinità di altri mondi ugualmente possibili e che pretendevano all'esistenza, non meno, per così dire, di quello, bisogna che la causa [intelligente] del mondo abbia avuto riguardo a tutti questi mondi possibili, per determinarne uno. E tale riguardo o rapporto di una sostanza esistente a semplici possibilità, non può essere altra cosa che l'intelletto che ne possiede le idee e, per determinarne uno, non può essere altro che l'atto della volontà che sceglie. Ed è la potenza di questa sostanza, che ne rende efficace la volontà. La potenza si dirige all'essere, la saggezza e l'intelletto si dirigono al vero, la volontà al bene. E questa causa intelligente deve essere infinita in tutti i sensi, assolutamente perfetta nella potenza, nella saggezza e nella bontà perché si dirige a tutto il possibile.¹⁷²

Il nostro mondo non era che uno dei possibili, perché allora scegliere proprio questo? Perché, dice Leibniz, era il migliore dei mondi possibili e Dio, in tutta la sua bontà e saggezza, non poteva che scegliere il meglio. Ma allora, non si sarebbe potuto scegliere un mondo senza peccato e senza dolore? Se questo non è stato scelto è evidente che questo non sarebbe stato il migliore. Per tenere sotto la giusta prospettiva il ragionamento di Leibniz occorre fare riferimento a quanto stabilito nel *Discorso preliminare sulla conformità tra fede e ragione*. Bayle accuserebbe qui Leibniz di cadere in una petizione di principio, come nel caso di chi volesse dimostrare la posizione monista contro il dualismo manicheo partendo dalla bontà assoluta dell'unico principio. In realtà, nel *Discorso preliminare*, Leibniz aveva stabilito che la ragione - dunque la teodicea - non si propone di comprendere né di dimostrare i dogmi della religione, bensì di sostenerli¹⁷³. Per riprendere l'immagine di san Paolo nell'Areopago, di cui si serve anche Bayle: sarebbe come se l'incomunicabilità tra i dogmi di quest'ultimo e la dialettica dei filosofi ateniesi venisse colmata da una figura terza che mettesse in luce la ragionevolezza di quanto il santo afferma. San Paolo rappresenta la fede, i filosofi ateniesi rappresentano gli obiettori e la terza figura è la ragione o, in questo specifico caso, la teodicea. Se l'ipotesi di partenza è quella di un Dio assolutamente buono¹⁷⁴, allora la risposta di Leibniz - questo è il migliore dei mondi possibili - è coerente. Per rafforzare quanto sostiene, Leibniz ribadisce la differenza - già intravista da Tommaso - tra volontà antecedente e volontà conseguente. «In questo senso si può dire che Dio tende ad ogni bene in quanto è bene, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, come dicevano gli scolastici, sempre per una volontà antecedente»¹⁷⁵. D'altra parte, come il movimento effettivo di un corpo risulta dall'intervento di tutte le forze su di esso, così «questa volontà

¹⁷² *Ivi*, n.7.

¹⁷³ Lo stesso Bayle, d'altronde, ammetteva l'assurdità, dunque l'insostenibilità, del dualismo manicheo che contravveniva ad alcune evidenze di ragione. Lo stesso non valeva, invece, per l'ipotesi del principio unico.

¹⁷⁴ Non accettare questa premessa è lecito - come lo è non accettare l'evidenza che l'uomo tende al bene -, ma in entrambi i casi la contraddizione antinomica dell'esistenza che mette in moto la teodicea non si darebbe nemmeno.

¹⁷⁵ *Ivi* n. 22.

conseguente, finale e decisiva, risulta dal conflitto di tutte le volontà antecedenti, tanto di quelle che tendono verso il bene, quanto di quelle che respingono il male»¹⁷⁶.

Il male, dunque, è solamente permesso da Dio come parte del migliore dei mondi possibili. Peraltro, anche per Leibniz, esso è una privazione d'essere dovuta alla naturale finitezza umana. Che la responsabilità sia dell'uomo, l'autore della *Teodicea* lo spiega attraverso un paragone con l'inerzia naturale dei corpi. Immaginiamo che in un fiume la corrente trascini dei battelli identici sotto ogni aspetto, eccetto che per i materiali trasportati: quelli con i carichi più pesanti procederanno più lentamente degli altri. Poniamo che i battelli si lascino trasportare dalla corrente, senza utilizzare la forza del vento o altri mezzi. Non è il peso in sé ad essere causa diretta del ritardo delle imbarcazioni più lente, quanto piuttosto la causa del peso, ovvero la maggior densità di materia. Perché il battello carico di pietre è più lento di quello carico di legna? Perché ha più peso. Ma esso ha più peso perché il suo carico di pietre ha una maggiore densità. Perciò, a parità di forze e di condizioni – la corrente e le imbarcazioni sono le medesime – vi è una maggiore quantità di materia da spostare. «È dunque la materia» - scrive Leibniz - «che è portata originariamente alla lentezza o alla privazione di velocità»¹⁷⁷. Lo stesso vale per Dio, l'uomo ed il male:

paragoniamo ora la forza che la corrente esercita sui battelli e che comunica loro, con l'azione di Dio che produce e conserva quanto di positivo v'è nelle creature e che dà loro perfezione, essere, forza; paragoniamo, dico l'inerzia della materia con l'imperfezione naturale delle creature; e la lentezza del battello carico con la deficienza che è nelle qualità e nelle azioni delle creature [...]. La corrente è la causa del movimento del battello, non del suo ritardo [...]. Così i Platonici, sant'Agostino e gli scolastici hanno avuto ragione di dire che Dio è la causa dell'elemento materiale del male e che ne costituisce la positività, non dell'elemento formale che consiste nella privazione [...]. Del pari Dio è tanto poco la causa del peccato, quanto la corrente del fiume è la causa del ritardo del battello.¹⁷⁸

Riguardo alla scelta del migliore dei mondi possibili va fatta inoltre un'ultima precisazione. Parrebbe infatti che la scelta di questo da parte di Dio sia obbligata, non pienamente libera. Secondo Leibniz, Dio non poteva che scegliere il migliore dei mondi possibili, ma ciò non fa sì che l'attuale esistenza delle cose sia frutto di una assoluta necessità. Coloro che sostengono che è possibile solo ciò che è attuale, e che ritengono necessaria la scelta di Dio «confondono la necessità morale con la necessità metafisica»¹⁷⁹. Ciò che spinge Dio a scegliere il meglio è una necessità del primo tipo, e per questo la sua libertà rimane intatta.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, n. 30.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, n. 168.

5.2.3 Libertà dell'uomo e prescienza di Dio

Nella *Teodicea*, Leibniz si propone anche di mettere al riparo la libertà umana contro qualsiasi forma di necessità: «io sono dell'opinione che la nostra volontà non solo è esente dalla costrizione, ma anche dalla necessità»¹⁸⁰. Occorre inoltre precisare che la libertà umana non è un'indifferenza di equilibrio. Infatti, c'è sempre una ragione o una causa che ci spinge a scegliere A, piuttosto che B o C. Tra queste occorre inserire anche la prescienza di Dio: ogni cosa che Egli prevede è necessario che accada. Come è possibile mantenere intatta la libertà umana in questo quadro? Su questo terreno nasce la disputa attorno al rapporto tra libero arbitrio e la Grazia. Per Leibniz c'è del vero sia nella posizione dei molinisti, sostenitori del libero arbitrio, sia in quella dei predeterministi, che propendono per la Grazia:

sono dell'opinione che la volontà è sempre più inclinata verso il partito che prende, ma che non si trova mai nella necessità di prenderlo. È certo che prenderà quel partito, ma non è necessario che lo prenda. [...] C'è sempre una ragione prevalente che muove la volontà verso la sua scelta e per conservare la sua libertà basta che questa ragione inclini senza necessitare. [...] V'è dunque, una libertà di contingenza o, in qualche modo d'indifferenza, purché per indifferenza s'intenda che nulla ci necessita per l'uno o per l'altro partito¹⁸¹.

Per indagare ulteriormente la questione, Leibniz si confronta anche con un celebre argomento presente fin dall'antichità: il “sofisma pigro” (*argós logos*). Ne riportiamo la versione completa:

se è destino che tu ti riabbia dalla malattia, sia che tu vada dal medico, sia che tu non vada, ti riavrai. Ma anche se è destino che tu non ti riabbia dalla malattia, sia che tu ti rechi dal medico, sia che non ti rechi, non ti riavrai. Insomma, o è destino che tu ti riabbia dalla malattia o è destino che tu non ti riabbia, e in un caso e nell'altro è inutile che ti rechi dal medico¹⁸².

Leibniz paragona il sofisma pigro a quello che lui chiama *Fatum Mahometanum*, ovvero il destino in cui credevano i Turchi che arrivavano ad ignorare qualsiasi pericolo e a non temer neppure e i luoghi infetti. Il pensatore, nella sua strenua difesa in favore della libertà umana, si oppone a questo modo di pensare. La risposta al sofisma è la seguente:

essendo l'effetto certo, lo è anche la causa che lo produce, e se l'effetto accade, ciò è in forza di una causa proporzionata. Così la vostra pigrizia farà forse in modo che voi non otterrete nulla di ciò che desiderate e voi cadrete in quei mali che avreste evitato agendo con cura. Si vede, dunque, che il legame delle cause con gli effetti, ben lungi dal causare una fatalità insopportabile, fornisce invece il mezzo per superarla. C'è un proverbio tedesco che afferma: la morte vuole avere sempre una causa; non c'è nulla di più vero. Voi morrete quel giorno (supponiamo che ciò sia vero e che Dio lo preveda); sì, senza dubbio, ma sarà perché farete ciò che vi ci condurrà.¹⁸³

¹⁸⁰ *Ivi*, n. 34.

¹⁸¹ *Ivi*, nn. 43, 46.

¹⁸² Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, p. 833; fr. [B.f] 957.

¹⁸³ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, n. 55.

L'atteggiamento del "Fato Maomettano" viene, come sostiene Leibniz, molto spesso abusato per scusare i vizi dell'uomo. La battaglia che l'autore compie per difendere il libero arbitrio ha un'importanza decisiva. In gioco vi è la moralità umana, ovvero la sua capacità di compiere il male, ma anche il bene. Nel caso in cui si ammettesse una necessità talmente cogente da escludere la libertà umana, non avrebbe senso parlare di giustizia né di merito. Un male evitato o un bene compiuto da un essere predeterminato a farlo, non avrebbe nemmeno lontanamente lo stesso valore rispetto al caso in cui vi sia invece un atto libero.

5.3 Rousseau: l'uomo salvatore di se stesso

È forse inusuale prendere in considerazione il pensiero di Rousseau sulla questione della teodicea. In effetti, negli scritti del Ginevrino non sembra esserci un esplicito riferimento al problema; eppure, è possibile rinvenire all'interno della sua riflessione politica alcune tracce che vanno in quella direzione¹⁸⁴. In questo senso è centrale l'*incipit* dell'*Emilio*, dal quale è possibile cogliere la posizione di Rousseau sulla questione: «tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo»¹⁸⁵. Egli sembra dunque inserirsi in quel filone di pensatori secondo i quali la responsabilità del male debba essere ricondotta soltanto all'uomo. Nello specifico - e qui emerge con evidenza la componente politico-filosofica del pensiero di quest'autore -, l'autentico soggetto cui imputare le disgrazie umane è la società degenerata¹⁸⁶. Come è noto, per Rousseau occorre distinguere l'uomo della natura, che vive in uno stato di originaria innocenza, da quello della società civile, che è totalmente schiavo dell'amor proprio¹⁸⁷. Come ben esplicitato all'inizio della seconda parte del *Discorso sulla diseguaglianza*, è l'indebita appropriazione della terra a segnare l'inizio dello stato civile:

¹⁸⁴ «Infatti gli scritti del Rousseau non contengono nulla che riguardi una discussione esplicita e concettuale del problema della teodicea [...]. La vera originalità e importanza del Rousseau sta in un campo ben diverso: il suo pensiero non ha di mira il problema di Dio, ma il problema del diritto e della società. Ma appunto qui egli stabilisce un nuovo rapporto. Egli è il primo che abbia sollevato il problema al di sopra dell'essere individuale e l'abbia rivolto decisamente all'essere sociale» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 218). Anche nella riflessione di Rosmini la filosofia politica incrocerà il suo cammino con la teodicea.

¹⁸⁵ J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di L. De Anna; in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 350.

¹⁸⁶ «La teoria etico politica del Rousseau pone la responsabilità in un punto in cui nessuno l'aveva cercata prima di lui. La sua vera importanza storica e il suo valore sistematico consistono nel fatto di aver creato un nuovo soggetto dell'"imputabilità". Questo soggetto non è il singolo individui, ma la società umana» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, p. 222).

¹⁸⁷ «Tutti mascherandosi dietro belle parole cercano di trarre in inganno gli altri sui loro veri scopi, ma nessuno si lascia ingannare dagli altri benché tutti parlino come lui. Tutti cercano la loro felicità nell'apparenza, nessuno si preoccupa della realtà. Tutti fanno consistere il loro essere in ciò che sembrano; tutti, schiavi e vittime dell'amor proprio, non vivono per vivere ma per far credere di aver vissuto» (J. J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, trad. it. di E. M. Cantoni; in Id., *Opere*, p. 1285).

il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare: questo è mio, e trovò persone abbastanza semplici per crederlo, fu il vero fondatore dello stato civile. Quanti delitti, guerre, omicidi, quante miserie ed orrori non avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i pioli e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: “guardatevi dall’ascoltare questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno!”. Ma è molto verosimile che allora le cose fossero già arrivate a tal punto, da non poter più durare com’erano¹⁸⁸.

Anche per Rousseau vi è dunque l’idea di una “caduta” del genere umano rispetto ad uno stadio originale¹⁸⁹, anche se con alcune importanti differenze. Innanzitutto, il passaggio dalla natura alla storia, dall’innocenza primitiva alla civiltà permeata dal male è qualcosa di contingente, una terribile fatalità¹⁹⁰; in secondo luogo questo passaggio non può essere ricondotto direttamente ad una perversione della volontà umana¹⁹¹. Eppure, Rousseau parla esplicitamente di una “degenerazione” del genere umano: come può il male essere entrato nell’esistenza dell’uomo? La risposta è contenuta nella netta separazione che viene fatta tra uomo naturale e uomo artificiale; la contraddizione tra grandezza e miseria interna all’uomo – già messa in luce da Pascal - viene da Rousseau ricondotta ad una duplicità che si esplicita in due momenti temporalmente separati: quello iniziale del “buon selvaggio” e quello successivo della società degenerata. Si tratta di un’evoluzione che ha fatalmente preso la strada sbagliata¹⁹². Qui è possibile tornare all’*incipit* dell’*Emilio*: «tutto è bene»; la colpa di ogni male deve invece essere attribuita all’uomo. Il problema della teodicea si sposta sul solo piano storico-umano e dunque:

come questa colpa appartiene all’ “al di qua”, non all’ “al di là”, come non la si trova *prima* dell’esistenza storico-empirica dell’umanità, ma è sorta in e con essa, così dobbiamo cercarne anche la soluzione e la liberazione solamente su questo terreno¹⁹³.

¹⁸⁸ J. J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di R. Mondolfo; in Id., *Opere*, p. 60.

¹⁸⁹ Va però sottolineato come all’interno di questo stadio originale l’uomo non possa essere, secondo Rousseau, né buono né cattivo: «sembra a prima vista che gli uomini, in questo stato, non avendo fra loro alcuna specie di relazione morale né di doveri noti, non potessero essere né buoni né cattivi, e non avessero né vizi né virtù [...]. Soprattutto non arriviamo a concludere con Hobbes che, per non avere alcuna idea della bontà, l’uomo sia naturalmente cattivo» (J. J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* in Id., *Opere*, p. 54).

¹⁹⁰ «Abbiamo pertanto, nella visione rousseauiana della storia, una *duplice contingenza*: 1) contingenza del passaggio dallo stato di natura allo stato storico; 2) contingenza del passaggio da uno stato di innocenza primitiva a uno stato “cattivo”. Questo secondo tipo di contingenza richiama, in particolare l’idea di “caduta originale” presente in Rousseau, e che si differenzia sostanzialmente dalla concezione greca e da quello giudaico-cristiana. [...] Nella concezione rousseauiana, non abbiamo il dualismo greco anima-corpo, ma nemmeno l’idea giudaico-cristiana della libertà come fattore di caduta. In lui il peccato originale ha carattere non morale, ma storico-fatalistico» (A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016, p. 45).

¹⁹¹ «Il suo [di Rousseau] sentimento e il suo pensiero si ribellano a questa ipotesi, all’ipotesi di un originario pervertimento della volontà umana. Il pensiero del peccato originale ha perduto anche per lui ogni forza, ogni valore» (E. Cassirer, *La filosofia dell’illuminismo*, p. 221). Il presupposto dell’originaria bontà ed innocenza dell’uomo, messo in particolare rilievo nell’*Emilio*, attirò sullo scritto e sul suo autore la condanna di Cristoforo di Beaumont, arcivescovo di Parigi, e delle autorità politiche francesi.

¹⁹² Cfr. *ivi* pp. 221-222.

¹⁹³ *Ivi* p. 222.

Il punto di vista del Ginevrino mette da parte uno dei due lati della “contraddizione” antinomica di cui si occupa la teodicea – la bontà di Dio – per concentrarsi solo sull’altro: la presenza del male. È la nascita della società degenerata che porta al dilagare di tutti quei mali di cui l’uomo si macchia e che subisce; per questo, è sempre nell’ambito politico che occorre individuare la soluzione:

“trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima”. Ecco il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione¹⁹⁴.

L’uomo deve essere, per Rousseau, salvatore di se stesso. In ciò sta l’originalità della sua prospettiva sulla questione: non c’è bisogno di scomodare Dio per risolvere la “contraddizione” antinomica dell’esistenza. In primo luogo, perché tale antinomia non si dà, essendo la “cattiva” società civile la sola causa della degenerazione dell’umano; in secondo luogo, perché la problematica presenza del male va risolta nella realtà dei fatti, nel qui e ora, attraverso la costituzione di un contratto sociale e di una società buona. In questo senso, allora,

bisogna parlare, per Rousseau, di pelagianesimo. [...] Sant’Agostino è il dottore della Grazia: l’uomo non può salvarsi da sé. Il problema è poi se la Grazia agisca come forza irresistibile o possa invece essere rifiutata dalla libertà. [...] Nella concezione cattolica, si parla di una Grazia sufficiente per la salvezza, che può essere accettata o non dal libero arbitrio. Pelagio ritiene invece che l’inclinazione al male indotta dal peccato originale possa essere vinta, a rigore, dalle sole forze dell’uomo. Per Rousseau, l’uomo può ugualmente salvarsi da solo con le forze del suo libero arbitrio. [...] In Rousseau c’è uno sviluppo estremo del pelagianesimo che arriva alla rottura col cristianesimo.¹⁹⁵

Anche in Rousseau, come accadeva per Leibniz, è dunque presente un moderato ottimismo riguardo la condizione umana, che si traduce in particolare nella possibilità di una risoluzione o attenuazione del problema del male già a partire dalla realtà sociale e politica. In esplicita opposizione all’ottimismo della teodicea di Leibniz e del “tutto è bene” di Rousseau si porrà invece Voltaire.

5.4 Voltaire e l’avvertenza contro la formula “tutto è bene”

Coloro che hanno affermato che tutto è bene sono dei ciarlatani. [...] Mi si presentino almeno delle persone felici che mi dicano: “tutto è bene”. Se per “tutto è bene” s’intende che il capo dell’uomo è ben situato sopra le sue spalle; che i suoi occhi sono collocati meglio accanto alla radice del naso che non dietro gli orecchi; che il suo intestino retto è meglio collocato verso il deretano che non verso la bocca, alla buon’ora! In questo senso, tutto è bene. [...] Gettate un’occhiata sul genere umano, soltanto dalle proscrizioni di Silla sino agli eccidi d’Irlanda. [...] Guardate altri uomini, vestiti da commedianti, guadagnare un po’ di quattrini cantando, in una lingua straniera, una canzone oscura e insulsa per ringraziare l’autore della natura di quell’esecrabile ingiuria recata alla natura; e poi, dite tranquillamente: “Tutto è bene”. Proferite queste parole, se ne avete il coraggio, tra Alessandro VI e

¹⁹⁴ J. J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2019¹³, p. 21 (I, 6).

¹⁹⁵ A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, pp. 64-65.

Giulio II; proferitele sopra le rovine di cento città distrutte da terremoti o in mezzo a dodici milioni di Americani assassinati in dodici milioni di guise per punirli di non aver potuto capire una bolla papale in latino lettagli da dei monaci. [...] E per completare questo quadro così vero e così funesto, mettetevi tra quelle inondazioni e quelle eruzioni vulcaniche, che hanno tante volte sconvolto tante parti del mondo, o tra la lebbra e la peste, che lo hanno devastato. Ricordatevi, infine, di tutte le vostre pene; confessate che il male esiste e non aggiungete a tante misere e orrori l'assurdo furore di negarli!¹⁹⁶

In molte delle opere di Voltaire è possibile trovare dei passi in cui l'autore sfida con pungente ironia l'ottimismo di alcuni pensatori e, nello specifico, la tesi del migliore dei mondi possibili proposta da Leibniz¹⁹⁷. Per Voltaire la realtà parla da sola: la sofferenza umana non va negata per quello che è, ovvero un male che sembra non trovare un senso. Particolarmente interessante è l'esplicita menzione di terremoti e di calamità naturali che autori come Agostino e Tommaso giustificavano solo all'interno della teoria del peccato originale. In questi casi, però, come accadeva per la vicenda di Giobbe, dinnanzi alla sofferenza dei singoli, di persone in carne ed ossa che non sembrano avere meritato delle pene tanto terribili, la teodicea appare come una debole giustificazione e una crudele consolazione per chi ha perso tanto.

Mentre correvo qua e là per istruirmi, m'imbattei in alcuni discepoli di Platone. "Venite con noi, - mi disse uno di loro, - voi vi trovate nel migliore dei mondi: noi abbiamo superato di molto il nostro maestro. Nei suoi tempi, di mondi possibili ce n'erano solo cinque, perché esistono solo cinque corpi regolari; ma oggi, che esiste un'infinità di mondi possibili, Dio ha scelto il migliore. Venite, e ne resterete contento." Gli risposi con umiltà: "i mondi che Dio poteva creare erano o migliori degli altri o perfettamente eguali o peggiori. Dio non poteva certo scegliere il peggiore; quelli eguali (ammesso che ce ne fossero) non consentivano preferenze, perché erano perfettamente identici, e una scelta era impossibile: sceglierne uno era come sceglierne un altro. Perciò è impossibile che Dio non abbia scelto il migliore. Ma come mai gli altri eran possibili, dacché era impossibile che esistessero?". Costui si lanciò in tutta una serie di bellissime distinzioni, continuando a ripetermi che questo mondo è il migliore di tutti i mondi realmente impossibili. Ma siccome ero tormentato dal mal della pietra e le mie sofferenze erano intollerabili, i cittadini del migliore dei mondi mi condussero in un vicino ospedale. [...] Non so se io sia stato condotto nel migliore degli ospedali possibili; so soltanto che mi trovai con altri due o tremila disgraziati che soffrivano quanto me. [...] Dopo che mi fu conficcato nella vescica un ferro tagliente, e che mi vennero estratte alcune pietre di quella cava, e dopo che fui guarito, e mi restarono soltanto alcune incomodità destinate ad affliggermi per il resto dei miei giorni, feci le mie rimostranze alle mie guide, alle quali mi presi la libertà di dire che in questo mondo c'è indubbiamente del buono, perché dalle mie viscere straziate erano stati estratti quattro ciottoli, ma che avrei preferito che le vesciche fossero lanterne, e non cave di pietre. E parlai loro delle innumerevoli calamità e delitti che coprono quest'ottimo dei mondi. Il più intrepido di costoro, un Tedesco, mio compatriota, mi dichiarò che si tratta di bazzecole.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Voltaire, *Bisogna prender partito, ovvero il principio di azione*; in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1962, vol. II, pp. 696-699.

¹⁹⁷ Occorre però precisare che la proposizione "tutto è bene", contro cui Voltaire si scaglia, non testimonia autenticamente la posizione di Leibniz nella teodicea. Questi non mirava affatto a negare l'esistenza del male, quanto piuttosto a ricondurla all'interno dell'operato di Dio finalizzato al bene. Allo stesso tempo non riporta fedelmente nemmeno l'*incipit* dell'*Emilio* di Rousseau.

¹⁹⁸ Voltaire, *Il filosofo ignorante*; in Id., *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 534-536. Il "Tedesco" a cui il testo allude è chiaramente Leibniz.

Le conclusioni che Leibniz compie sul tema della teodicea consistono per Voltaire in una serie di “bellissime distinzioni” sul possibile e l’impossibile. La tesi in questione si scontra infatti con la dura realtà, ovvero con l’immediata sofferenza da cui è tormentato Voltaire e tutto il genere umano. La soluzione della *Teodicea* di Leibniz sembra essere, secondo Voltaire, quella di sminuire il male che affligge l’umanità, ritenendolo una “bazzecola” rispetto alla totalità del creato.

Le opere da cui sono stati tratti i due passi sono successive all’evento che portò Voltaire alla stesura dello scritto più celebre sulla questione: il *Poema sulla distruzione di Lisbona*. Un disastroso terremoto colpì duramente la città portoghese il primo novembre 1755 mettendo profondamente in crisi molte coscienze dell’Europa, in particolare quelle di numerosi teologi e filosofi. Ciò accadde non solo per la portata del disastro – metà della città di Lisbona venne distrutta e si contarono tra i 60 e i 90.000 morti su una popolazione di 250.000 abitanti¹⁹⁹ -, ma anche perché il terremoto scoppiò proprio il giorno di Ognissanti in un paese profondamente cattolico. Nel poemetto di Voltaire riemergono con forza delle domande che sempre la filosofia e la teologia si sono poste: qual è l’origine del male? In cosa consiste il peccato umano, se queste sono le pene a cui è sottoposto? Come può l’innocente soffrire? In effetti, la figura di Giobbe sofferente sembra ritornare, rispecchiandosi negli innocenti per eccellenza: i bambini²⁰⁰. D’altra parte, sono pensatori come Leibniz e Alexander Pope ad assumere il ruolo degli amici di Giobbe: crudeli consolatori che paiono cechi di fronte alla sofferenza umana. La principale preoccupazione di Voltaire nel suo poemetto è dunque quella di sottolineare come la teodicea sembri essersi dimenticata della dilagante presenza del male nel mondo. Il male è diffuso ovunque, tocca chiunque, persino chi, come gli abitanti della città portoghese, ritiene di essere sotto la protezione di Dio. Quella del male è una presenza incombente, un pericolo che presto o tardi colpirà l’uomo. Infine, il teatro in cui esso si fa evidente è quello del mondo: opera di un Dio assolutamente buono che si è adoperato per creare il migliore tra quelli possibili. La tesi del “tutto è bene” non può reggere, afferma Voltaire, dinnanzi a queste tristi evidenze:

“Tutto è bene”, voi dite, e tutto ciò è necessario. Ma cosa dite! Senza questo massacro, se Lisbona non fosse stata inghiottita, l’intero universo sarebbe stato forse peggiore? [...] Tra gli orrori dei tormenti, i tristi abitanti di queste terre così desolate si sentirebbero forse confortati se qualcuno dicesse loro: “sprofondate pure, crepate pure tranquilli, le vostre povere case sono distrutte per il bene del mondo; altre mani ricostruiranno i vostri palazzi distrutti, altra gente nascerà tra i vostri muri ora crollati; il Nord s’arricchirà delle vostre perdite fatali di oggi, e i vostri mali, i vostri dolori sono un bene, una fortuna, secondo le leggi generali; agli occhi di Dio siete identici ai vermi disgustosi di cui sarete preda nel fondo delle vostre tombe?” Che orribile e spaventoso linguaggio per degli sfortunati e infelici!²⁰¹

¹⁹⁹ Cfr. Voltaire, *Il terremoto di Lisbona. Con una lettera di Jean-Jacques Rousseau*, a cura di L. Crescenzi, Mattioli 1885, Fidenza 2017, pp. 9-10.

²⁰⁰ «Quali crimini, quali peccati, quali colpe hanno commesso quei neonati schiacciati e sanguinanti sul seno materno?» (ivi, p. 23).

²⁰¹ Ivi, pp. 24-25.

La conclusione di Voltaire consiste perciò nel ritornare allo scetticismo di Bayle. L'uomo non sa nulla, non è stato in grado di comprendere quale sia l'origine del male. L'unica ancora di salvezza può essere trovata nella Rivelazione: «la Natura è muta, l'interroghiamo invano; abbiamo bisogno di un Dio che parli al genere umano. Spetta solo a lui spiegare la sua opera, spetta solo a lui consolare i deboli e illuminare i saggi. Senza il suo aiuto, l'uomo è condannato al dubbio, all'errore»²⁰².

L'anno successivo alla catastrofe, Rousseau, che aveva letto il poemetto e ne era rimasto colpito, inviò una lettera a Voltaire con alcune critiche e alcune osservazioni rilevanti:

rimproverate Pope e Leibniz d'insultare i nostri mali poiché sostengono che *tutto è bene*, e ingigantite il quadro delle nostre miserie al punto da renderne ancora più amaro il sentimento: invece delle consolazioni che speravo di trovare non fate altro che affliggermi ancora di più [...]. “Uomo, sii paziente”, mi dicono Pope e Leibniz, “il male è un effetto necessario, una conseguenza ineluttabile della natura e della costituzione di quest'universo [...]”. Ora, in buona sostanza cosa mi dice il vostro poemetto? “Soffri per sempre, infelice. Se esiste un Dio che t'ha creato, senza dubbio è onnipotente; certamente avrebbe potuto evitarti tutti i mali; dunque, non sperare che abbiano mai fine; perché non si scorge altro motivo per la tua esistenza se non la sofferenza e la morte”. Beh, non capisco perché mai una simile dottrina dovrebbe essere più consolante dell'ottimismo e della stessa fatalità: a me in realtà sembra assai più crudele del manicheismo.²⁰³

Se, come già Voltaire aveva sottolineato, le riflessioni di filosofi e teologi sul male risultano poco efficaci se non offensive per chi sperimenta delle disgrazie terribili, nemmeno quanto espresso nel poemetto, dice Rousseau, è di molta consolazione. Al contrario, sembra affermare il Ginevrino, un ottimismo moderato può essere decisamente più utile di un pessimismo soffocante come quello espresso nello scritto di Voltaire. Coerentemente con quanto stabilito all'inizio dell'*Emilio*, Rousseau ribadisce che la fonte del male va individuata nel libero arbitrio e dunque nell'uomo. Il Ginevrino offre così una prospettiva diversa sugli eventi di Lisbona:

quanto a me, non credo sia possibile cercare la fonte del male se non nell'uomo libero, perfezionato, e quindi corrotto; e quanto ai mali fisici, ebbene, se è una contraddizione la materia sensibile e impassibile, così come a me sembra, essi sono inevitabili in un qualsiasi sistema di cui l'uomo sia una parte, e quindi la questione non è il perché l'uomo non sia perfettamente felice, ma perché esista. [...] Ma per non allontanarmi dal vostro tema di Lisbona, per esempio sono sicuro che anche voi sarete d'accordo sul fatto che non è stata certo la natura ad ammassare insieme in quel luogo ventimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti in modo meno concentrato e in edifici meno alti e pesanti, il disastro sarebbe stato assai minore o forse non sarebbe accaduto nulla. [...] Avreste preferito che il terremoto si fosse verificato nel fondo di un deserto piuttosto che a Lisbona. [...] Forse che l'ordine del mondo deve cambiare assecondando i nostri capricci, che la natura dev'essere sottomessa alle nostre leggi, e che per impedirle di scatenare un terremoto in qualche luogo, non dobbiamo far altro che costruirvi sopra una città? [...] Per quanto mi riguarda, vedo ovunque che i mali che ci riserva la natura sono spesso assai meno crudeli di quelli che vi aggiungiamo noi stessi.²⁰⁴

²⁰² *Ivi*, pp. 28-29.

²⁰³ *Ivi*, pp. 34-35.

²⁰⁴ *Ivi*, pp. 36-38.

L'osservazione forse più decisiva che Rousseau fa nella sua lettera riguarda il modo in cui Voltaire dipinge la posizione dei pensatori ottimisti e, in particolare, il modo parziale con cui riporta il significato dell'affermazione "tutto è bene":

per tornare, Monsieur, al sistema che voi attaccate, credo che non lo si possa esaminare in modo corretto senza distinguere con cura il male particolare, individuale, di cui nessun filosofo mai ha negato l'esistenza, dal male generale che nega l'ottimismo. Non si tratta di sapere se ciascuno di noi soffre o meno, ma se sia stato un bene che l'universo ci fosse, e se i nostri mali fossero inevitabili quando si formò. Pertanto mi sembra che l'aggiunta dell'articolo renderebbe la proposizione più esatta, più corretta, e invece di dire "tutto è bene", forse si dovrebbe dire "il tutto è bene", o "tutto è bene per il tutto". [...] I veri principi dell'ottimismo non si possono dedurre né dalle proprietà della materia né dalla meccanica dell'universo, ma solo per induzione dalla perfezione di Dio che governa tutto [...].²⁰⁵

La distinzione tra male individuale e generale risulta decisiva e contribuisce anch'essa a limitare certamente la capacità di azione della teodicea, pur mantenendone la validità.

Come si è già detto, la critica all'idea del migliore dei mondi possibili e all'ottimismo del "tutto è bene" si ripresenterà nelle opere di Voltaire nonostante la lettera di Rousseau²⁰⁶. Tuttavia, è possibile rinvenire una visione meno pessimistica²⁰⁷ di quella espressa nel poemetto. Voltaire esprime in tutta la sua potenza l'innegabile presenza del male, ma, allo stesso tempo, ne riabilita una parte: «senza le debolezze umane, infatti, la nostra vita sarebbe condannata ad arrestarsi poiché i maggiori impulsi di questa vita derivano appunto dai nostri istinti e dalle nostre passioni, dunque, eticamente parlando, dai nostri difetti»²⁰⁸. Questa differente visione prende vita nel racconto *Il mondo come va, visione di Babuc scritta da lui medesimo* pubblicato per la prima volta nel 1748. Nello scritto il protagonista viene inviato da un angelo a Persepoli per farne un resoconto, sulla base del quale si deciderà se distruggere o risparmiare la città. Babuc trova sofferenze, invidia, vendetta, avidità, disonestà, ma allo stesso tempo scorge in molti di questi abusi e mali qualcosa di buono. Ecco che, come resoconto da portare all'angelo, Babuc decide di far realizzare al più bravo fonditore della città una piccola statua composta sia di metalli e pietre preziose che di materiali poveri. Una volta tornato dall'angelo si presenta con queste parole:

²⁰⁵ *Ivi*, p. 47.

²⁰⁶ Voltaire rispose a sua volta a Rousseau con una breve lettera in cui rimandava la discussione con il suo interlocutore, trovandosi lui ed una sua nipote in condizioni gravi per una malattia, quasi a voler ribadire di nuovo coi fatti la sua posizione avversa all'ottimismo.

²⁰⁷ «In realtà però il Voltaire fu tanto poco un sistematico del pessimismo quanto dell'ottimismo. Il suo atteggiamento di fronte al problema del male non deriva mai da una salda dottrina; esso non può e non vuole essere di più che l'espressione dell'umore con cui di volta in volta egli si accosta al mondo e all'uomo» (E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, pp. 208-209).

²⁰⁸ *Ivi*, p. 210.

“Distruggereste”, disse [Babuc], “questa statuetta perché non è tutta d’oro e diamanti?” [L’angelo] Ituriel capì al volo; decise di non pensare nemmeno a punire Persepoli, e di lasciare andare il *mondo come va* “poiché”, disse, “*se non tutto è bene, tutto è passabile*”.²⁰⁹

²⁰⁹ Voltaire, *Zadig e altri racconti filosofici*, trad. it. di L. Bianchi e G. Paganini, Feltrinelli, Milano 1994, p. 112.

Parte seconda
Elementi di teodicea rosminiana

La vicenda della teodicea nella modernità giunge ad un punto decisivo del suo percorso con la pubblicazione di un saggio di Kant intitolato *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*. Uscito assieme ad altri scritti, tra il 1791 e il 1796, questo saggio intende mostrare una volta per tutte l'impossibilità per la riflessione filosofica di compiere qualsiasi tentativo di giustificazione di Dio di fronte al male. Lo scritto kantiano si rivela dunque essere la coerente conclusione della parabola della teodicea all'interno della modernità che, già a partire da Bayle e poi con Voltaire, aveva ormai preso una piega discendente.

Sullo scritto kantiano e sulle sue conclusioni ci soffermeremo nella terza e ultima Parte. In questa seconda Parte, invece, ci proponiamo di esaminare la *Teodicea* di Antonio Rosmini e gli elementi del pensiero rosminiano ad essa legati. I primi Libri del testo rosminiano escono circa trent'anni dopo il saggio di Kant, e rappresentano, inevitabilmente, una risposta alla sfida dell'opera del filosofo tedesco.

L'anteporre nel nostro lavoro l'analisi dell'opera di Rosmini a quella del saggio kantiano – nonostante l'ordine delle due opere sia cronologicamente inverso –, ci permetterà di avere già sottomano gli strumenti adatti a mostrare più chiaramente nella Parte finale i punti forti e le criticità della pretesa impossibilità sostenuta da Kant. Solo alla luce del realizzato tentativo rosminiano e del suo confronto con il più radicale rifiuto della teodicea filosofica, sarà possibile tentare di individuare fino a che punto la teodicea possa effettivamente spingersi.

Seppur meno celebre dell'omonima opera di Leibniz, la *Teodicea* rosminiana raccoglie alcuni punti della tradizione di cui si è parlato nella prima Parte del nostro lavoro, approfondendone e precisandone alcuni aspetti, apportandone allo stesso tempo degli altri. Per poter comprendere al meglio il modo in cui il tema della teodicea viene trattato da Rosmini, occorre però esaminare alcuni punti decisivi del suo pensiero. Infatti, come emergerà in modo sempre più chiaro, il pensiero di Rosmini va considerato come un'unità nella quale ognuna delle parti si richiama e sostiene a vicenda per concorrere al raggiungimento di un medesimo fine. In questo, la *Teodicea* non fa eccezione¹.

¹ Lo stesso Rosmini, richiamando nella *Teodicea* la *Filosofia della Politica*, afferma che occorre considerare «le cose che noi scriviamo siccome altrettanti parti d'un'opera sola» (A. Rosmini, *Teodicea*, n. 915). Ci soffermeremo nuovamente su questa unità del pensiero rosminiano nel capitolo 5.

Cap. 1. Il “fondo comune” di tutte le cose: l’essere ideale

L’importanza che l’essere ideale (chiamato anche nelle opere giovanili “idea dell’essere”) è riassunta perfettamente dal seguente passo, che presenta un ragionamento compiuto già durante la giovinezza:

giovine sui diciott’anni camminavo un dì tutto solo e in me raccolto [...]; e trascorrendo pe’ diversi oggetti del pensiero, mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro ampio ancora; e così salendo di concetto in concetto mi trovai giunto all’idea universalissima dell’*essere*, nella quale ogni concetto si risolve; più non potevo salire, perché a quell’idea non si poteva togliere che l’essere, e togliendole l’essere la mi svaniva, ed io restavo con nulla. Mi persuasi allora che l’idea dell’essere è ragione ultima d’ogni concetto, il principio di tutte le cognizioni; mi acquietai nel vero trovato, godendone e adorando il Padre dei lumi. [...] Conchiusi dunque con sicurezza, che l’idea dell’essere è il *contenente massimo*, l’*idea-madre*, siccome quella che contiene nel suo seno tutte le altre; il *fondo comune* di tutte le idee, che non sono se non l’idea dell’essere più o meno circoscritta e determinata; l’*oggetto necessario* del pensiero, siccome quella che entra in ogni pensiero, e non gli si può togliere senza che il pensiero perisca.²

L’essere ideale, il “fondo comune” di ogni cosa, è dunque decisivo per quanto riguarda la teoria della conoscenza di Rosmini. Essa rappresenta quel fondamento metafisico ben stabile che permette di evitare gli errori del sensismo e dell’innatismo. Nello spiegare il funzionamento del conoscere umano, infatti, il primo finiva per attribuire troppa importanza ai sensi, mentre il secondo si affidava a concetti (idee o categorie) che apparivano come arbitrari, come soggettivi. Al contrario, l’essere ideale cui fa riferimento Rosmini non può derivare dai sensi; essa è infatti qualcosa di totalmente indeterminato, la sola possibilità delle cose.

Quando noi pensiamo un ente in universale, od anche qualche ente particolare, allora noi non facciamo che considerare quel dato ente in se stesso, cioè com’egli è. In tale considerazione non entra alcuna relazione che quell’ente s’abbia con noi, anzi non entra alcuna relazione ch’egli s’abbia con qualsivoglia altra cosa: è una considerazione assoluta. Questa maniera di percepire le cose come sono in sé, prescindendo al tutto da ciò con cui potessero aver relazione, è comune alle cose tutte che noi possiamo concepire nella mente nostra; tali quali sono, con quei gradi di essere ch’esse hanno. [...]

Ora io dico, che tutte le sensazioni nostre sono inette a farci percepire in tal maniera, che è quel percepire, che diciamo *oggettivo*, carattere del percepire intellettuale. [...]

Dunque le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sé, ma solo in relazione con noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea* vuol dire *concezione di una cosa che esiste* indipendentemente da qualunque modificazione o passione d’altra cosa. Dunque l’idea dell’essere non è data a noi in verun modo dalle sensazioni.³

Allo stesso tempo tale idea non può nemmeno essere un concetto scelto arbitrariamente da Rosmini, bensì deve essere qualcosa di oggettivo, l’autentico fondamento dal quale si originano le altre idee e

² *La vita di A. Rosmini scritta da un sacerdote dell’Istituto della Carità*, Utet, Torino 1897, I, p. 90.

³ A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 2003-2005, nn. 415-416.

ciò che ci consente di pensare le cose e, in seguito, con l'apporto delle sensazioni, conoscerle. Questo è evidente per il semplice fatto che dall'idea di essere non si può prescindere:

pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui coll'astrazione le sue qualità proprie, poi rimosse ancora le qualità meno comuni, e via via le meno comuni ancora: nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà per l'ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza: e voi per essa potrete ancora pensare qualche cosa, penserete un ente, sebbene sospenderete il pensiero dal suo modo d'esistere. Questo vostro pensiero non avrà più per oggetto che un ente perfettamente indeterminato, perfettamente incognito delle qualità sue, una x; ma questa sarà ancora qualche cosa, perché l'esistenza sebbene indeterminata vi rimane [...].

Qualunque cosa noi conosciamo, e su cui ragioniamo ci dee sempre esser nota mediante una percezione intellettuale o un'idea. Quindi è, che di ciò di che non abbiamo idea, noi non abbiamo notizia, né possiamo discorrerne o colla mente o colle parole.⁴

L'importanza della teoria conoscitiva rosminiana – che qui si è cercato di riportare in sintesi – sta, relativamente al discorso della teodicea, nel rapporto che intercorre tra l'uomo e Dio. L'essere ideale forma una sorta di ponte tra i due, anche se, come precisa Rosmini, non bisogna confondere Dio - pur essendo Egli condizione dell'idea dell'essere in quanto essere assoluto⁵ - con lo stesso essere ideale⁶. Partendo da questa distinzione fondamentale, la riflessione di Rosmini incontra anche il tema del rapporto tra fede e ragione che più volte è stato toccato nella storia della teodicea:

la verità, che all'anima nostra per natura si manifesta, è cosa divina, ma non è Dio stesso. Che se i gentili filosofi la pigliarono per lo stesso Dio, essi sono in qualche modo scusabili; conciossiaché in quella ravvisarono del divino, e nient'altro di divino rinvenivano nell'universo intero. Ma a noi cristiani è stato comunicato Iddio proprio, e raffrontando il lume della ragione a quel della fede, ci è oggimai facile il discernere la differenza fra *Dio*, a cui soprannaturalmente ci congiunge la fede, e la semplice *idea* (verità), a cui ci congiunge la natura.⁷

Già a partire da questo passo è evidente lo stretto legame tra Dio e la verità, cui si può attingere grazie all'idea dell'essere. Tanto era forte questo legame, che anche i filosofi pagani hanno ritenuto che la verità fosse qualcosa di divino. Ecco che, allora, sia la fede sia il lume della ragione naturale altro non sono che due strade che portano alla stessa meta: Dio. Aver a che fare con la verità, fare filosofia, deve per forza anche essere, secondo Rosmini, un aver a che fare con Dio.

⁴ *Ivi*, nn. 411, 419.

⁵ La prima conclusione del *Saggio sull'origine delle idee* è questa: l'idea dell'essere è innata (cfr. *ivi*, nn. 467-468). Questo esclude la possibilità che essa sia prodotta di volta in volta in concomitanza con le sensazioni da un ente fuori di noi come Dio (cfr. *ivi*, 461-462). Dunque, Dio è condizione dell'idea dell'essere non in quanto essa venga creata ogni volta all'atto della percezione, bensì in quanto Dio è l'essere nella sua pienezza.

⁶ Far coincidere le due porterebbe all'ammissione del panteismo: estendendo l'idea di essere a tutte le cose, si farebbe lo stesso con Dio.

⁷ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, voll. 35-40 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, edizione promossa dall'istituto di studi filosofici e diretta da E. Castelli, Cedam, Padova 1967-1969, n. 672.

Il prosieguito, incentrato sulla differenza tra Dio e verità, permette di introdurre una ulteriore distinzione: quella tra la forma reale e la forma ideale di un ente, che precisa un aspetto decisivo del modo in cui l'uomo conosce:

A bene intendere una tale differenza [quella tra Dio e verità] convien prima accuratamente notare, che ogni essere a noi può comunicarsi sotto due forme, che io chiamai la forma *ideale*, e la forma *reale*. Tuttavia non si suol dire che un ente siasi comunicato veramente a noi, quand'egli s'è comunicato solo nella sua *forma ideale*, e non anco nella sua *forma reale* [...]. Laonde se ci venisse comunicata l'idea di un cibo, niuno per questo direbbe, che ci fosse comunicato il cibo; appunto perché con l'idea del cibo ne conosceremmo bensì la possibilità, sapremmo anco qual ne sia l'*essenza*, ma egli nella sua sussistenza niente avrebbe operato sopra di noi, e perciò questa non si sarebbe a noi comunicata. Acciocché dunque un essere a noi si comunichi in sé stesso (nella sua sussistenza), è necessario ch'egli ci si comunichi nella *forma reale*; e in questa forma non si comunica alla mente a cui splende l'idea, ma si comunica al sentimento, colla realtà sua nella realtà nostra propria operando. Così, se oltre avere l'idea del cibo indicato, questo realmente è a noi presente ed opera ne' nostri sensi, il veggiamo, il tocchiamo, l'assaporiamo ecc. allora anche diciamo, che il cibo s'è a noi veramente comunicato. Applichiamo a Dio la stessa distinzione.⁸

La capacità umana di conoscere presenta dunque un limite: ad essa non basta l'essere nella sua forma ideale, ma occorre anche la forma reale, l'esperienza dei sensi. Che questo sia un limite dell'intelletto umano ce lo dimostra il caso particolare di Dio che Rosmini sta qui prendendo in esame. Affinché il lume naturale possa arrivare a Dio con le sue sole forze avrebbe bisogno non solo della forma ideale del suo essere, ma anche della sua forma reale. Da un lato, la forma ideale, l'idea di Dio, che noi abbiamo dinnanzi non è propriamente, afferma Rosmini, una idea positiva di Dio; questo perché, in quanto essere nella sua forma ideale, rappresenta solo la mera possibilità di Dio, «ma un Dio possibile non è Dio»⁹. Se la prima componente è presente in noi naturalmente, seppur in modo inadeguato, la seconda, la forma reale, ci è comunicata per Grazia, ovvero solo secondo l'ordine soprannaturale. Ecco dunque che, almeno in un caso, l'intelletto umano non può giungere con le sue sole forze a conoscere pienamente qualcosa; è allora corretto affermare che esso è limitato. Insisteremo più avanti sull'importanza del concetto di limitazione in Rosmini, soprattutto per quanto riguarda le capacità umane. Per il momento ci basti ritornare al punto da cui eravamo partiti: in che modo la teoria della conoscenza è legata al tema della teodicea? In primo luogo, perché, come si è visto, la verità e il lume naturale sono intrinsecamente legati a Dio per mezzo dell'idea di essere. In secondo luogo, occorre chiedersi in che modo il limitato intelletto umano possa essere riconciliato con la bontà di Dio: i limiti della conoscenza possono portare infatti agli errori, e questi possono essere considerati una forma di male¹⁰.

⁸ *Ivi*, n. 673.

⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰ La questione dell'errore conoscitivo umano in relazione alla bontà di Dio era già stata toccata da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*: «In secondo luogo, constatato che in me c'è una facoltà di giudicare che di certo ho ricevuto da Dio, al pari di tutto il resto che è in me. E allora, appunto poiché egli non mi vuole ingannare, di certo non mi ha dato una facoltà di giudicare tale che possa darsi che io erri finché ne faccio un uso corretto. Su ciò non rimarrebbe alcun dubbio, se non sembrasse seguirne che allora non può darsi neanche che io erri mai, dal momento che, se ho da Dio tutto quel che è in me ed egli non mi ha data alcuna facoltà per errare, mi pare che non potrebbe mai darsi che io erri» (Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2018¹⁶, p. 89). La soluzione di Cartesio riprende la risposta di Agostino riguardante il cattivo uso del libero arbitrio.

Cap. 2. La concezione rosminiana dell'uomo

Il secondo elemento che bisogna brevemente prendere in considerazione prima di addentrarsi nella teodicea rosminiana è quello dell'uomo. L'essere umano non è solamente colui che pone la domanda sulla bontà di Dio e l'esistenza del male. Infatti, nel "tribunale" della teodicea egli è certamente accusatore o difensore, ma anche testimone chiamato in causa come oggetto dell'operato di Dio. Come si è visto lungo la prima Parte, per affrontare la questione non è rilevante solo il modo in cui viene giudicato l'universo nel suo complesso – talvolta il migliore dei mondi possibili, talvolta un'esistenza incomprensibile alla ragione -; è decisivo anche il modo in cui viene concepito l'essere umano stesso. Non solo, dunque, l'uomo come soggetto che vive in un mondo che può essere giudicato complessivamente come positivo o negativo, ma anche l'uomo come ente creato da Dio, con i suoi limiti e la sua libertà.

2.1 La multidimensionalità dell'uomo

Per poter introdurre correttamente la concezione rosminiana dell'uomo, occorre prima approfondire ulteriormente la questione dell'essere. Nella *Teosofia* Rosmini individua le tre forme categoriche dell'essere:

ci sono dunque queste forme? L'essere, per la propria natura di essere, è egli in un modo solo, o in più? E se è in più modi, è egli in ciascun modo tutto l'essere? – Questa è la questione, e non si può risolvere, se non per via della contemplazione della mente, che sola può conoscere come l'ente è fatto, e intimamente costituito. Ora noi diciamo, che queste forme ci sono, e sono tre, cioè che l'essere come tale è identico in tre modi diversi a lui essenziali. Noi denominiamo queste forme *subiettiva*, *obiettiva*, e *morale*.¹¹

L'autore precisa subito dopo che la forma "subiettiva" corrisponde alla "sussistenza", mentre quella "obiettiva" coincide con l'"essenza". Queste tre forme, anche rispettivamente indicate come "essere reale", "essere ideale", ed "essere morale", fanno poi riferimento ad un *unicum*: l'essere iniziale¹². Quest'ultimo viene definito da Rosmini come «quell'atto dell'essere, che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere»¹³. Esso è dunque la scintilla e lo "spazio" che permette al pensiero formale, principio del ragionamento umano, di darsi¹⁴. Ma la

¹¹ A. Rosmini, *Teosofia*, I, n. 148.

¹² Cfr. P. Pagani, *L'essere iniziale nella "Teosofia" di Rosmini*; in *Giornale di Metafisica*, Nuova serie, 42, 2020, p. 515

¹³ A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 806.

¹⁴ Nonostante le evidenti affinità, occorre distinguere il concetto dell'essere iniziale, proprio della riflessione matura di Rosmini, dall'idea di essere presentata nelle opere giovanili. Quest'ultima, che, come si è già detto, è invece assimilabile all'essere ideale, pur definita come "fondo comune" di tutte le cose, non presenta ancora quella inizialità, che è trascendentalità autentica, che può essere individuata nell'essere iniziale.

relazione dell'uomo con l'essere non si riduce a questo; infatti, l'uomo è anch'esso un ente, seppure limitato, e per questo «partecipa in diversi modi e gradi di quelle forme»¹⁵. Come sono congiunte le tre forme dell'essere nell'ente finito? Ancora una volta la risposta risiede nel processo conoscitivo:

Da tutto questo dunque si rileva:

1.° Che l'essere obiettivo è congiunto agli enti finiti per via d'intuizione e l'essere subiettivo è congiunto ad essi per via di percezione.

2.° Che ad alcuni enti finiti l'essere è congiunto nelle due forme, l'obiettiva e la subiettiva, per intuizione e per percezione, e questi sono gli *enti intellettivi* finiti; ad alcuni altri l'essere è congiunto solo nella forma subiettiva, per via di percezione, e questi sono gli enti finiti non intellettivi.¹⁶

L'essere umano, dotato sia di percezione che di intuizione, rientrerà perciò nella categoria degli enti intellettivi finiti. La terza forma, quella dell'essere morale, altro non è che il «vincolo e il combaciamento, per così dire, dell'altre due forme»¹⁷. Per questo, tale forma non può essere presente in mancanza dell'essere obiettivo, come nel caso dell'ente non intellettivo - l'animale - che è privo di intellesione. La forma dell'essere morale è dunque propriamente umana; in particolare, come emergerà successivamente, è quella più rilevante per quanto riguarda la teodicea. Come si manifesta dunque tale forma?

Certo in quella maniera, nella quale l'ente intellettivo finito partecipa dell'essere obiettivo e dell'essere subiettivo. Dichiariamo meglio la cosa. L'essere morale è l'essere amabile ed amato. La proprietà di essere amabile ed amato è propria del solo essere, perché è una delle tre sue forme supreme. Ora l'essere obiettivo è congiunto al principio reale come un altro, come ciò che ha presente; l'esser dunque obiettivo, come amabile ed amato, è amabile ed amato come un altro, e non come se stesso. Ma il principio che ama è il principio reale, cioè il principio intellettivo. Questo principio dunque è un *reale* che, amando l'*essere obiettivo* che ha presente, si congiunge con quest'atto d'amore all'essere come ad un altro, amabile e da lui amato. Il reale finito dunque, che ha l'intuizione dell'essere obiettivo, si congiunge *per via d'amore all'essere morale*, che è l'essere obiettivo in quant'è amabile ed amato da un reale. Ma questo subietto reale è anch'egli un ente, cioè partecipa anche dell'essere subiettivo. [...] Ma l'essere è per sé amabile ed amato. Quindi il principio intellettivo ama il proprio essere. Quest'atto di amare il proprio essere è l'*amore naturale* di sé che ha necessariamente l'ente intellettivo, ed è il principio di tutta la sua attività volontaria.¹⁸

Nell'intreccio tra la forma subiettiva e quella obiettiva si forma l'essere morale, che consiste in un duplice amore: da un lato quello rivolto all'essere-oggetto intuito, dall'altro quello rivolto all'ente intellettivo stesso per via di percezione. Quest'ultimo è quello che Rosmini indica come “amore naturale di sé”, che consiste nell'amare il proprio essere.

¹⁵ A. Rosmini, *Teosofia*, I, n. 151.

¹⁶ *Ivi*, III, n. 738.

¹⁷ *Ivi*, III, n. 739.

¹⁸ *Ibidem*.

Quanto finora è emerso permette di cogliere una certa complessità della figura umana, come concepita da Rosmini. Ai tre modi dell'essere – soggettivo, oggettivo, morale - con cui l'uomo si rapporta corrispondono in qualche modo altrettante dimensioni di cui egli, in quanto ente intellettuale finito, è composto. Ciò risulta chiaro dalla definizione che Rosmini dà dell'uomo all'interno dell'*Antropologia*: «un soggetto animale, intellettuale e volitivo»¹⁹. Con questa formula l'autore mira a escludere qualsiasi posizione che faccia prendere il sopravvento ad una delle tre dimensioni sulle altre²⁰, evitando così di cadere in una indebita riduzione della complessità umana²¹. Occorre però tenere in considerazione un fattore decisivo: quei modi dell'essere con cui l'uomo si rapporta e le sue tre dimensioni riguardano un ente finito: l'ente umano. Questo significa che, sotto ognuno di questi tre aspetti, sono presenti delle limitazioni che vanno a concretizzarsi nelle tre facoltà umane della sensibilità, dell'intelletto e della libertà. L'uomo è un ente, complesso composto da più dimensioni; anche i suoi limiti si formeranno su più livelli. Prima di vedere più da vicino quali siano questi limiti, occorre esaminare più da vicino il concetto stesso di limitazione. Esso ricopre infatti un ruolo decisivo nel pensiero di Rosmini e nella sua concezione dell'uomo.

2.2 Negazione, limitazione, privazione

Per poter definire correttamente che cosa Rosmini intenda per “limitazione”, bisogna innanzitutto distinguere questo termine da altri due concetti affini: la “negazione” e la “privazione”.

- La negazione «è l'operazione della mente contraria all'affermazione. Con questa operazione si nega l'esistenza di qualche entità. La negazione dunque non pone cosa alcuna, ma toglie via la cosa posta ipoteticamente dalla mente [...]. L'effetto mentale dunque della negazione è l'*annullamento*»²². La negazione dunque nega, annulla l'entità nel suo insieme. La parola “negazione” può indicare anche la stessa entità negata.
- La limitazione «è un'operazione colla quale non si nega un'entità, ma si fa che qualche cosa non si trovi in una data entità. Ella involge dunque una relazione con una entità che rimane

¹⁹ A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, vol. 25 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbatì*, Fratelli Bocca, Roma-Milano 1954, n. 34.

²⁰ «In tal modo queste qualità hanno una medesima relazione col “soggetto”, e l'una non è privilegiata sopra dell'altra; cioè quel *principio* che forma l'unità umana, viene ad essere distinto dall'animalità, dalla intelligenza, e dalla volontà; viene ad essere a tutte tre egualmente comune; sicchè quel che sente come animale, è quello stesso che intende e che vuole come intelligente e volente» (*ibidem*).

²¹ Proprio per questo Rosmini esclude anche la celebre definizione aristotelica: “l'uomo è un animale razionale”. Essa, infatti, mette in luce solo la dimensione animale-sensitiva e razionale (quest'ultima, peraltro non corrisponde esattamente a quella intellettuale che l'autore vorrebbe mettere in risalto), tralasciando la fondamentale componente volitiva. (Cfr. *ivi*, n. 27).

²² A. Rosmini, *Teosofia*, II, n. 683.

dopo la stessa limitazione come *subietto* della limitazione eseguita»²³. A differenza della negazione che, dopo aver posto ipoteticamente l'entità, la annulla nel suo insieme²⁴, la limitazione riguarda solamente una parte dell'entità, e non l'entità nel suo insieme²⁵. La parola "limitazione" indicherà sia l'operazione che limita l'entità, sia il limite stesso che è risultato dalla suddetta operazione.

- La privazione «è un'operazione che toglie da un'entità ciò che dovrebbe avere secondo la sua natura, sia che questo si faccia colla mente negando che la detta entità abbia ciò che dovrebbe avere, sia che si faccia col produrre la detta entità mancante di ciò che dovrebbe avere secondo la legge della sua natura»²⁶. Rispetto alla negazione, anche la privazione presenta un soggetto posto come privato di qualcosa, ma, proprio per questo, non totalmente annullato. Tuttavia, a differenza della semplice limitazione di cui è una sottospecie, la privazione toglie nello specifico qualcosa che l'entità dovrebbe per natura avere. Anche in questo caso il termine "privazione" indica sia l'operazione che priva, sia il suo effetto.

Ai fini del nostro discorso sono rilevanti i modi in cui la limitazione e la privazione si concretizzano nella creatura. Va innanzitutto detto che la limitazione è componente necessaria dell'ente creato:

*la limitazione infatti entra nella natura di tutte cose fuori di Dio: quest'è legge fondamentale della creazione, ed è altresì la chiave della divina Provvidenza. Come conseguenza di questo principio che tutte creature debbono avere per necessità una limitata esistenza appunto perché son creature, si è quella che debbono avere altresì un'operazione limitata, e però un'operazione accidentale e manchevole.*²⁷

La necessaria limitazione appartenente alla creatura non va però vista immediatamente come qualcosa di negativo. Questo punto viene chiarito all'interno del *Saggio sulla speranza*. Qui Rosmini offre una prova concreta di come la limitazione sia presente nell'uomo, ma spiega anche come quest'ultima non debba venire immediatamente identificata con la miseria della condizione umana. Trattando del tema della tendenza umana alla felicità, l'autore prende in considerazione alcune posizioni classiche che vedono l'uomo affannarsi verso l'esterno nella ricerca. Ciò, come sottolinea ad esempio Pascal, è l'indizio di una insufficienza che l'uomo sente: per questo cerca di evitare i momenti di quiete, per

²³ *Ibidem*.

²⁴ Il risultato della negazione – l'annullamento - non è il nulla. Rosmini sottolinea infatti che: «il concetto del *nulla* differisce da quello dell'annullamento, perché il nulla non involge una relazione con altra cosa se non coll'entità in universale, laddove l'*annullamento* involge una relazione con un'entità posta ipoteticamente dalla mente stessa e poi da essa annullata» (*ibidem*).

²⁵ La limitazione è in qualche modo una negazione circoscritta ad una sola parte o caratteristica dell'entità in questione.

²⁶ A. Rosmini, *Teosofia*, II, n. 682.

²⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 189-190. Più che frutto di un'operazione attiva che toglie qualcosa, la limitazione tipica della creatura è dunque conseguenza di una legge che costituisce l'essenza, il fondamento stesso della creatura. (Cfr. Id., *Teosofia*, VI, n. 2208).

questo vuole distrarsi con il “*divertissement*”. Eppure, proprio Pascal, che tanto bene ne aveva messo in luce l’insufficienza dell’uomo, commette, secondo Rosmini, un errore:

l’errore di Pascal non era di aver male osservato [l’insufficienza dell’uomo a sé stesso]; era di volere inferirne dalla sua osservazione una conseguenza che necessariamente da quella non proveniva. Dall’esser l’uomo insufficiente a sé stesso, dal non poter viver con sé solo, dal sentirsi dentro un insuperabile impulso che ne lo caccia al di fuori, e lo fa cercare nelle esterne cose agitazione e svagamento, e nello svagamento felicità; egli volle inferirne la sua *miseria*: bastava che si fosse contentato d’inferirne la sua *limitazione*. [...]

In vero, nella mente di Pascal, l’*umana limitazione* e l’*umana miseria* si confusero insieme; e quella venne messa nel luogo di questa, o pure di tutte e due se ne fece una cosa: facile e sottile errore, ma prolifico d’altri innumerevoli.²⁸

Che l’uomo sia insufficiente a sé stesso, e dunque limitato, è un dato di fatto; lo hanno infatti rilevato anche molti pensatori pagani. La condizione creaturale limitata, presa in sé stessa, non è però misera; è invece il tentativo ingannevole – dovuto ad un libero autoconvincimento - di trovare un appagamento totale al di fuori di sé, a costituire propriamente l’esser misero dell’uomo.

Nello spargersi che l’uomo fa al di fuori di sé, noi dobbiamo distinguer due fatti, che per essere insieme, senza molta diligenza ed attenzione non si discernono.

1.° L’uno di questi fatti è il non potere in sé medesimo trattenersi e di sé bearsi; e questo non prova che l’*umana limitazione*.

2.° L’altro è lo spargersi che egli fa al di fuori nelle creature per modo, che egli vi cerca e spera rinvenire in quelle il bene che appieno lo appaghi; il che apporta all’uomo un interminabile inganno, e dimostra l’eccesso della sua *miseria*.²⁹

Che la limitazione non sia elemento meramente negativo per l’uomo lo dimostra anche il fatto che – e qui Rosmini si innesta nuovamente sulla posizione pascaliana – quella stessa limitazione «è altresì il segno ed il germe di sua grandezza: egli appalesa con ciò l’immensità de’ suoi voti, la nobiltà della sua destinazione: l’uomo, o dirò più tosto qualunque creatura intelligente, non è grande se non perché ha un grande *oggetto* fuori di sé a cui intende incessantemente, e nel quale si slancia co’ suoi desideri»³⁰. Dunque, non ammettere la presenza della limitazione nella creatura è assurdo, in quanto ci si opporrebbe ad un dato di fatto. Altrettanto assurdo, se non ancora di più, è il voler togliere questa limitazione – cosa peraltro impossibile –, poiché, non solo si eliminerebbe qualcosa di costitutivo dell’uomo, ma anche si toglierebbe ciò che ne costituisce grandezza.

²⁸ A. Rosmini, *Della speranza*; in Id., *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioia*, a cura di R. Orecchia, vol. 48 della *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Cedam, Padova 1976, p. 17.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

La limitazione è parte essenziale della creatura e in quanto tale, presa da sé, non è un male; non è nemmeno la causa diretta della sua miseria, del suo male. Lo è però indirettamente: la limitazione apre infatti alla possibilità della privazione e quest'ultima, anche per Rosmini, va a identificarsi con il male. Il primo dei tre Libri della *Teodicea* sarà dedicato proprio a sondare quei limiti che appartengono nello specifico alla facoltà conoscitiva dell'uomo. Nel prossimo paragrafo ci soffermeremo invece sui limiti della libertà: una facoltà che, come molti autori che si sono misurati col tema della teodicea avevano già rilevato, risulta fondamentale ai fini del discorso sulla Provvidenza divina.

2.3 La libertà umana e i suoi limiti

Prima di poter indicare quali siano i limiti che Rosmini individua nella libertà umana, occorre fare un'ulteriore importante distinzione. Non sempre, infatti, la volontà umana agisce, secondo Rosmini, attraverso una libera scelta. Nel caso in cui l'uomo si trovi dinnanzi solamente a dei beni soggettivi – ovvero che riguardano lui soltanto –, egli farà la sua scelta servendosi della semplice spontaneità. Questa, pur anticipandola in qualche modo, non è ancora libertà, poiché in questo caso la scelta viene determinata o dal prevalere degli istinti animali o da un calcolo della ragione. Facciamo qualche esempio per comprendere in che contesto la spontaneità è sufficiente nella scelta³¹ e quando invece emerge la vera e propria libertà.

Si prenda innanzitutto il caso più semplice: quello dei beni presenti e fisici. Un uomo si trova dinnanzi la scelta di consumare un pranzo frugale oppure un pranzo composto dalle sue pietanze favorite. Ipotizzando che la scelta non comporti ulteriori svantaggi o vantaggi, sarebbe sufficiente l'istinto sensuale e la spontaneità ad esso conseguente come guida nella scelta del bene ritenuto migliore. In questo caso, trovandosi di fronte a beni che appartengono tutti allo stesso genere, la discriminante è data dalla spontaneità che individua le pietanze preferite come il bene maggiore, equivalente nel contesto alla maggior quantità di gratificazione dei sensi. Vi è dunque una scelta, una elezione, ma questa non può dirsi propriamente frutto di una volontà libera, afferma Rosmini, bensì solamente di una volontà spontanea.

Il caso precedente non è però realistico. L'essere umano, infatti, entra in contatto con dei beni soggettivi che non sono solamente fisici e presenti. Ipotizziamo uno scenario in cui un uomo si trovi a scegliere tra un'abbuffata col rischio di una successiva indigestione, oppure un pasto moderato che non pregiudichi la sua salute. In questo caso non è più sufficiente il solo istinto sensuale per compiere

³¹ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 655.

la scelta. Trattandosi di un confronto tra beni presenti e futuri, occorre che al senso venga in soccorso la mente che, attraverso un calcolo, è in grado di determinare quale sia il bene maggiore. Tuttavia, anche in questo caso, è ancora la sola spontaneità ad operare e non la libertà:

ma sebben qui si veda, che l'istinto viene sommerso dalla volontà umana, tuttavia non si può dire ancora, che la libertà dell'elezione sia uscita alle sue funzioni [...]. E veramente, l'uomo nella descritta operazione ha bensì spiegato una speciale attività componendosi quell'*opinione di bene*, e facendo il calcolo fra' beni presenti e futuri; ma tutto ciò finalmente nol fece per altro, se non per dare poi la palma al migliore de'beni soggettivi, per non far sacrificio se non di un ben minore ad un maggiore, il che è conforme alle leggi della spontaneità umana. Laonde non l'istinto animale, ma l'istinto umano preso in tutta la sua universalità è stato in ciò il giudice e il condottiero dell'uomo: l'uomo non ha dunque ancora operato per sé solo, con indipendenza dalle sue tendenze, ma operò ubbidendo e servendo a queste: alla *spontaneità dell'animale* venne sostituita la *spontaneità di tutto intero il soggetto*, nulla più.³²

Da quest'ultimo passo si può dunque ricavare il caso in cui propriamente si possa parlare di atto libero: quello in cui non si ha più solo a che fare con i beni soggettivi, ma anche con l'ordine del bene oggettivo, cioè di quel bene che non riguarda solamente il soggetto.

Il vero campo dove brilla senza dubitazione la potenza della libertà umana, si è il terzo grado di elezione [in cui vi è collisione fra i beni soggettivi da una parte, e l'ordine oggettivo dall'altra]. Qui la *libertà* è chiamata a niente meno che a soggiogare tutto ciò che v'ha di *soggettivo*, facendol servire all'ordine *oggettivo* ed assoluto; è chiamata a rendere onnipotente l'invisibile, l'ideale, la verità, la giustizia, su tutto ciò che è visibile, su tutto il reale. Sull'universo e tutto ciò che in esso si rinviene di bello di grande, di seducente, d'incantevole.³³

La libertà ha un grande potere, è in grado di spingere il soggetto oltre i meri beni soggettivi, verso l'autentico bene oggettivo.

Il fatto che la volontà umana possa essere a volte spontanea, altre effettivamente libera, permette di ribadire quella particolare complessità propria della concezione rosminiana dell'uomo. Proprio a partire da questa complessità, è possibile introdurre la questione dei limiti della libertà umana. Essa, infatti, è certamente una delle facoltà che eleva maggiormente l'uomo, ma non per questo è la sola. L'essere umano, come si è visto, non è sempre mosso da essa; anzi, può capitare che le altre facoltà inferiori operino nell'uomo indipendentemente dalla libertà. Per individuare quali ne siano i limiti, occorre comprendere in quale maniera il suo operare possa venire impedito dalle altre facoltà.

Rosmini distingue, dunque, i limiti della libertà secondo le sue due componenti principali: l'elezione fra le volizioni e la forza pratica. La prima è «la funzione che sta in quel primo determinarsi della

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, n. 582.

volontà a volere più tosto una che un'altra»³⁴. La seconda è la «funzione esecutiva dell'elezione, che sta in accrescere il prezzo e valore di quel bene dalla parte del quale si determina la volontà»³⁵.

Il primo tipo di limiti riguarderà il venir meno delle condizioni in cui si possa dare l'elezione, e comprende:

- Limite per mancanza di ragion sufficiente. Affinché possa esservi realmente un'elezione è necessario che sia presente una ragione che spinga l'anima ad eleggere e a modificare le operazioni spontanee della volontà in una determinata direzione. Ma tale ragione sufficiente si presenta, per quanto riguarda l'uomo, solo col confronto dell'universo dei beni soggettivi con quello dei beni oggettivi, e dunque la libertà si limita a quest'ambito³⁶.
- Limite per mancanza di due o più beni fra i quali cada l'elezione. Perché l'atto libero sia possibile è necessario che vi siano almeno due oggetti tra cui cada la scelta e che questi siano effettivamente opposti. Precisa inoltre Rosmini: «né dicasi che i due oggetti, le due volizioni tra cui scegliere, non possono mancar mai, perché se non v'hanno due beni opposti tra cui scegliere (*libertas contrarietatis*), vi hanno però sempre i due partiti del fare o non fare l'atto del volere (*libertas contradictionis*)»³⁷.
- Limite dato dalla esperienza di un bene infinito. Nel caso particolare in cui il bene infinito cada sotto l'esperienza dell'uomo, l'elezione non può propriamente darsi, poiché il bene infinito in quanto tale non può venir rifiutato.

Il secondo tipo di limiti riguarda quei casi in cui la forza pratica non sia in grado di accrescere il valore di quel bene che poi l'uomo sceglie. Ciò capita quando la forza pratica – che è la componente esecutrice dell'atto libero – viene internamente³⁸ ostacolata da qualche altra potenza. Questo può accadere sia nel caso in cui la forza pratica sia troppo debole, sia nel caso in cui la potenza ad essa avversa abbia una forza maggiore.

³⁴ *Ivi*, n. 653.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Quando non vi è una ragione sufficiente, quando si ha a che fare con i soli beni soggettivi, è infatti sufficiente all'uomo la sola spontaneità.

³⁷ *Ivi*, n. 660.

³⁸ Nel caso di una costrizione esterna, la libertà non viene veramente diminuita; diversamente accade se la costrizione compiuta da una forza interna: «or qui si consideri, che se gli atti imperati a ragion di esempio a'miei organi, sono impediti da una forza esteriore e violenta o da difetto organico; questa non diminuisce la mia libertà, perocché la libertà è tutta interna [...]. Lo stesso non potrebbe dirsi quando l'atto imperato non venisse impedito da una forza esteriore all'uomo, ma dal recalcitrare di quella potenza interiore a cui vien esso imperato. Allora la guerra è in casa: la libertà viene a conflitto, viene a misurar le sue forze, per così dire, coll'altre potenze, che sue suddite per natural diritto si ribellano a' suoi decreti». (*Ivi*, nn. 664-665).

Come risulta evidente anche da questa breve analisi – i cui punti decisivi torneranno durante la trattazione dei Libri della *Teodicea* -, anche i limiti riguardanti la libertà non vanno visti sotto un'accezione negativa, come qualcosa che sminuisca la figura umana. Essi infatti altro non sono che il modo stesso di costituirsi della libertà, le sue coerenti condizioni. Ciò che invece autenticamente mortifica l'uomo nel suo insieme è quel particolare tipo di limitazione - la privazione - in cui consiste il male.

Cap. 3. Una concezione “classica” del male

Il successivo elemento del pensiero rosminiano che va esaminato è quello del male. Come è naturale, infatti, e come è emerso anche dalle posizioni di precedenti pensatori, il modo in cui viene concepito il male risulta decisivo nella trattazione dell'argomento della teodicea. In realtà, per poter comprendere appieno cosa il male sia, occorre anche considerare il bene; in effetti è questo l'approccio di Rosmini all'interno dei *Principi della scienza morale*. Come risulterà evidente, la posizione del nostro autore non si allontanerà troppo dalla concezione “classica” del male, come sostenuta da Agostino e Tommaso; ciò avrà delle importanti conseguenze all'interno della *Teodicea*.

3.1 Il bene: perfezione e ordine

Il discorso sul bene va a ricollegarsi alla teoria della conoscenza umana e, dunque, all'idea dell'essere che ne è condizione principale. In primo luogo, infatti, l'idea dell'essere è ciò che conferisce al soggetto quella dignità che gli è propria:

la dignità del soggetto intelligente nasce, come già toccai, dalla dignità dell'idea dell'essere, colla quale egli intende. Poiché l'essere da prima conosciuto, e col quale tutto il resto si conosce è universale, illimitato, infinito. Quindi egli solo è che rende la mente atta alla cognizione di tutti i generi e di tutte le specie de'beni, e a godere di questa cognizione. La natura di questa cognizione e di questo godimento ha una dignità veramente somma nel suo genere, ed infinita; poiché con essa il soggetto intelligente dimentica sé stesso, per considerare le cose come sono in sé [...]. Questa oggettività che si trova nella contemplazione intellettuale, dissi che ha qualcosa d'infinito, perché da nulla è ristretta; [...] ora l'*infinità* è propriamente il principio della *dignità*; poiché dove v'ha qualche cosa d'infinito, ivi ha qualche cosa di così grande, di così augusto, a cui cedono come minori le cose tutte finite.³⁹

Tale dignità, costituita dalla relazione originaria dell'uomo con l'essere ideale, non riguarda solamente la dimensione conoscitiva, bensì anche quella eudemonologica e morale:

La *prima* dignità, dunque, del soggetto intelligente consiste nella contemplazione della verità. In *secondo* luogo, quella stessa vista onde il soggetto intelligente vede l'essere universale, è quella onde vedrebbe l'essere assoluto e sussistente, se quest'essere che vede si svelasse più scopertamente a lui, cioè si mostrasse non solo come ideale, ma anco nell'atto del suo sussistere. [...] Finalmente, la percezione dell'essere assoluto è una congiunzione, un possesso dell'essere assoluto, da cui procede la beatitudine, cioè un godimento infinito; e la capacità di godere di questa beatitudine, è la *terza* ed ultima cagione della dignità dell'uomo e di ogni altra natura intelligente.⁴⁰

³⁹ A. Rosmini, *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al mondo della morale*, a cura di D. Morando, vol. 21 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, Fratelli Bocca Editore, Milano 1941, c. III, a. 9.

⁴⁰ *Ibidem*.

Nella riflessione sul bene, la nozione dell'idea dell'essere va recuperata non solo perché essa riguarda la dignità dell'uomo sotto ogni suo aspetto, ma anche perché, come in altri autori classici, per Rosmini essere e bene si identificano. Vediamo come il nostro autore giunge a tale conclusione. Per fare ciò è sufficiente partire dalla definizione comune che si dà del bene: «s'intende per bene *una volizione delle cose colla facoltà di appetire*»⁴¹. Un bene, infatti, risulta o non risulta tale solo in quanto respinge o attrae. Perché, dunque, vi sia questo rapporto di appetizione occorre che vi sia innanzitutto un essere capace di appetire⁴². Occorre allora chiedersi in cosa consista questa facoltà di appetire:

ella non può certo essere altro, né gli uomini se ne fanno altro concetto, se non di una facoltà, per la quale un essere tende a godere della perfezione e del miglioramento ch'egli riceve, o ha ricevuto; sicché nel concetto stesso della facoltà di appetire si comprende già per data la tendenza a dilettersi di sé, ad amare sé stesso, e tutti i beni, tutte le perfezioni della propria natura; e il godimento è anch'esso un bene di lui che il prova.⁴³

Da questa analisi emergono due elementi. Da un lato vi è il godimento del soggetto, che ci suggerisce come il primo movimento dell'uomo sia verso sé stesso⁴⁴. Dall'altro c'è la perfezione di cui si gode, è che è presente nel bene. Ora, queste due componenti sono per Rosmini strettamente legate, tanto da implicarsi l'una con l'altra. L'autore si chiede infatti se sarebbe stato possibile avere una qualche idea di perfezione, senza essere entrati in contatto con alcun bene. La risposta è negativa:

se noi non avessimo mai sperimentato il piacere delle perfezioni della nostra o dell'altrui natura, noi non avremmo potuto formarci alcuna idea delle perfezioni di nessuna natura. Imperocché ella è cosa manifesta, che un essere sensitivo non può avere altra via da percepire le perfezioni della propria natura, se non il senso delle medesime; né l'intelletto stesso può pensare un bene, quando nessun sentimento glielo offerisca dinanzi e glielo presenti.⁴⁵

Questo significa che una perfezione insita in un bene non esiste se non in quanto è appetita. Più precisamente, essa non esiste relativamente ad un essere che non abbia la facoltà di sentirla⁴⁶. Gli

⁴¹ *Ivi*, c. II, a. 1.

⁴² «Senza questo essere, la nozione del bene non potrebbe aversi; conciossiaché una *relazione* non si concepisce senza i due termini fra' quali la relazione passa; e il bene, come abbiám detto, è una relazione fra le cose e un ente che le appetisce» (*ibidem*).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Questo fatto anticipa già l'identità tra essere e bene: l'essere con cui l'uomo si ritrova immediatamente a che fare è il suo stesso essere, la sua esistenza. Anche nel volgersi verso altri beni, verso altri esseri, il godimento di essi corrisponde al perfezionamento che da essi l'uomo riceve. Come si è visto parlando della libertà, la dimensione che ha al suo centro il soggetto riguarda solo il primo grado dell'elezione tra i beni.

⁴⁵ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, c. II, a. 1.

⁴⁶ Sembra esservi qui una ricaduta di Rosmini nella posizione di Berkley: *esse est percipi*, la perfezione esiste fintantoché è percepita. In realtà la questione viene precisata nelle pagine successive: «e veramente non si può concepire senso, appetito, godimento, senza una materia che si sente, che si appetisce e gode; ma il concetto di questa materia non è così legato all'attuale sentimento di essa, che noi non possiamo pensarla come esistente anche fuori dell'atto nel quale è sentita e goduta; sebbene anche fuor di quest'atto la dobbiamo concepire come in potenza a venir sentita e goduta, senza che il suo concetto ci svanirebbe, e nulla più di lei penseremmo [...]. Sicché dall'una parte la perfezione delle nature chiama un senso: né si può intendere esistente, se non come sensibile; dall'altra nel suo concetto ha una sussistenza propria ed indipendente per modo, che è essa quella che agisce producendo il diletto, e non riceve l'esistenza da questo» (*ibidem*).

oggetti inanimati – Rosmini indica, ad esempio, il caso di un fiore o di un frutto – hanno allora delle perfezioni? Relativamente a sé stessi no – il fiore non percepisce il suo buon profumo, né il frutto il suo buon sapore -, ma relativamente ad una natura appetente, come l'uomo, anche le cose inanimate possiedono perfezioni e sono dunque dei beni. Naturalmente, questa facoltà appetente non va ridotta alla sola componente sensitiva; vi gioca infatti un ruolo essenziale la facoltà intellettuale in quanto nell'autentica fruizione dei beni, la felicità, la consapevole apprensione e possesso di quei beni è fondamentale⁴⁷.

Se è dunque vero che non vi può essere perfezione senza godimento di essa, vale però anche il reciproco. Lo stretto rapporto tra questi due elementi ci dà anche la conferma del fatto che un bene deve essere composto da entrambi questi elementi. A partire da questo punto è già possibile distinguere almeno due categorie di bene: il bene appetibile a chi lo possiede e il bene non appetibile a chi lo possiede, ma accessibile ad altri. Questa distinzione è data dal diverso modo di esistere delle nature. Nel primo caso, infatti, abbiamo una natura sensitiva, l'uomo, nel secondo una insensitiva, un fiore o un frutto. Riconosciuto il fatto che la facoltà di percezione, di intendimento, di godimento è essenziale per la perfezione insita nel bene, occorre volgersi proprio all'oggetto di questa facoltà per comprenderne maggiormente la natura. L'idea che possediamo della perfezione, e dunque che cosa consideriamo essere un bene, procede per gradi, da uno stadio superficiale ad uno più profondo:

- in un primo momento la perfezione di un ente viene identificata con la mera capacità di provocare sensazioni gradevoli;
- in seguito, la capacità di comunicare un piacere non rimane più il solo criterio per individuare la perfezione di una natura. Si comincia a concepirla come qualcosa di indipendente dal senso;
- andando ancora oltre, ci si rende conto che la perfezione corrisponde propriamente ad un certo ordine presente nell'ente.

Quest'ultima osservazione è possibile solo con l'utilizzo dell'intendimento⁴⁸. L'ordine è ciò che mantiene e migliora una determinata natura, ciò che ad essa conviene; per converso, ciò che distrugge ed è contrario a tale natura sarà da considerarsi come male. Ogni natura tenderà dunque ad un fine, che corrisponde al suo stato perfetto e, in quanto ognuna di queste nature è una determinazione dell'essere, ciascuna seguirà quell'«ordine stesso essenziale e necessario dell'essere; cioè l'ordine,

⁴⁷ L'intelligenza è *conditio sine qua non* della felicità. Lo è, anzitutto, in quanto è apprensione, cioè possesso» (P. Pagani, *La felicità secondo Rosmini*; in Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012, p. 99).

⁴⁸ Analogamente a quello che accadeva per la facoltà appetente e per il bene goduto, così anche nel caso della capacità di intendimento e dell'ordine l'uno non può stare senza l'altro.

che essendo intrinseco all'essere, va ad escludere certe cose delle nature, e ad ammetterne e chiamarne altre»⁴⁹. Ecco dunque individuata la identificazione tra bene ed essere:

questi pregi, e beni delle cose, sono tutto ciò che armoneggia colla loro perfetta esistenza: tutto ciò che in una cosa tende a dare alla medesima la pienezza dell'esser suo, di cui la sua essenza (astratta) è, quasi volea dire, il tema: tutto ciò, a cui le forze della cosa stessa sono volte siccome a termine del loro moto. Al contrario, tutto ciò che è in opposizione coll'essere della cosa, che *nega* nella cosa, che toglie via quanto le sarebbe stato necessario o conveniente, quanto ella colla sua interiore attività tenta di conseguire, chiamasi *male* della cosa. [...]

Quali conseguenze vogliamo noi cavare dalla nozione del bene e del male così sviluppata? In primo luogo, che in ciascuna cosa vi può essere una serie di beni, cominciando dalla sua prima e più imperfetta esistenza, e procedendo fino all'ultimo suo sviluppo e compimento. In secondo luogo, che tutti questi accrescimenti della cosa, tutte queste aggiunte, che vanno a compierla e renderla più piena, non sono altro che altrettanti atti del suo essere, altrettanti gradi della sua entità. [...] *Essere e bene* sono dunque il medesimo; se non che il bene è l'esser considerato nel suo ordine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, che in conoscendo ne trae diletto; il bene, in una parola, "è l'essere sentito in rapporto coll'intelligenza", in quanto questa vede ciò che ogni natura esiga a sé stessa, ciò a che tenda colle sue forze nel modo detto.⁵⁰

Dalla analisi del concetto di bene è possibile infine passare a considerare quello di male.

3.2 Il male: privazione e disordine

Anche nel caso del male, afferma Rosmini, ci si trova dinnanzi ad una relazione tra un soggetto-essere percipiente, intelligente, appetente e un essere-oggetto in cui viene colto un disordine, o meglio, una mancanza d'ordine. Questa rilevazione permette di far emergere un primo carattere del male: quello di privazione. Si potrebbe però ritenere che, proprio in quanto privazione, il male non presupponga un essere-oggetto, in quanto negazione di quell'ordine che dovrebbe esserci. Ma, come si è già visto, è la negazione ad escludere l'essere nel suo insieme⁵¹, mentre il male esclude solo una parte di quell'essere, e, nello specifico, una parte che alla sua natura è dovuta: occorre dunque parlare non di negazione, non di limitazione, bensì di privazione⁵².

⁴⁹ A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, c. II, a. 1, p. 50.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Vi possono essere casi in cui il male porti alla distruzione di tutto un certo essere, mettendo a repentaglio quella perfezione, quel bene che è la sua stessa esistenza. A tal proposito, Rosmini parla di "male di distruzione". Non per questo è possibile identificare il male con una negazione, in quanto bisogna distinguere il momento in cui il male "agisce", dall'esito finale, che può portare anche all'annullamento del soggetto. Nonostante l'esito possa sembrare il medesimo della negazione, in realtà il male è presente come attuale solo nel primo momento; una volta distrutto il soggetto, nemmeno il male può sussistere (cfr. *ivi*, c. III, a. 6). Si può notare come Rosmini rimanga aderente ai risultati cui era arrivato Agostino, poi affinati da Tommaso.

⁵² «Il male adunque è sì una negazione, ma non di tutto l'essere, ma di qualche sua parte, di qualche cosa di cui l'essere ha bisogno e gli manca; di che avviene, che si osservi una ripugnanza fra il principio di quell'essere e tale mancanza» (*ivi*, c. II, a. 2).

Come si vedrà più approfonditamente nella *Teodicea*, tale privazione non si trova nell'essenza della cosa – l'essere, infatti, è bene – quanto piuttosto nell'operare che lo distoglie dal suo fine naturale.

Non è adunque nell'essenza delle cose che sia il male, ma nella naturazione o nell'operazione e passione delle medesime [...]. Quando adunque la operazione degli enti contingenti si torce dalla sua via diritta, e piega ad altro termine da quello che le è stabilito, e che richiede la loro essenza, allora v'ha in essa il male.⁵³

Per essere ancora più precisi, la privazione non riguarda tutto l'essere di quell'atto perverso, ma il solo mancare di quel termine cui la natura dell'essere tendeva. Analogamente, parlando del male come disordine, non si dovrà concepire un disordine insito nell'ordine generale dell'essere, bensì un disordine nella realizzazione dell'*ordine accidentale*; nuovamente, «la sede del male non è nelle entità che devono formare un certo ordine, ma è nelle relazioni che legano queste entità. [...] Il che è quanto dire nella disarmonia tra queste relazioni che legano insieme le entità che dovrebbero realizzare un dato ordine accidentale»⁵⁴. Per comprendere al meglio cosa Rosmini intenda per “ordine accidentale”, vanno distinti cinque concetti riguardanti l'ordine:

1°. Ordine necessario – bene considerato nella sua essenza astratta

2°. Eccellenza maggiore o minore dell'ordine necessario – quantità assoluta di bene

3°. Ordine realizzato perfettamente – bene nel contingente

4°. Ordine realizzato nella parte essenziale, ma non pienamente nella sua parte accidentale per mancanza unicamente di alcune entità che dovrebbero formar l'uno – *diminuzione di bene realizzato*, imperfezione semplice

5°. Ordine realizzato nella parte essenziale, imperfettamente nella parte accidentale, per la disarmonia delle relazioni tra le entità – male.⁵⁵

L'importanza di questo fatto, che il male riguardi solo l'ordine accidentale, tornerà, come è prevedibile, all'interno della *Teodicea*. Prima di passare a trattare brevemente di quel male particolare che, come afferma Rosmini, costituisce un vero deterioramento della natura umana in sé – il peccato originale -, soffermiamoci ancora su un punto che riemergerà con la *Teodicea*: la possibilità di commisurare i beni e i mali.

⁵³ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 187.

⁵⁴ A. Rosmini, *Teosofia*, III, n. 1003.

⁵⁵ *Ivi*, n. 1004.

3.3 Sulla commensurabilità dei beni e dei mali

Che beni e mali si possano comparare, misurare, sommare tra loro sembra essere qualcosa di evidente. Non solo perché la possibilità di un tale calcolo sta alla base della domanda stessa della teodicea⁵⁶, ma anche perché «se i beni e i mali non si potessero commisurare e compensare insieme, sarebbe impossibile l'appagamento dell'animo»⁵⁷. Che quest'ultimo fatto sia vero ce lo testimonia l'esperienza di tutti i giorni. Gli uomini sono infatti disposti a sopportare volontariamente dei mali o dei dolori in vista di beni o piaceri maggiori; allo stesso tempo, ci si può privare di piaceri o beni, per evitare dei possibili dolori o mali. Per quanto evidente, questo rimane un fatto problematico: come è possibile, infatti, che due opposti come il male e il bene siano commisurabili? È necessario che vi sia una misura comune che permetta il confronto, la somma e la sottrazione tra i due. Ebbene, l'elemento in comune è l'appagamento:

i beni ed i mali non sono appagamento, ma le cause dell'appagamento. L'appagamento è uno stato semplice dell'animo, dal quale l'animo viene allontanato da' mali, al quale viene avvicinato dai beni. L'azione dunque contemporanea de'mali e de' beni produce nell'uomo uno stato, che è più o men vicino a quello dell'appagamento e della felicità.⁵⁸

⁵⁶ Un modo di porre la questione è quello di confrontare la somma dei beni presenti nel mondo con la somma dei mali. Lo scandalo che ci porta al domandare della teodicea sta nel fatto che sul secondo piatto della bilancia sembrerebbe esserci più peso.

⁵⁷ A. Rosmini, *La società ed il suo fine*; in Id., *Filosofia della Politica*, a cura di M. D'Addio, vol. 33 della *Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 1997, lib. IV, p. 391.

⁵⁸ *Ivi*, p. 393.

Cap. 4. Il peccato originale

La fenomenologia del male è molteplice; dall'analisi che finora è stata condotta se ne possono ricavare diverse forme. Spostiamo nello specifico l'attenzione su due macrocategorie: da un lato quella del male commesso, dall'altra quella del male subito. Nel male commesso rientra l'attività morale dell'uomo – è il caso, ad esempio, di un furto o di un omicidio. In questo caso la soluzione “classica” della teodicea è quella di fare riferimento al cattivo uso che l'essere umano fa della libertà. Il male subito presenta a sua volta una ulteriore articolazione interna. Si potrebbero infatti distinguere il male subito giustamente, il male subito ingiustamente, il male subito per opera di altri uomini⁵⁹, il male subito a causa della natura. In genere, riguardo lo scandalo della permissione del male da parte di Dio, quello subito giustamente o ingiustamente per opera diretta di altri esseri umani può venire anch'esso ricondotto all'uso che si fa della libertà.

Ciò che pone particolari difficoltà sembra invece essere il male subito per cause naturali o che risulta fuori dal diretto controllo umano. Gli esempi più lampanti sono quelli delle catastrofi naturali o delle malattie: lo si è visto nel caso del disastro di Lisbona così come in quello di Giobbe. In queste circostanze, il male subito ingiustamente sembra farsi più evidente, così come il lamento dell'innocente pare farsi più forte. Ecco che la tradizione della teodicea, in particolare quella di matrice cristiana, è solita mettere in discussione questa presunta innocenza, facendo ricorso al dogma del peccato originale. Una delle maggiori difficoltà che tale dogma comporta è quella di porre l'uomo in una situazione di colpa originaria da cui non pare esservi via di scampo. In questo capitolo si cercherà di esporre sinteticamente il modo in cui Rosmini affronta questa ed altre problematiche; esse si presenteranno di nuovo all'interno della *Teodicea*.

Come l'uomo si è sempre interrogato su quella antinomia che dà logo alla teodicea, e abbia tentato di rispondervi⁶⁰, così - afferma Rosmini - è sempre stata intravista come possibile soluzione teorica l'incombente presenza di una colpa originaria e di una caduta:

tutte le tradizioni e tutte le mitologie si accordano in questo che narrano nel principio delle cose l'esistenza di un'età dell'oro, tempo di felicità e di virtù, dalla quale poi gli uomini sono scaduti per qualche loro mancamento. [...]

Convien adunque distinguere e separare tutte le frasche per così dire di che è stato imboschito questo fatto semplice e fondamentale dalla stemperata e strampalata immaginazione de' popoli e considerare lui solo che per tutto uguale si trova [...]. Il che ove si faccia, ritenendo quella sola parte della tradizione che intorno a questa materia si trova uniforme e costante fra tutti i popoli si cava questo

⁵⁹ Nel caso del male commesso da essere umani contro altri esseri umani si rende particolarmente evidente la circolarità tra un male commesso e male subito. A ogni male commesso da un primo soggetto, infatti, corrisponde non solo un male subito da un secondo soggetto, ma anche la remunerazione inflitta al primo da altri (male commesso, colpa, pena), o che egli stesso si autoinfligge (male commesso, colpa, rimorso). Riguardo al fenomeno di questa circolarità, cfr. anche P. Ricoeur, *Il male, una sfida alla filosofia e alla teologia*, pp. 11-15.

⁶⁰ Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, pp. 3/5-3/12.

risultamento *che nelle tradizioni e credenze di tutti i popoli della terra per cagione del gran fatto della condizione misera e trista dell'umanità si assegna un peccato primitivo, originale.*⁶¹

È interessante notare che l'idea di una colpa originaria non è dunque così assurda per la ragione umana, se, come attesta la storia, è stata introdotta spessissimo come spiegazione per la miseria della condizione dell'uomo. Questa istintiva credenza nell'idea di un peccato originale portava comunque con sé non poche difficoltà con cui la riflessione filosofica andava a scontrarsi:

primariamente il peccato originale è congiunto colla storia di uno stato dell'umanità infinitamente diverso dal presente, nel quale Dio e l'uomo conversavano insieme per così dire a tu per tu, stato di cui non si può avere esempio; e già esso solo difficile da credersi. Di poi in che modo il peccato del padre potea passare ne' figliuoli? O come questi esser rei prima ancora che venissero in possesso dell'uso della ragione? E come castigati d'un peccato che non fu in loro arbitrio il non ricevere? E ch'essi stessi non commisero?⁶²

In questo caso, afferma il nostro autore, per poter rispondere a tutti questi difficili interrogativi, era necessario l'intervento di un'autorità infallibile che testimoniassero con certezza queste verità già scorte dall'umanità. Questo è il lato della fede – il peccato originale è infatti un dogma -; ma, come si è già visto, ciò non impedisce una ricognizione da parte della ragione, bensì ne apre autenticamente la strada. Rosmini, con l'apporto della riflessione sulla dimensione morale dell'uomo, si propone – sempre alla luce della fede - di prendere in considerazione la concezione del peccato originale dal punto di vista della ragione, cercando di esaminare tutto ciò che la filosofia aveva avuto difficoltà ad accettare riguardo a questo dogma.

Il peccato originale viene definito come una macchia, più precisamente come «una macchia morale, una deformità morale che deturpa e disgrega quell'ordine e bellezza di giustizia di cui l'anima doveva, altramente, essere decorata»⁶³. La metafora della macchia ci comunica una prima importante caratteristica che, come già emerso, è foriera di difficoltà: la passività. L'uomo infatti sembra trovarsi con questa macchia fin dal suo nascere. In seconda battuta, si può facilmente notare che non ci si sta riferendo ad una macchia materiale, bensì ad una macchia morale. Per questo il peccato non può consistere nella sola componente animale dell'uomo, nel suo istinto, poiché «ogni moralità esige una natura intellettuale e volitiva»⁶⁴. Da un lato, il peccato originale sembra esulare dalla volontà del singolo, quasi fosse un marchio che lo segna col suo venire all'esistenza; dall'altro, siccome si tratta di una macchia morale, esso deve necessariamente riguardare anche la volontà e, nello specifico, il suo trasgredire una legge. Se risulta piuttosto semplice parlare di una volontà che disobbedisce ad

⁶¹ *Ivi*, pp. 3/13-3/14.

⁶² *Ivi*, p. 3/17.

⁶³ *Ivi*, p. 3/22.

⁶⁴ *Ivi*, p. 3/23.

una legge nel caso di Adamo, pare difficile imputare ciò direttamente ai suoi discendenti, ancora di più ai bambini. Eppure, questo è quanto viene affermato da Rosmini in accordo con la dottrina tridentina:

il disordine adunque della volontà di Adamo poté esser cagione della propagazione del peccato ne' bambini, ma perché il peccato sia *proprio* di questi e non a questi solo imputato; perché sia una macchia morale che contamina l'anima loro; conviene che il disordine del peccato sia altresì nella loro propria volontà.⁶⁵

Le prime difficoltà che qui si presentano vengono meno una volta stabilita la differenza tra ciò che è volontario e ciò che è libero. Non tutto ciò che è volontario è anche libero. Si pensi al caso in cui la volontà si presenta solo nello stadio dell'istintività spontanea: non la si può certo confondere con il libero arbitrio vero e proprio. Come è emerso nel secondo capitolo, affinché si formi la libertà vera e propria vi devono essere, tra le altre cose, due o più beni tra cui l'elezione si dia e una ragione sufficiente che spinga in una direzione. Ma questo presuppone, oltre alla sensibilità animale, anche la facoltà di cognizione, grazie alla quale si può confrontare e poi scegliere ciò che più aggrada. Ora, tutte queste capacità non si danno ancora pienamente nel bambino, che avrà sì la potenza della volontà, ma ancora in uno stato privo di libertà.

La volontà può poi venire considerata da due diversi punti di vista: da quello dell'oggetto dell'atto volitivo e da quello del soggetto che compie l'atto. Vi possono essere dunque due alterazioni rispetto alla volontà: una relativa all'oggetto ed una relativa al soggetto. L'alterazione della volontà che nasce nella natura stessa del soggetto corrisponde al peccato originale. Si tratta di un suo difetto originario che solo in un secondo momento influisce negativamente sulle sue facoltà⁶⁶, tra cui vi è anche la volontà. Con ancora maggior precisione, occorre affermare con s. Tommaso

che il peccato originale non è una mera privazione ma “un abito corrotto”, e l'abito è sempre una cotale disposizione delle potenze; e poi cercando a qual potenza principalmente appartenga quest'abito corrotto trova che [appartenga] alla potenza della volontà, come quella appunto che presiede alle cose morali.⁶⁷

Il peccato originale è dunque un abito indossato dall'essere umano nel suo venire all'esistenza. Questo abito che avvolge tutto il soggetto, influenza di conseguenza tutte le sue facoltà, e perciò pure la sua volontà. Ma, e questa precisazione è decisiva, il peccato originale non consiste solamente

⁶⁵ *Ivi*, p. 3/23.

⁶⁶ Come più avanti si chiarirà meglio, occorre distinguere il peccato originale dal male morale dovuto al cattivo uso della libertà, anche se le due cose sono legate. Il primo è una macchia morale già presente nella natura umana; il secondo è frutto di un libero allontanamento dal bene. Allo stesso tempo, però il primo è, in un certo senso, causa del secondo e il secondo causa del primo.

⁶⁷ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, p. 3/28.

nell'inclinazione al male della volontà né solamente con la lotta interna tra le varie dimensioni dell'uomo – ad esempio tra l'istinto animale-sensitivo e la volontà razionale. Entrambe queste istanze si danno, infatti, anche dopo il Battesimo. Quella perversione della volontà di cui si è detto non corrisponde da sola al peccato originale, ma fa certamente parte della essenza di questo. Per comprendere maggiormente cosa sia il peccato originale, occorrerà cercare che cosa sia quella forza che inclini originariamente la volontà umana.

Trovandosi questa inclinazione mala nell'uomo fino da' primi istanti della sua esistenza, questa inclinazione non nasce da un atto sopravveniente della sua libertà, ma questa piega è nata in lui anteriormente all'uso della sua libertà, ed all'acquisto delle cognizioni che attinge da' sensi. Ora se la volontà non si piega da se stessa liberamente né da un essere esteriore che agisca nell'uomo; conviene che nella stessa natura umana vi sia un principio cattivo che seduca la volontà e la inclini al male, conciossiaché la volontà è una potenza che come tale non è inclinata né d'una parte né dall'altra e conviene perciò che qualche principio naturale la inclini, se questa inclinazione, come si diceva, è necessaria e non libera. Per questo un peccato che sia nell'uomo fino da' primi momenti della sua esistenza dee procedere da un disordine della stessa umana natura.⁶⁸

Per procedere ulteriormente nell'analisi del peccato originale, bisogna rivolgersi alla natura umana nel suo stato primordiale e al soggetto umano intellettuale-volitivo. Qui ritorna l'idea dell'essere ideale cui si è accennato all'inizio di questa seconda Parte: la facoltà intellettuale dell'uomo ha come sfondo proprio quella idea dell'essere; la facoltà volitiva altro non è se non la tendenza a quell'essere che, come si è visto, è bene⁶⁹. In principio vi era anche un rapporto diretto di contemplazione con l'essere assoluto, il bene assoluto, ovvero Dio. La volontà, in tali circostanze, non poteva che essere perfettamente indirizzata al bene. In questa originaria situazione di quiete interviene però un atto libero⁷⁰ che porta l'uomo al peccato originale.

Ma a ciò sopraggiunse un atto di libero arbitrio col quale l'uomo stesso storse la volontà dall'oggetto infinito resosi a lei naturale, e la piegò verso la finzione del bene; cioè verso il frutto vietato [...]. Sicché liberamente l'uomo volse la volontà che dava nel bene reale, a dover dare col suo atto nel vano del bene finito, cioè falsamente immaginato, col qual atto anco la *facoltà di eleggere*, non solo quella di *volere*, fu storta, e datale mala piega, datole un abito vizioso; e quindi procedette principalmente e direttamente il guasto del soggetto stesso a cui la facoltà di eleggere appartiene. Per sopraggiunta accadde che nel mangiamento del frutto l'istinto animale medesimo si rinforzò, ed alterò venendone alterata e perversa la materia del sentimento animale.⁷¹

⁶⁸ *Ivi*, p. 3/31-32.

⁶⁹ «Indi nell'uomo v'ha un atto primo d'intelletto, e un atto primo di volontà: quello è l'idea dell'essere indeterminato, questo è la tendenza appunto indeterminata verso quest'essere. La natura umana adunque ha nel suo seno fin dall'origine un intelletto e una volontà in atto e da questi risulta e si crea come da' suoi propri costitutivi elementi» (*ivi*, p.3/33).

⁷⁰ Ecco il secondo lato della circolarità accennata nella nota 66. Il peccato è un abito corrotto di cui la natura umana si veste e per questo porta ad una diminuzione delle facoltà umane, tra cui vi è anche la libertà. Allo stesso tempo, ciò che porta al peccato originale è il primo cattivo uso del libero arbitrio da parte di Adamo.

⁷¹ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, pp. 3/35-3/36.

Non solo, quindi, la volontà si piega nella direzione sbagliata, ma anche il libero arbitrio, l'intendimento ed il sentimento animale. Il soggetto nel suo complesso subisce il danno, ma il cuore del movimento che porta a tale guasto rimane quel primo atto libero di Adamo. Per ricapitolare il processo che porta al peccato originale: il togliersi liberamente dal bene assoluto porta ad un istinto, ad una inclinazione al male morale; contemporaneamente la volontà, sprovvista di quel solo bene che pienamente poteva soddisfarla, si trova costretta a fingere di trovare ciò che ha perso in un'infinità di beni finiti; a questo segue il rafforzamento dell'istinto animale.

Quindi v'ha una mutua perniciosa influenza fra questi tre principi dell'uomo: 1° il principio soggettivo, elettivo; 2° la volontà, 3° e l'istinto animale; per modo che ciascuno esercita un'azione corruttrice sull'altro; che aggrava il male della natura umana.⁷²

Tutto questo non appartiene solamente a momento originario, ma diventa un marchio proprio della natura umana. Il peccato originale infetta ogni singolo soggetto umano, ogni discendente di Adamo e le sue facoltà.

Rimane un'ultima precisazione da fare riguardo al peccato originale, ed in ciò sta la fondamentale differenza rispetto ad un male morale compiuto liberamente dal soggetto⁷³. Per fare ciò occorre distinguere che cosa Rosmini intenda per peccato e che cosa per colpa⁷⁴. Il peccato è un concetto più esteso della colpa: esso si dà quando la volontà si oppone alla legge. Quando questa volontà si oppone anche liberamente, allora si deve parlare più specificatamente di colpa. Nel caso del peccato originale vengono coinvolte le dimensioni del soggetto e della persona, ma non si può comunque parlare di colpa personale. Chi contrae quell'abito corrotto non lo contrae per una libera azione, e quindi una colpa, ma semplicemente nasce con una natura già segnata.

Or egli è manifesto, che il peccato originale non si contrae già per un atto di libera volontà, ma si contrae solo per un atto di volontà personale sì, ma non libera, del qual atto non è in potere dell'uomo far senza, ma anzi egli vien generato e naturato in quell'atto, sicchè non è già un atto posteriore alla sua esistenza, ma è contemporaneo e congiunto con quell'atto medesimo, col quale da principio esiste.

Dunque il peccato originale non può essere imputabile di quell'ultimo genere d'imputabilità che abbiamo accennato, ma sol di quel genere d'imputabilità che spetta al peccato che non è colpa personale: ad Adamo poi che lo commise liberamente fu imputabile eziandio a colpa.⁷⁵

⁷² *Ivi*, p. 394.

⁷³ Si deve parlare comunque di bene o male che sia morale ed insieme antecedente all'uso della libertà in relazione al peccato originale o alla purificazione da esso: «e di vero, il cristianesimo c'insegnò che nell'uomo, v'ha un male morale anteriore all'esercizio della sua libertà, il quale perciò non può consistere che in una virtuale avversione dalla legge e da Dio. Insegnò pure, che nel bambino rigenerato col battesimo, in cui fu tolto il peccato originale dall'infusione della grazia del Salvatore, vi ha un bene morale anteriore all'esercizio della sua libertà, e indipendentemente da questo esercizio» (A. Rosmini, *Antropologia in servizio della morale*, n. 870).

⁷⁴ Per una schematizzazione delle diverse tipologie di peccato, di cui la colpa è solo una specie, cfr. P. Gomasasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 169.

⁷⁵ A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, p. 3/51-3/52.

Cap. 5. L'importanza del pensiero politico nella *Teodicea*

Come verrà più avanti ribadito, la stesura della *Teodicea* rosminiana abbraccia un lungo periodo della vita dell'autore. I primi due libri di quest'opera, infatti, risalgono al periodo giovanile (1825-1827), mentre il terzo ad un momento più maturo dello sviluppo della sua riflessione (1843). Trattandosi di un lasso di tempo così lungo, sembra naturale, per analizzare proficuamente la *Teodicea*, prendere in considerazione il pensiero di Rosmini come un'unità. Ciò che in questa seconda Parte si è fin qui tentato di fare ha avuto esattamente questo obiettivo: la filosofia della conoscenza, la filosofia morale, l'antropologia rosminiana sono elementi di un unico pensiero che si richiamano a vicenda e che vanno tenuti presenti nella lettura della *Teodicea*. Sotto questo aspetto, la riflessione politica ricopre un ruolo di particolare importanza. Vediamo più da vicino in che senso.

5.1 Una teodicea “sociale”

La formula, come è noto, è di Pietro Piovani, che dedica un saggio⁷⁶ a mostrare i punti di contatto tra la dimensione politico-sociale e quella della teodicea all'interno della riflessione rosminiana. Piovani mette innanzitutto in luce uno dei fili rossi che percorre e tiene assieme tutto il pensiero del filosofo roveretano:

rendersi conto della “cagion che il mondo ha fatto reo” è tra gli scopi fondamentali del pensiero rosminiano. Perfino le ricerche sulla teoria della conoscenza [...] non sono fini a se stesse, ma servono a spiegare le maniere della conoscenza, le origini dell'errore umano e quindi si riconnettono alla valutazione del problema del male, considerato come male dell'individuo capace di trasformarsi, tramite una serie di connivenze, in male della società.⁷⁷

È il problema del male, considerato da diversi punti di vista e sotto aspetti differenti, ad essere il comune denominatore⁷⁸. Questo vuol dire che ognuna delle componenti del pensiero di Rosmini offre diversi spunti che vanno però in un'unica direzione: quella della giustificazione della presenza del male. Ecco che, ad esempio, la riflessione politica⁷⁹ si preoccuperà di indagare i mali presenti nella

⁷⁶ Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁷⁷ *Ivi*, pp. 3-4.

⁷⁸ In ciò sta la pervasività del male come concetto filosofico: male morale e colpa, errore, male fisico, cattivo governo e conseguente male sociale, sono tutti modi, gradi diversi, di un unico male (metafisico) con il quale l'uomo si trova da subito a fare i conti e che può ritrovare nelle diverse aree della conoscenza.

⁷⁹ Ribadendo l'unità del pensiero di Rosmini anche dal punto di vista della filosofia politica, Piovani afferma: «la verità è che non esiste un “pensiero politico” di Rosmini, in senso stretto; o, per meglio dire, non esiste come qualcosa di autonomo. [...] Se [il pensiero di Rosmini] non è conosciuto ed affrontato tutt'intero, poco o nulla rivela dello spirito dei suoi scritti politici e giuridici; lo spirito di quegli scritti, infatti, è dominato da preoccupazioni che non si esauriscono nella Politica e nella Giuridica: in lui Politica e Giuridica si affiancano a Psicologia, Logica ed Etica nella ricerca di una spiegazione unitaria della ragion d'essere della esistenza dell'uomo» (*ivi*, pp. 4-5).

società, mentre la teodicea avrà il compito di giustificare la presenza del male dinnanzi alla bontà di Dio. L'originalità del pensiero rosminiano sta nel fatto che il nostro pensatore non si ferma in nessuno dei due casi ad una mera constatazione; egli si preoccupa infatti di capire fino a che punto l'uomo possa perfezionarsi⁸⁰. Per questo è essenziale separare ciò che è accidentalmente cattivo da ciò che è necessariamente cattivo, sia nell'uomo in generale sia nel singolo e nella società⁸¹.

Questa originalità non è casuale, ma è frutto della consapevolezza del modo in cui la teodicea ha subito un processo di storicizzazione e socializzazione nel Settecento. Esempio lampante di ciò è la discussione creatasi attorno al disastroso terremoto di Lisbona e le conseguenti critiche di Voltaire. Ciò aveva infatti contribuito a riportare alla realtà quotidiana una questione forse troppo a lungo considerata quasi solamente sotto i suoi aspetti metafisici. In un'epoca, quella dell'illuminismo e della Rivoluzione francese, così avversa alle diseguaglianze sociali, la discussione attorno al "tutto è bene" non poteva che spostarsi anche sul piano dei mali presenti nella società. La consapevolezza di questo spostamento dello sguardo filosofico permette a Rosmini di passare dalla giustificazione del male in generale ad una più attenta analisi dei mali nella società. Siamo quindi di fronte ad una nuova espressione della teodicea, che non può più ignorare la questione del male dal punto di vista sociale: la filosofia della politica ne diventa parte essenziale⁸².

Rosmini evidenzia perfettamente l'errore commesso da alcuni autori "classici" che, non avendo tenuto conto della necessaria assimilazione della questione politica e sociale, finiscono per concentrarsi solamente sull'ordine fisico a scapito di quello morale.

Il sistema di Pope, Shaftesbury e Bolingborke rivolto a giustificare la divina Provvidenza dall'obbiezione de' mali, è ben diverso dal sistema da noi seguito. Anch'essi dicevano: "i mali sono necessari all'ordine dell'universo"; ma si fermavano a considerare quest'ordine nella sua materialità ed esterna apparenza, quasi come si parlerebbe d'uno spettacolo contemplato dall'intelletto: parlavano in somma di un *ordine fisico* e lo trovavano eccellentissimo, perché governato da leggi *generalì e costanti*, a cui il più piccolo atomo come il più grand'astro ubbidisce, e vedevano risultare da ciò

⁸⁰ Occorre però tener presente il rifiuto da parte di Rosmini del progetto di matrice socialista, che prevede l'eliminazione di qualsiasi tipo di sofferenza, arrivando ad una società totalmente perfetta. Questa ipotesi, infatti, non tiene conto della originaria corruzione della natura umana. Il moderato ottimismo rosminiano sull'uomo, e dunque sulla società, non corrisponde all'ipotesi di un progresso storicamente necessario e sempre crescente, che proviene dall'illuminismo. Quest'ultima porterà alla contraddittoria esperienza della Rivoluzione francese (cfr. P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, pp. 195-196, 219).

⁸¹ Si pensi in tal senso alla distinzione tra il male dovuto al peccato originale (naturale-necessario) e quello dovuto al cattivo uso del libero arbitrio (accidentale-libero). Da questo segue che l'uomo può, riguardo al secondo, lavorare sulla sua persona apportando anche un miglioramento alla società nel suo complesso. Già con questo esempio è possibile rilevare il concatenamento tra teodicea (perché c'è il male? Il primo c'è in quanto appartiene alla natura umana *lapsa*, il secondo c'è in quanto l'uomo è un essere libero) e il pensiero politico (in che modo l'uomo può evitare i mali della società?).

⁸² Se la teodicea può portare un contributo alla filosofia politica (cfr. nota precedente), è anche vero che la filosofia politica è ormai essenziale alla teodicea. Nessuna delle due ha tuttavia il sopravvento sull'altra; al contrario, esse sono complementari. «In questa serie di trapassi logici, pensieri di Politica e pensieri di Teodicea sono destinati a convivere complessivamente, in una complessità in cui non può più trovar posto una Politica che sia pretesto per una Teodicea o una Teodicea che sia pretesto per una Politica: sono così, in generale, evitati – almeno in parte – i rischi sia del moralismo cattolico sia del moralismo illuministico» (P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 13).

un'ammirabile regolarità. Ma basta egli questo a difendere la Provvidenza? Che importa all'uomo la conservazione delle leggi dell'universo, e quell'ordine impreteribile che all'intelletto presenta, se queste leggi, se quest'ordine non è volto alla sua felicità? [...] Nel nostro sistema, i mali si mostrano necessari all'ordine dell'universo; ma in altro senso. Io parlo di un *ordine morale*: dico che i mali sono necessari per occasionare il maggior grado di felicità. Dal sistema de' citati scrittori, che considerano l'*ordine fisico*, e dimenticano la relazione delle cose create colla virtù e colla felicità degli esseri intelligenti (ciò che solo a noi rileva), viene il loro detto famigliare che *tutto è bene*. Nel nostro sistema non vien negata l'esistenza del male: vien anzi ammessa come un fatto evidente, innegabile; ed ammesso che "il detto *tutto è bene* preso in un senso assoluto e senza la speranza di un avvenire", come dice Voltaire, "non è che un insulto agli affanni della nostra vita" (Préf. Au Poëme sur le désastre de Lisbonne).⁸³

In questo ordine morale rientrerebbe, dunque, anche la dimensione sociale. Piovani indica però una diversa interpretazione della distinzione che Rosmini pone tra la sua teodicea e quella di altri autori:

la differenza più vera è tra universalismo meccanicistico e visione universale preoccupata di non distruggere l'individualità particolare. Nell'ambito di questa preoccupazione, viene garantita la positività morale (non ontologica) del male: il male non si dissolve nel bene, ma ne è, a suo modo, imprevisto collaboratore: è produttore di bene.⁸⁴

La teodicea presentava - in grado maggiore o minore a seconda del pensatore che la coltivava - una visione stringente, a tratti necessitante nei confronti dell'uomo. Il caso del migliore dei mondi possibili di Leibniz è questo: un meccanismo perfettamente studiato in ogni sua più piccola componente per realizzare il meglio. Come si è potuto vedere, ciò andava a cozzare con la libertà umana. Rosmini vuole invece sottolineare l'importanza che la libertà del singolo riveste all'interno dell'ordine morale. Il mondo delle attività particolari è quello degli individui⁸⁵, della storia, della politica, della società. Proprio la facoltà del libero arbitrio, causa di un certo tipo di male morale, è, allo stesso tempo, ciò che apre alla possibilità per l'uomo di redimersi, come singolo e come parte sociale. Ecco che la libertà, assieme allo sforzo che essa comporta⁸⁶, diventa ulteriore punto di contatto tra teodicea e filosofia politica.

Il rifiuto del meccanicismo universale riguarda anche l'operare della libera saggezza divina; è dunque preferibile parlare di legge del minimo mezzo, piuttosto che di ragion sufficiente.

In contrasto con Leibniz, Rosmini vuole salvare l'una [l'onnipotenza di Dio] e l'altra [la potenza dell'individuo dal determinismo meccanicista]. [...] Dunque, anche alle fonti segrete della mia

⁸³ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 242, nota 21.

⁸⁴ P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 19.

⁸⁵ «L'individuo, centro di tutti gli interessi rosminiani, riesce a rimanere al centro di questi interessi anche, perfino nella *Teodicea*» (*ivi*, p. 20).

⁸⁶ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, n. 378. «La virile legge dello sforzo che domina sia l'etica che la dottrina politica di Rosmini ha qui il suo presupposto: l'intransigenza che caratterizza la morale rosminiana proviene dalla convinzione che solo la durezza delle prove affrontate riesca a collaudare la forza degli animi. In ogni campo, la legge dello sforzo è una legge di libertà» (P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 27).

individualità c'è un'azione razionalmente libera, sicchè di questa libertà e razionalità risentirà la mia stessa natura: la libertà del creatore è presupposto e condizione della libertà della creatura.⁸⁷

Potremmo dunque riassumere in questo modo il primo punto di contatto tra filosofia politica e teodicea: quest'ultima, in quanto è anche indagine della distribuzione dei beni e dei mali, non può più arrestarsi sul solo piano universale metafisico, ma deve spostarsi anche sul piano della realtà sociale. Qui è molto più rilevante parlare del bene e del male accidentale, quello sul quale l'uomo ha potere; tale potere altro non è che la sua libertà.

5.2 Il governo di Dio come archetipo di ogni governo

Vi è però un secondo punto di contatto tra la teodicea e la filosofia politica. Esso, diversamente da quello riguardante il maggior interesse rivolto alla dimensione sociale nel Settecento, era fin da subito implicitamente presente nella questione della teodicea. Essa, infatti, è esplicitabile - in termini di filosofia - come la domanda sull'efficacia di un governo particolare: quello operato dalla Provvidenza. Se uno dei compiti della riflessione politico-filosofica è quello di chiedersi quale possa essere il migliore governo possibile per la società umana, la teodicea specularmente si chiede se il più grande e complesso governo – quello del mondo e di tutte le cose – sia effettivamente il migliore.

Di ciò Rosmini è consapevole: nella sua *Teodicea* parla spesso della Provvidenza divina in termini di governo. Come è naturale, risulta difficile per l'uomo giudicare l'operato di un governo che deve tener conto di una serie infinita di realtà e di possibili relazioni tra enti; questo sembrerebbe dunque escludere un confronto tra quest'ultimo e le soluzioni di governi proposte ed attuate dagli uomini. Eppure, nonostante una vera e propria differenza in ordine di grandezza, si possono rilevare delle analogie. Proprio esse permettono a Rosmini di mostrare la ragionevolezza del governo di Dio; così, ad esempio:

il governo di un regno non si può sottomettere a quelle stesse regole, con cui prosperamente si conduce una famigliuola: e per simile ragione il governo dell'universo non può essere giudicato con quelle limitate vedute, che sono proprie del mortale.⁸⁸

È chiaro che qui Rosmini sta criticando le “limitate vedute” con cui l'uomo pretende di giudicare l'operato della Provvidenza. Eppure, allo stesso tempo, il confronto è rivelatore, proprio grazie al riferimento alla realtà politica umana: a nessuno verrebbe in mente di giudicare il governo di un re

⁸⁷ *Ivi*, pp. 28-29.

⁸⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 14.

secondo i criteri dei rapporti in famiglia. Per quanto anche questi ultimi possano rivelarsi in qualche modo di natura politica, si tratta comunque di un ordine di grandezza diverso rispetto a quello di un regno o di uno stato. In modo analogo varrà lo stesso per il governo dell'universo.

Non solo vi è solo una somiglianza riguardante un certo grado di complessità rispetto a realtà più piccole. Ciò che accomuna governo dell'uomo e governo di Dio è anche l'utilizzo di precise leggi che mirano all'esito migliore. È questo il caso, ad esempio, di quel principio secondo cui è sommamente buono chi concede non il sommo bene in astratto, ma il sommo bene in quanto proprio alla natura di ciascuno; tale legge prevede anche la possibilità dei mali:

e lo stesso principio, che vale per l'uomo singolo, vale altresì applicato all'intera umanità. Poiché siccome disaminando la natura dell'individuo si scorge ch'egli non potrebbe godere de' beni che sommamente apprezza, se non a condizione di sostenere alcuni mali, il cui valor negativo, misurato dal suo sentimento, è di gran lunga inferiore al positivo valor di que'beni; così del pari accade dell'uman genere. [...]

E noi già altrove togliemmo a dimostrare, che un governo non è sommamente buono se non tende a fare, che l'umanità fatta la somma de'beni che gode e sottratti i mali che soffre negl'individui governati, venga ad averne il massimo di bene netto, qualunque ne sia la distribuzione, dovesse il bene essere accumulato in pochi individui, dovessero anco alcuni individui rimanere perciò miseri.⁸⁹

I criteri per giudicare di un buon governo umano sono gli stessi che possono valere per il migliore dei governi, quello di Dio. Ecco che allora questi non sarà altro che l'autentico archetipo cui ogni buon governo umano dovrebbe guardare. Per questo, come sottolinea Piovani, le dimostrazioni di quei principi di buon governo presenti nella riflessione politica, acquistano davvero il loro senso solo alla luce della *Teodicea*, dove si parla del migliore dei governi⁹⁰.

Ed è questo il gran principio, che giustifica la Provvidenza nel governo del mondo; perocché nella permissione di certi mali e nell'accumulamento di certi beni in determinati individui, ella segue questo principio: "il *maximum* di bene netto dai mali è lo scopo che si propone di continuo il Creatore nel governo dell'umanità". Ecco l'idea suprema, l'archetipo vero di ogni governo.⁹¹

⁸⁹ *Ivi*, n. 357.

⁹⁰ Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, p. 47.

⁹¹ A. Rosmini, *La società ed il suo fine*, p. 399.

Cap. 6. La *Teodicea* di Rosmini

6.1 La composizione e la struttura dell'opera

La *Teodicea* rosminiana presenta, come già abbiamo anticipato, una singolare vicenda redazionale. I primi due Libri dell'opera appartengono all'ultima fase delle riflessioni giovanili e vengono composti come saggi a sé stanti tra il 1825 e il 1827. Apparsi poi anche nel primo volume degli *Opuscoli filosofici* del '27, i due scritti non possono ancora dirsi parte di un progetto di lavoro ben definito; si potrebbe momentaneamente classificarli tra i lavori di politica⁹². Eppure, già a partire dai loro titoli – *Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla divina Provvidenza* e *Sulle leggi secondo le quali sono distribuiti i beni ed i mali*⁹³ – è possibile comunque cogliere un'unica direzione di intenti. Inoltre, Rosmini concepiva già la realizzazione di un terzo Libro che andasse a formare coi primi due un'unica opera di teodicea, come si può evincere da un manoscritto intitolato *Il principio della Ragion Sufficiente applicato alla divina Provvidenza*, a cui il nostro autore iniziò a lavorare nel settembre del 1827⁹⁴. Questo lavoro venne però bruscamente interrotto: solo in una fase più tarda della sua vita e della sua riflessione (1844-1845), Rosmini portò a compimento la stesura del terzo Libro della *Teodicea*, intitolato *La legge del minimo mezzo applicata al governo della divina Provvidenza*. Dato l'ampio lasso di tempo dedicato alla composizione delle diverse parti di quest'opera, «si potrebbe dire che la *Teodicea* sia un frutto giovanile del Rosmini, che ha trovato la sua completa maturazione e sistemazione coerente nel periodo della maturità»⁹⁵.

La *Teodicea* rosminiana abbraccia dunque più stadi del pensiero dell'autore. Questo è evidenziato anche dall'esigenza di una riflessione sul tema, sorta a partire da altre opere⁹⁶. In primo luogo, la *Psicologia*, col mettere in luce la natura dell'anima in generale e individuando il pieno conseguimento del suo fine nella felicità, porta inevitabilmente alla domanda intorno alla presenza del male, che sembra contraddire il conseguimento della felicità. Anche alle scienze che studiano il cosmo e l'essere nella sua forma contingente non può che far seguito la domanda sul modo in cui l'ordine dell'universo è condotto e sulla relazione tra contingenza e male. Per non parlare poi del legame, già messo in evidenza, della questione del male con la riflessione politica.

⁹² Cfr. U. Muratore, *Esame storico-critico*, in A. Rosmini, *Teodicea*, p. 662.

⁹³ In ordine cronologico il saggio sulla distribuzione dei beni e dei mali è il primo. Tuttavia, dal punto di vista logico, che è quello adottato nella *Teodicea*, è il saggio riguardante i confini della ragione umana ad dover esser posto come primo.

⁹⁴ Cfr. U. Muratore, *Esame storico-critico*, p. 668.

⁹⁵ *Ivi*, p. 665.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 663-665.

Per individuare l'esatta posizione della *Teodicea* all'interno della riflessione rosminiana, occorre, nell'articolazione delle scienze che l'autore fornisce⁹⁷, mettere a fuoco le "scienze di riflessione". Queste si suddividono in "ontologiche", che trattano degli enti come sono, e "deontologiche", che trattano degli enti come devono essere. Delle prime fanno parte l'Ontologia, che si occupa dell'essere conosciuto dall'uomo e delle sue tre forme, e la Teologia naturale, che si occupa di Dio. Proprio in quest'ultima categoria è possibile far rientrare anche la *Teodicea*. Essa tratta non dell'esistenza di Dio presa di per sé, ma del rapporto della sua essenza divina con l'universo e le creature:

applicando poi al creatore dell'universo gli attributi dell'infinita potenza, scienza e bontà, di cui s'era parlato, s'entra nell'amplissima dottrina della conservazione e del governo dell'universo, come pure del fine assegnatoli, il cui adempimento non può fallire; e questa parte della Teologia, che contempla nel mondo i vestigi degli attributi di Dio, cioè la Provvidenza che regola gli avvenimenti secondo un eterno disegno, la potenza che li conduce all'adempimento di quel disegno senza vincolare la libertà delle creature intelligenti, e la bontà, la santità e la beatitudine partecipata a queste nature in una misura massima fra le possibili (salvi i divini attributi), che ne è lo scopo finale, forma quello speciale trattato che acconciamente si denomina *Teodicea*.⁹⁸

I tre Libri della *Teodicea* sono poi definiti secondo un aggettivo che ne riassume gli intenti in generale: il primo è chiamato "logico", il secondo "fisico", il terzo "iper-fisico". Ci soffermeremo di volta in volta sul loro significato; per il momento, ci basti evidenziare l'autonomia di cui ognuno di essi gode e, allo stesso tempo, il loro concorrere al medesimo fine:

tutti e tre svolgono lo stesso argomento sott'altro aspetto; si chiamano scambievolmente e si perfezionano, quantunque ciascuno possa stare da sé, e in qualche modo esaurisca il suo proprio argomento. Quindi ci parve bene di porgerli al pubblico rifusi in un'opera sola inscritta: *Teodicea*.⁹⁹

6.2 "Logikós": i limiti dell'intelletto umano

Il primo Libro dell'opera è definito "logico" in riferimento alla ragione umana: esso dà la "cornice" epistemologica in cui la *Teodicea* può darsi. Si tratta delle «norme che dee seguitare il pensiero ne' giudizi, circa le disposizioni della divina Provvidenza, se egli non vuole errare»¹⁰⁰. In questo Libro, dunque, gli argomenti presentati hanno forma negativa. Il soggetto principale della riflessione è qui l'uomo stesso nel suo approcciarsi alla teodicea. Per Rosmini, il rischio è che l'essere umano giudichi senza sapere veramente di cosa stia parlando; egli si trova in una condizione di ignoranza¹⁰¹ che va riconosciuta. Allora, la Provvidenza divina non viene ancora difesa direttamente riguardo al

⁹⁷ Cfr. A. Rosmini *Sistema filosofico*; in Id., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, vol. 2 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1979.

⁹⁸ Cfr. *ivi*, n. 188.

⁹⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 1.

¹⁰⁰ *Ivi*, n. 2.

¹⁰¹ Come chiarificheremo più avanti, tale ignoranza – comunque circoscritta ad alcuni aspetti - non porta allo scetticismo e dunque alla sospensione di qualsiasi ricognizione di teodicea da parte della ragione.

suo operare, ma solo indirettamente: si mostra come chi pretende di criticarla possa facilmente cadere in errore. In questo modo, il primo Libro si propone anche di mostrare la corretta via che va poi applicata anche ai due Libri successivi.

La questione della teodicea è ardua e difficile e la mente umana presenta, come si vedrà, più di un limite a riguardo; non per questo Rosmini dichiara insondabile tale problematica. Fin dalle prime pagine dell'opera viene messo in chiaro come sia Dio stesso a provocare l'uomo ad indagare il vero; questo vale anche per quelle difficoltà che, come nel caso della teodicea, paiono troppo grandi per l'uomo:

egli è appunto col permettere che insorgano nella mente dell'uomo delle dubbiezze o per dir meglio delle difficoltà, che riscuote la inerzia di lui, che lo provoca alla riflessione ed alla investigazione del vero. [...] Bisogna, dico, che noi immaginiamo tutto questo universo sì fisico che morale come un grande e sacro libro aperto da Dio innanzi agli occhi degli uomini e non iscritto dentro, se non tutto di quesiti e difficoltà proposte a risolvere alla umana intelligenza, acciocché coll'investigarne le risoluzioni e le risposte, essa venga accrescendo di cognizione e d'appagamento.¹⁰²

Questa premessa è decisiva poiché solo essa apre autenticamente alla possibilità della teodicea. Non nega affatto quanto la questione sia ardua, ma allo stesso tempo - e proprio per questo -, sottolinea come valga la pena confrontarvisi. Un'indagine sul tema non può dirsi impossibile: se così fosse, Dio non porrebbe davanti all'uomo una sfida difficile che, proprio per questo, lo elevi e lo soddisfi; bensì Egli, assumendo le fattezze del pessimo insegnante, metterebbe di fronte all'uomo una difficoltà fuori dalla sua portata. Insomma, se la provocazione di Dio non tenesse conto delle capacità umane, essa non avrebbe alcun senso¹⁰³. Che poi lo stimolo a confrontarsi con questioni complesse sia proprio dell'uomo, lo prova la stessa filosofia¹⁰⁴, che da sempre si cimenta anche con la questione della teodicea: cioè quale senso riconoscere al male. Insomma, sembra che l'atteggiamento corretto da adottare sia quello della umiltà e della consapevolezza dei limiti delle proprie facoltà; senza, con ciò, che l'uomo debba rinunciare alla sua ricerca.

¹⁰² *Ivi*, n. 9.

¹⁰³ Tranne forse il semplice scopo di ridurre all'umiltà l'orgoglio umano: ciò è sicuramente uno dei motivi per cui l'uomo viene provocato con questioni difficili, ma non l'unico. Si potrebbe infatti dire, come afferma Rosmini, che Dio assuma in ciò il metodo socratico: «Egli pare che il sapientissimo Iddio si compiaccia di usare colle sue umane creature, quel metodo stesso che socratico nominiamo, onde dalle menti ancor vacue degli idioti e fanciulli traggonsi spontanee le più difficili verità col semplice mezzo di alcune interrogazioni sagacemente disposte» (*ibidem*).

¹⁰⁴ Perfino Kant, pur arrivando a conclusioni diverse, riconosce implicitamente il desiderio di verità che spinge l'uomo a confrontarsi con alcune difficili questioni: «in un genere delle sue conoscenze, la ragione umana ha il particolar destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, poiché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999², p. 7). Si chiede inoltre nella prefazione alla seconda edizione: «orbene, da cosa dipende il fatto, che in questo campo non abbia ancora potuto essere trovata alcuna via sicura che porti alla scienza? È forse impossibile trovare tale cammino? Perché allora la natura ha afflitto la nostra ragione con l'incessante aspirazione a seguir le tracce di tale cammino, come si trattasse di uno dei suoi più importanti interessi?» (*Ivi*, p. 23).

Rosmini è ben cosciente della importante riflessione già compiuta da Leibniz: anche per il Roveretano occorre ricalibrare le pretese della ragione nel campo della teodicea e mostrare come quella non si opponga alla Fede, bensì sia a questa conforme. Rosmini nega alla ragione, come già aveva fatto Leibniz, la possibilità di comprendere pienamente il modo in cui opera la Provvidenza: questo, di nuovo, non significa che l'uomo non possa nemmeno addentrarsi nella questione; nemmeno significa che la bontà del governo di Dio possa venire confutata con delle obiezioni. Rosmini, all'interno del confronto tra Bayle e Leibniz, si schiera dalla parte di quest'ultimo¹⁰⁵: una verità di Fede - come lo è la bontà di Dio - si presenta come superiore alla ragione, contro le apparenze; dunque, come paradossale ma non contraria alle esigenze del raziocinio. Non essendo rinvenibile nelle verità di Fede una contraddizione, per confutarle - afferma Rosmini richiamando Leibniz -, occorrerebbero delle argomentazioni dimostrative e non semplicemente apparenti o congetturali, come erano invece quelle proposte da Bayle. Tornando al rapporto tra ragione e fede, Rosmini ne parla come di due vie che portano entrambe l'uomo a risolvere le difficoltà riguardanti la Provvidenza. La "strada della fede" è «ampia drittissima, comune a tutti»¹⁰⁶; questa da sola potrebbe bastare. Ma l'uomo può anche addentrarsi nella "strada del ragionamento", la via più tortuosa e rischiosa: l'uomo può infatti abusarne¹⁰⁷, commettendo l'errore di affidarsi solo ad essa. Per evitare che ciò accada occorre associare la via del ragionamento a quella della Fede¹⁰⁸: in questo caso non si dovrà rinunciare alla ragione, la cui incertezza verrà bilanciata dalla sicurezza fornita dalla Fede. Che quest'ultima opzione sia paradossalmente più ragionevole dell'affidarsi alla sola ragione ce lo dimostra l'esperienza di tutti i giorni:

ora chi non riputerebbe cieco per vano orgoglio colui, che non volesse imparar nulla dagli altri, per tutto cavar da se stesso? Qual uomo privo d'ogni istruzione, anzi privo d'ogni consorzio d'uomini (giacché pur col loro consorzio dovrebbe da loro imparare) potrebbe dare un solo passo fuori della piena ignoranza nella quale nasce?¹⁰⁹

¹⁰⁵ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, n. 12, nota (1).

¹⁰⁶ *Ivi*, n. 17.

¹⁰⁷ È interessante notare che qui Rosmini, per esemplificare un tale abuso, cita la lettera di Rousseau a Voltaire riguardo al poema sul terremoto di Lisbona. Il passo cui il Roveretano si riferisce è il seguente: «si deve ritenere che gli eventi particolari non sono nulla agli occhi del Padrone dell'universo e che la sua Provvidenza sia solo universale; e che a lui basti conservare i generi e le specie e di presiedere sul tutto senza preoccuparsi del modo in cui ogni individuo trascorre questa breve esistenza» (Voltaire, *Il terremoto di Lisbona. Con una lettera di Jean-Jacques Rousseau*, p. 49). Rosmini ritiene questa affermazione incoerente per chi, come Rousseau, «lodava il pio agricoltore, perché stende al cielo le mani a ringraziare col cuore pieno del verace fine della sapienza, l'onnipotente che gli manda la pioggia ed il sole, a fertilizzare i suoi campi» (A. Rosmini, *Teodicea*, n. 27). In questo è possibile rinvenire la volontà del Roveretano di giustificare la Provvidenza anche rispetto ai mali presenti nell'esistenza dei singoli individui; la bontà di Dio, diversamente da quanto ipotizzato da Rousseau, si preoccupa anche dei singoli e non solo della salvaguardia della specie: «eppure accanto ad un certo "universalismo leibniziano", resterà sempre – in Rosmini – almeno l'intenzione di rispondere alla doglianza del singolo» (P. Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 224). Come emergerà più avanti, quello della sofferenza dei particolari rimarrà un punto critico e di difficile risoluzione (cfr. *ivi*, pp. 222-225).

¹⁰⁸ Rosmini esplicita chiaramente come la via della sola Fede non coincida con quella che coniuga Fede e ragione (cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, n. 43).

¹⁰⁹ *Ivi*, n. 44.

Se è giusto che l'uomo si affidi anche ad altri per poter imparare qualcosa, tanto più vale lo stesso nei confronti di Dio.

Questa necessità di fare affidamento agli altri mette nuovamente a tema il paradossale limite dell'uomo. Egli, infatti, si trova tra il finito e l'infinito assoluto; la sua mente non è soddisfatta dalle cose finite; quindi, anela all'infinito fuori dalla portata delle sue capacità¹¹⁰. La ragione umana rimarrà smarrita di fronte ad esso: è a questo punto che entra in gioco la Fede. Essa «è più nobile e più profonda e più pura, quanto più l'uomo ritrovasi colla sua ragione confuso e smarrito ne' campi interminabili della infinità»¹¹¹. Inoltre, quanto più l'uomo si riconoscerà l'insufficienza delle sue sole forze, tanto più vincerà paradossalmente i suoi limiti:

ma se l'uomo è consapevole d'aver già esaurita la virtù di suo intendimento, se conosce d'essere andato sino ai confini a lui posti, e posti alla sua natura; se li tocca, dirò così, questi sacri confini e ad essi innanzi adora, come innanzi ad altare; allora l'umana presunzione intieramente vien rasa, allora comincia in lui la dotta ignoranza¹¹².

Rosmini individua, dunque, quattro limitazioni della ragione umana che giustificano il cercare il supporto della Fede¹¹³.

6.2.1 L'idea positiva di Dio

“Le intelligenze create e limitate non possono avere il concetto positivo dell'Essere divino, né mediante la cognizione di sé stesse, né mediante la cognizione di altri esseri limitati, perché in nessun essere limitato si trova l'identità dell'essere e della perfezione dell'essere, e perciò manca la necessaria similitudine con Dio”.¹¹⁴

Così viene enunciata la prima limitazione della ragione umana. Essa altro non è che una conseguenza del modo in cui l'intelligenza umana conosce; nel capitolo precedente il nostro autore ne riassume il funzionamento:

¹¹⁰ Non solo, come è emerso nel nostro paragrafo 2.2, un'insufficienza dal punto di vista eudemonologico, ma anche da quello gnoseologico.

¹¹¹ *Ivi*, n. 54.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ È importante richiamare come la limitazione – che non è privazione – non indichi necessariamente un aspetto negativo dell'uomo. Ed infatti tutto questo primo Libro, pur assumendo spesso dei toni duri nei confronti della superbia con cui la ragione a volte si pone, non intende, segnandone i confini, mortificarne le capacità, quanto piuttosto indicare le giuste coordinate in cui essa possa operare e i punti in cui invece debba farsi aiutare dalla Fede.

¹¹⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 62.

L'umana intelligenza non si desta a' suoi movimenti se non mediante le percezioni de' sensi. Sono gli oggetti de' nostri sensi, cioè i corpi che ne circondano e che agiscono sopra di noi che prestano al nostro intendimento la materia prima de' suoi concepimenti. [...]

Nelle creature materiali, come anche in sé stesso l'uomo ritrova le perfezioni distinte realmente o anco divise le une dell'altre; e perciò egli potrà ben cavarne le idee astratte di bontà, di sapienza, di giustizia, di potenza e di altre perfezioni; ma non avrà modo di concepire tutte queste perfezioni sussistenti nella perfetta unità: egli non saprà mai che cosa sia quella perfezione semplicissima che tutte le perfezioni comprende, e tutti i gradi d'entità distinti.¹¹⁵

L'intendimento umano deve avere a disposizione una materia fornitagli dai sensi; ma, nel caso di Dio, non riesce a trovarla tra gli esseri limitati. Certo, nel creato l'uomo può scovare delle tracce, delle singole perfezioni in gradi diversi, eppure non riesce a scorgerle tutte assieme da nessuna parte. Per utilizzare una celebre metafora di San Paolo¹¹⁶, il creato si presenta come uno specchio che, col riflettere il proprio Creatore, ce ne indica in qualche modo la presenza. La sua proprietà di riflettere Dio è segno della sua partecipazione alla perfezione; allo stesso tempo, però, tale specchio è inadeguato rispetto all'oggetto che riflette, è imperfetto. Ecco perché l'immagine che riceviamo è distorta, non autentica¹¹⁷. La limitazione del nostro conoscere è però qualcosa di voluto e orientato a uno scopo: non solo esso porta a dover fare affidamento alla Fede – massimo merito per la creatura -, ma comprende comunque uno spazio in cui la scienza può darsi: «così l'eterna bontà trovò il modo di dar la scienza agli uomini senza toglier loro il merito della fede»¹¹⁸. Per Rosmini, bisognerà, a tal proposito, parlare di enigma: lo stesso intravisto nella tragedia greca e perfettamente incarnato dalla figura di Giobbe. L'enigma è un mettere alla prova la capacità umana: tutta la teodicea e la quesitone del male sono costellati da una serie di enigmi. Questa sfida, va detto, non prevede alcuna scorciatoia: lo dimostra il tentativo degli amici di Giobbe nel sciogliere ogni suo dubbio seguendo le semplici soluzioni della tradizione.

¹¹⁵ *Ivi*, nn. 55, 59.

¹¹⁶ Cfr. I Cor, 13, 8-12.

¹¹⁷ Non abbiamo un'idea positiva di Dio, ma solamente una idea ricavata per via negativa e dunque imperfetta. Rosmini precisa subito che l'imperfezione di questa idea di Dio non è dovuta ad un difetto o limitazione della mente stessa, come invece aveva sostenuto Kant con il suo criticismo. La causa è il processo che la mente è costretta a fare per conoscere. La differenza è sottile, ma è necessaria a Rosmini per ribadire, come già aveva fatto Leibniz, il giusto valore della ragione umana.

¹¹⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 71.

6.2.2 Un'intelligenza finita di fronte all'infinito assoluto

La seconda limitazione si innesta sulla prima e ne ricalca gli elementi essenziali da un diverso punto di vista:

laonde poniamo per seconda limitazione della mente umana questa, che ella non può giammai giungere a conoscere chiaramente quell'ultimo anello che sospende, direi quasi, l'universo nella eternità, ed onde procede altissimo il consiglio della Provvidenza che lo governa, e può esprimersi nel modo seguente: "l'intelligenza finita non può perfettamente conoscere l'Infinito Assoluto".¹¹⁹

Anche qui va ribadito che tale infinito può in parte venir scorto dall'uomo nel creato. Allo stesso tempo però, occorre tener conto di quella infinita sproporzione tra l'Infinito Assoluto e l'essere umano finito. Già a partire dalle prime due limitazioni, è possibile cogliere la struttura negativa delle argomentazioni del Libro "logico", di cui si è già detto. I toni della ricognizione si fanno molto duri nei confronti dell'uomo che, con la sua superbia, pretende di poter giudicare la Provvidenza ed il modo in cui sono dispensati i beni ed i mali; vengono infatti citati quei passi del libro di Giobbe dove alla lamentazione del protagonista viene contrapposta tutta la sua piccolezza rispetto all'Onnipotente.

6.2.3 La ragione non può giudicare le proprie forze

Come a questo punto precisa Rosmini, mentre i primi due limiti erano essenziali ad ogni natura creata, questo terzo limite è invece a essa accidentale. Il terzo limite si palesa, infatti, nel momento in cui l'uomo tenta di fornire una risposta ai quesiti che gli si parano davanti.

"la forza del pensare è data da Dio a ciascun uomo in tale determinata quantità, che quei che la possiede non può misurare, cioè egli non può rilevare il rapporto fra la forza del suo pensare e la difficoltà de' quesiti che gli si presentano davanti". È dunque assurdo, noi dicevamo, che l'uomo presuma di poter sciorre indifferentemente tutti i quesiti colle loro immediate e proprie ragioni, ed è per l'opposto ragionevole e necessario che egli dubiti ancora talvolta della soluzione che gli sembra giusta.¹²⁰

Questa limitazione altro non è se non un invito ad una moderata cautela e realismo nei confronti delle proprie forze: come può la ragione, nella sua finitudine già intravista nei primi due limiti, pretendere di giudicare correttamente anche delle proprie forze?

Lo strumento con cui noi tutto il resto conosciamo, ci rimane egli solo ultimamente incognito, e le sue forze, cioè le forze di nostra ragione, noi non possiamo misurare. Qual cosa potrebbe misurare la

¹¹⁹ *Ivi*, n. 76.

¹²⁰ *Ivi*, nn. 79-80.

ragione, se non un'altra ragione? E se due ragioni nell'uomo si danno, ciò che è assurdo, da che sarà misurata questa seconda ragione?¹²¹

L'uomo non può essere un giudice affidabile delle capacità della sua ragione individuale¹²². Per questo, la pretesa di poter risolvere tutti i quesiti con cui ha a che fare è, per l'appunto, pretenziosa¹²³. Occorre adottare una sorta di sospensione del giudizio sulle forze della ragione. Come, trovandoci in una stanza buia con solo una fioca luce, non potremmo giudicare fin dove saremmo in grado di muoverci né ciò che troveremo, se non spostandoci e illuminando lo spazio attorno a noi; così, l'unico modo per cercare di capire fino a che punto la ragione si possa spingere nella teodicea sarà lo stesso addentrarsi nelle questioni con cui ci troviamo ad avere a che fare.

Nel caso particolare dei dubbi riguardanti la Provvidenza, occorrerà in *primis* distinguere la capacità di provare che vi debba essere soluzione, dalla capacità di individuare completamente questa soluzione. Non bisogna pretendere che alla ragione venga sempre fornito un perché; ci dovrà bastare che essa possa “sostenere”, come direbbe Leibniz, le verità di Fede, rendendole ragionevoli.

6.2.4 Le “coordinate” della conoscenza umana

La quarta ed ultima limitazione individuata da Rosmini si suddivide a sua volta in due parti. Dalla prima consegue coerentemente la seconda e la seconda è decisiva precisazione della prima.

“La mente umana non può produrre a sé medesima veruna scienza, senza che gliene venga da straniera cagione proposta la materia”. [...] “L'intelligenza umana non ha come a sé essenziali quegli atti onde conosce gli esseri sussistenti, ma vi è mossa dall'azione degli stessi esseri. Perciò ella non può spontaneamente fissare la sua attenzione in qualche astratto senza un segno, al quale legato, le appaia quell'astratto, quasi come sussistente” [...]

“L'uomo conosce solamente quello che a Dio piace di manifestargli naturalmente o soprannaturalmente”.¹²⁴

¹²¹ *Ivi*, n. 31.

¹²² Cfr. *ibidem* nota (5).

¹²³ La preoccupazione di Rosmini è in particolare che la ragione sopravvaluti le sue forze, finendo così per inorgogliersi. L'esito è quello di chi, come l'autore ha già messo in evidenza, sceglie di percorrere la sola strada della ragione e ne abusa. Ma possiamo anche ricavare, coerentemente con questa terza limitazione, l'errore opposto, ovvero quello di chi sottovaluta troppo le capacità della ragione (cfr. *ivi*, n. 133). Lo scetticismo in cui Bayle cade, e che poi Leibniz critica, era conseguenza di questo errore. Anche Rosmini, per lo stesso motivo, mette dubbio quello che lui, con la ragione, sta facendo, ovvero individuare i suoi limiti. La sua risposta è la seguente: «altro è il poter determinare tutti i confini della mente, ed altro il poterne conoscere alcuni, come son quelli che noi le assegniamo. Si può dire: conosco che da questo lato non si può passar oltre; come anco si può dire: a questo punto particolare si può arrivare. Non è per questo che si possa definire fin dove possa arrivar la mente in tutti i punti» (*ivi*, n. 84, nota (32)).

¹²⁴ *Ivi*, nn. 86, 88, 94.

La prima parte è una verità concessa da tutte le scuole filosofiche, sebbene attraverso spiegazioni diverse: ogni scienza e conoscenza umana presuppone un oggetto a cui la mente si riferisce. L'attività intellettuale umana necessita di uno "stimolo" proveniente da un essere esterno e materiale. Fatta questa premessa, è naturale chiedersi perché vi siano questi esseri materiali e perché alcuni ci colpiscano maggiormente. Sembra evidente che ciò sia dovuto ad «un principio intelligente e libero, superiore ad essi, che dispone di essi, che gli guida e gli usa a suo senno siccome stromenti al nostro intellettuale sviluppo»¹²⁵. Tale principio sarà naturalmente Dio: da qui la seconda parte della quarta limitazione.

Essa introduce di nuovo il rapporto Fede-ragione, una costante di tutta la *Teodicea* rosminiana: alcune cose rimarranno nascoste al nostro intelletto e, in questo caso, la Fede potrà sopperire. D'altra parte, però, Dio lascia un campo molto ampio in cui la ragione umana possa cimentarsi. Questa distinzione di competenze non deve scoraggiare il filosofo che non desidera sottomettersi ad alcuna autorità: anche il più indipendente dei filosofi, afferma Rosmini, non avrebbe ragione di rifiutare l'assistenza di una guida alpina nel compiere un'escursione in montagna. Ciò varrà ancor di più nell'affidarsi a Dio e alla Fede nei punti sui quali la ragione non ha diretta competenza. Con questo, Rosmini ribadisce la ragionevolezza della Fede, già sostenuta da Leibniz, e dunque la sua convenienza rispetto alla ragione.

Da tutte queste limitazioni si trae la complementarità fra ragione e Fede. Tra le due deve esserci un rapporto di "amicizia"¹²⁶: questo tipo di rapporto collaborativo è l'elemento decisivo del primo Libro dell'opera rosminiana e la premessa che fonda i successivi. Il rapporto tra le due può venir considerato in maniere differenti:

- Relazione di diversità: è questo il caso in cui la ragione non trova nulla di contraddittorio nella Fede, ma non riesce ad arrivare a conoscere pienamente ciò che essa testimonia. In questo caso si hanno due campi distinti che non per questo si contraddicono a vicenda; «questa specie di diversità, non toglie né l'autorità alla ragione in quelle cose ch'ella conosce, né la verità di quanto propone di più creder la fede»¹²⁷.
- Relazione di contrarietà apparente: a causa della sua imperfezione e limitatezza, la ragione può dedurre delle conseguenze che la pongano in contraddizione con la Fede. Ma esse sono

¹²⁵ *Ivi*, n. 91.

¹²⁶ «In fondo, la messa a punto della "cornice" epistemologica [nel primo Libro] si svela ora come un irrinunciabile preambolo della fede» (P. Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 212).

¹²⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 133.

in realtà apparenti; la ragione può arrivare a capire ciò scorgendo la sua imperfezione e affidandosi alla Fede.

- Relazione di contrarietà vera: tale caso potrebbe realizzarsi nel momento in cui i principi della ragione «ne' quali non cade errore»¹²⁸, cioè la cui negazione presupporrebbe una contraddizione, si opponessero a quelli della Fede. Solo in queste circostanze si potrebbe parlare di un vero rapporto di inimicizia tra le due; tuttavia, come già aveva messo in luce Leibniz, le verità di Fede non sono contro la ragione; i misteri possono risultare infatti paradossali, ma ciò non li rende contraddittori.

6.2.5 “La filosofia moderna distrugge la teodicea”

Rosmini dedica l'ultima parte del primo Libro a mostrare come la strada intrapresa dal pensiero moderno si fosse avvicinata di molto a quella relazione di autentica contrarietà. Il primo passo falso era stato quello di restringere la ragione umana in ulteriori limitazioni, cadendo così nello scetticismo. Su questa strada si incamminavano, secondo Rosmini, l'empirismo di Locke e il sensismo di Condillac, i quali riducevano il sapere umano alla sola esperienza sensibile¹²⁹. Hume poi, pur riuscendo a scorgere quei principi della ragione che non ci provengono dai sensi, finì comunque per giudicarli come «un parto dell'immaginazione umana, un effetto della cieca abitudine»¹³⁰. A partire da queste premesse si sviluppò il pensiero di Kant, che è qui il principale oggetto della critica rosminiana.

Entrato Kant in questo malagevole assunto, stabilì che i principi generali della ragione né si possono con Locke cavare dall'esperienza (onde riconobbe una *ragione pura*, cioè scevra di esperienza); né si dee con Hume negare, che sieno veri, universali e necessari. [...] Immaginò [...] che que' principi fossero un parto della stessa ragione dell'uomo, o per dir meglio proprietà e quasi atti spontanei di sua natura.¹³¹

Così facendo, Kant finiva però, secondo Rosmini, per considerare quei principi che dovrebbero testimoniare una verità oggettiva, come soggettivi. La ragione umana veniva racchiusa in forme che possono restituire all'uomo solo il modo in cui le cose appaiono attraverso di esse: solo il fenomeno, dunque mai il noumeno. Una delle coerenti conseguenze di questo sistema era quella di non poter concepire uno spirito privo di materia e, dunque, di dover rinunciare «a formarsi l'idea di Dio, se non

¹²⁸ *Ivi*, n. 135.

¹²⁹ Da questo però nasceva anche il merito, riconosciuto da Rosmini, della filosofia moderna: «l'unico vero metodo da tenersi nella filosofia è indubitanamente quello che parte dai fatti» (*Ivi*, n. 138, nota (54)).

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ivi*, n. 142.

come d'un essere che occupa qualche posto fuori di noi nello stesso universo»¹³². Partendo da queste premesse, Kant non poteva che arrivare a negare anche la stessa teodicea¹³³.

Al contrario delle conclusioni cui era arrivata gran parte della filosofia moderna, Rosmini sottolinea ancora una volta come le limitazioni da lui indicate non portino allo scetticismo. Questo perché in tutti e quattro i casi non si afferma l'impossibilità per la ragione di scorgere il vero, ma solamente le difficoltà¹³⁴ che le si parano davanti prima di poterlo vedere. Esse, come abbiamo già cercato di mettere in luce, esplicitano semplicemente il campo in cui possiamo conoscere la verità. Ma, sottolinea Rosmini, queste condizioni «ben mostrano la verace piccolezza di nostra mente nella sua verace grandezza»¹³⁵.

¹³² *Ivi*, n. 147.

¹³³ Cfr. *ivi*, n. 159.

¹³⁴ Difficoltà che, lo ribadiamo, possono anche essere insormontabili, nel caso in cui la ragione decida di muoversi da sola in campi dove non può vedere.

¹³⁵ *Ivi*, n. 155.

6.3 “*Physikós*”: la distribuzione dei beni e dei mali nella natura

Il soggetto del secondo Libro è la natura, l'ordine dell'universo. Il creato è lo spazio entro cui la presenza del male si dà: di fronte ad essa emerge inevitabilmente la domanda sull'origine del male e sul modo in cui esso sia distribuito. A partire dall'analisi delle leggi che regolano il funzionamento del creato, Rosmini intende ricavare le risposte a queste domande, così da evidenziare l'apparenza della inconciliabilità tra la presenza del male e gli attributi divini.

6.3.1 L'origine del male

Nella riflessione sull'origine del male, l'uomo può di volta in volta andare incontro a delle obiezioni rivolte proprio ai diversi attributi divini: perfezione, santità, giustizia, bontà. L'intento di Rosmini sarà quello di mostrare l'inconsistenza di tali obiezioni. In ogni caso, come precisa l'autore, sarebbe sufficiente difendere la sola bontà, per dimostrare la saldezza di tutti gli altri attributi¹³⁶. La premessa su cui si basa tutto il successivo argomentare è la seguente: l'esistenza del male non va ad inficiare le qualità divine; la sua origine, infatti, non va individuata in Dio, bensì sempre e solo nella natura finita. Proprio la finitezza è la chiave che permette di comprendere questa prima serie di argomentazioni. In primo luogo, l'autore, recuperando la tesi del male come *privatio boni* ben tematizzata da Agostino, afferma che esso non può quindi avere un principio vero e proprio. Bisognerà allora volgersi alla limitazione che appartiene necessariamente alla natura di tutte le cose al di fuori di Dio; in essa, in particolare nel suo aprire alla privazione, viene individuato il luogo in cui si dà la necessaria possibilità del male¹³⁷. Il male è presente, dunque, solo nella condizione creaturale finita e non tocca la natura di Dio.

Eppure, il dubbio sembra ritornare nel momento in cui ci si volga ad esaminare la limitazione umana. Essa non è ancora male, ma solamente ciò che «apre il varco alla possibilità dei mali»¹³⁸, cioè alla

¹³⁶ «Or gli attributi della sapienza e della potenza rimangono al tutto difesi, quando la bontà divina è stata prima difesa. Dimostrato che i mali dell'universo non provano nulla a danno della bontà illimitata di Dio, è altresì dimostrato che essi non provano nulla contro l'infinita sapienza e l'onnipotenza; poiché una bontà infinita non può concepirsi senza aver seco l'accompagnatura d'una sapienza e d'una potenza illimitata. Sono queste le due gran braccia della bontà: con esse ella spande i suoi immensurabili benefici» (*ivi*, n. 180). Rosmini subordina quel volere e potere di Dio tematizzato dalla celebre testimonianza epicurea (cfr. *supra* nota 76, p. 21) alla bontà di Dio. Fa questo non perché gli altri attributi siano meno importanti, ma perché essi sono condizioni necessarie perché si possa parlare di effettiva bontà.

¹³⁷ Questo è un punto decisivo, come vedremo nel confronto con lo scritto di Kant. Occorre infatti distinguere il livello del darsi della possibilità del male (e il darsi di questa possibilità è necessario, data la fisiologica limitatezza della natura creata che apre alla possibilità privazione), dall'attuarsi del male, che è invece possibilità e non necessità; se anche l'attuarsi fosse necessario, ci troveremmo dinanzi ad una natura non libera, poiché necessariamente determinata al male. Il punto centrale della questione è, come già detto e come riemergerà più avanti, la limitazione: essa non è il male in sé, ma solo la possibilità del suo attuarsi. «Certo, la creatura per esser limitata non la si può dire ancora guasta; essa può esser limitata insieme e, nel genere suo, perfetta, cioè priva interamente del male a cui può soggiacere» (A. Rosmini, *Teodicea*, n. 196). Si tratterà allora di capire che cosa porti al passaggio della semplice limitazione a privazione, cioè alla realizzazione del male.

¹³⁸ *Ivi*, n. 194.

privazione. La domanda successiva dovrà allora essere: cosa spinge la limitazione della natura umana a tramutarsi in privazione? «A qual principio dee attribuirsi il passaggio che fa la creatura dall'essere semplicemente *limitata*, all'essere ancora *mala*?»¹³⁹. Nelle nature limitate passive si dovrà individuare un principio esterno, ma nelle nature limitate che sono anche attive – e questo è il caso dell'uomo – si potrà ricondurre il passaggio da limitazione a privazione ad una potenza interna. Questa altro non è che la libertà:

il principio adunque per cui le nature trapassano dalla *limitazione* alla *privazione* [...] nelle nature morali bisogna cercarlo in esse medesime, che anzi in questo principio la loro limitazione principalmente consiste; cioè la *limitazione delle nature morali giace nel principio attivo, o interiore energia di poter muovere sé stesse tanto al bene che al male*, di poter fare spontaneamente un'operazione che attinga il fine suo naturale, e per tal modo consegua perfezione, o che non lo attinga, e perciò si *privi* di quella perfezione che aver dovrebbe, il che appunto è il male.¹⁴⁰

Occorre però sottolineare che la libertà in quanto tale non è affatto un male; anzi, essa è «dote eccellente, perché principio del *merito*»¹⁴¹. Questa precisazione e lo stesso concetto di merito sono due elementi essenziali per la *Teodicea* rosminiana: il merito è ciò che dà valore alla libera azione umana, ma esso è davvero tale solo nel caso in cui sia possibile anche il demerito; quest'ultimo è poi necessariamente presente, vista la limitazione congenita alla natura creata. Rispetto al male in generale (metafisico), la cui natura privativa non può davvero avere un principio, e rispetto alla possibilità ed esistenza del male morale, attribuita alla sola limitazione umana, gli attributi di Dio appaiono dunque al riparo da qualsiasi attacco.

Che dire invece di quel male – il male fisico - che precede il male morale? In particolare, il nostro autore ha qui in mente quei mali che vengono ereditati dai posteri a causa del peccato originale. Nello specifico, viene qui chiamato in causa l'attributo divino della giustizia: come può l'eredità di una colpa originaria venire decisa da una volontà autenticamente imparziale? Per districare la matassa occorre distinguere se queste colpe ci vengano inflitte positivamente o solo permesse negativamente. In questo secondo caso rientrano gli effetti del peccato originale: come abbiamo già visto, infatti, Rosmini sottolinea come la causa prima di tutti questi mali fu il libero rifiuto da parte del primo uomo del dono della Grazia. Non è Dio a togliere qualcosa, ma è l'uomo a rifiutare ciò che, non stando più ai patti, non poteva meritare. Il difetto, quella “contagiosa macchia morale” che passa di padre in

¹³⁹ *Ivi*, n. 196.

¹⁴⁰ *Ivi*, n. 200.

¹⁴¹ *Ivi*, n. 201.

figlio, non è nemmeno causato positivamente da Dio, bensì è semplicemente dovuto al *medium* della natura, alla sua essenziale limitazione¹⁴².

È interessante considerare, a questo punto, lo spazio che Rosmini riserva ad un'ulteriore obiezione che si avvicina molto ad alcune di quelle inserite da Bayle nel suo *Dizionario*: «se la natura umana dovea riuscire così imperfetta, conveniva che Dio creasse un'altra natura migliore»¹⁴³. La risposta si articola in due punti: innanzitutto, anche se fosse stata creata una migliore natura umana, non solo la legge della limitazione con le sue conseguenze sarebbe rimasta valida¹⁴⁴, ma in più sarebbe stata sottomessa a mali maggiori, poiché «quanto la natura creata è più grande al bene, tanto è ad un maggior male sottoposta»¹⁴⁵; in seconda battuta – e forse in ciò sta il maggiore elemento di originalità della risposta rosminiana –, l'uomo non può desiderare un'altra natura diversa dalla sua, poiché questo equivarrebbe in qualche modo ad un atto autodistruttivo. Lo ribadiamo: quelle limitazioni che aprono alla possibilità del male, ma che male non sono esse stesse, sono parte integrante dell'essenza umana; non vanno dunque disprezzate in sé stesse.

Ecco che i mali fisici dovuti al peccato originale sembrano una giusta conseguenza della scelta umana: non si può perciò accusare la giustizia di Dio. Che dire invece della sua bontà? Anche la permissione di questi è un atto buono non necessariamente richiesto dalla giustizia, oppure si potrebbe additare come crudele decreto di un giudice severo?¹⁴⁶ Come ci sono atti che sembrano buoni, ma in realtà sono crudeli, così ce ne sono di quelli che paiono crudeli, ma sono realmente buoni: è quest'ultimo il caso della permissione del peccato. Dio, infatti, oppone ad esso un nuovo ordine che apre alla redenzione, restituendo la possibilità di accedere, attraverso la sopportazione di mali¹⁴⁷, ad una serie

¹⁴² Come afferma lo stesso Tommaso, il passaggio non avviene “per modo di demerito”, ma “per modo di traduzione” (cfr. *ivi*, n. 212).

¹⁴³ *Ivi*, n. 217.

¹⁴⁴ Per quanto più perfetta, tale natura sarebbe stata comunque creata e dunque, in quanto distinta da Dio, sarebbe stata limitata (cfr. *ivi*, nn. 189-190).

¹⁴⁵ *Ivi*, n. 217. Ripensiamo alla proposta di Bayle: egli ipotizzava che Dio avrebbe potuto indirizzare l'agire morale dell'uomo anche nel caso dei beni particolari. Questo implicherebbe, come abbiamo fatto notare, il togliimento della libertà. Ci si dovrebbe allora chiedere se l'eliminazione del libero arbitrio porterebbe effettivamente ad un esito migliore o se, piuttosto, equivarrebbe, per così dire, al gettare assieme all'acqua sporca anche il bambino.

¹⁴⁶ Rosmini, come abbiamo messo in luce, ritiene che gli attributi divini, tra cui anche la giustizia, siano intimamente implicati dalla bontà di Dio; e che quindi, in una sorta di gerarchia delle qualità di Dio, si dovrebbe porre al primo posto. Non per questo si possono confondere le due cose, identificando un venir meno della bontà in senso stretto con un venir meno della giustizia stessa; Rosmini chiarisce così la questione: «quanto non sono inclinati gli uomini ad attribuire a sé medesimi diritti che punto non hanno? Quanto a lagnarsi che loro sia fatto torto in cose, alle quali non hanno alcuna ragione, ed al più non c'è qualche relazione di convenienza, per la quale a loro potrebbero appartenere? [...] L'altrui bontà quando scema alcun poco dall'esser profusa [...] diventa tosto agli occhi appannati degl'ingordi e de'vili, che troppi ce ne sono, *ingiustizia* [...]. Se voi ben considerate ciò che fra gli uomini si chiama *ingiustizia*, voi sempre ritroverete che di essa non facciam punto rimprovero a chi nega donarci il proprio, ma non istende però le mani su quel che è nostro; a chi se non benefica, né pur fa danno, né percuote, né uccide. Sarà costui, se voi così volete, poco benefico, ma non ingiusto» (*ivi*, nn. 204, 207).

¹⁴⁷ Qui Rosmini richiama implicitamente la componente virtuosa della sofferenza come era stata tematizzata da Tommaso nella virtù della *patientia* (cfr. Tommaso, *Summa Theologiae* II IIae q. 136 a. 1).

di beni di gran lunga superiore¹⁴⁸. Come già aveva intravisto Agostino, anche il filosofo roveretano sottolinea la magistrale operazione di Dio che non sceglie di togliere il male, ma lo permette, sfruttandone gli effetti a favore del bene. Quest'ultima riflessione permette al nostro autore di introdurre la seconda parte del problema: quella riguardo il modo in cui i mali sono stati distribuiti.

6.3.2 Il bene ai virtuosi, il male ai viziosi

La questione sulla distribuzione dei beni e dei mali sorge nel momento in cui sembra che essa non sempre rispetti la giusta retribuzione codificata nelle corrispondenze di beni-virtù male-vizio. In realtà, come già la natura del male e la sua possibilità sembravano contrarie alle buone intenzioni della Provvidenza, siamo anche qui di fronte ad un'apparenza. Rosmini afferma infatti che, alla fine dei conti, quelle eccezioni alla regola della retribuzione finiranno in un modo o nell'altro per essere giustificate o chiarite.

Innanzitutto, il preteso lamento dell'uomo che si ritiene innocente viene aspramente criticato. In questo frangente i toni del Roveretano si fanno ancora più duri nei confronti della figura umana, avvicinandosi alle affermazioni degli amici di Giobbe:

se dunque l'uomo non prova prima di tutto d'essere pienamente giusto, a torto e con ingiuria al Creatore si lagna de' mali di questa vita. Ora può egli provarlo? Può affermar ciò senza temerità? Senza menzogna? Le giustizie stesse degli uomini al cospetto di Dio non sono che imbratti [...]. Laonde ciascheduno interroghi bene nel suo secreto la propria coscienza, e colla risposta che egli n'avrà risponda agl'inconsiderati lamenti ch'egli mena contro la Provvidenza.¹⁴⁹

Come può l'uomo, tenendo peraltro conto delle limitazioni considerate nel primo Libro, non solo giudicare della distribuzione dei beni e dei mali, ma anche ritenersi l'oggetto di un ingiusto accanimento? Ripensare alla figura di Giobbe pare quasi inevitabile: anche egli non riteneva possibile che la sua disperata situazione potesse aver senso all'interno della giusta retribuzione codificata dalla tradizione. Su questo punto Rosmini è però cristallino: «se dunque il giusto soffre, se il colpevole gode di un passeggero trionfo, niuno di ciò si lamenti, mentre questo è necessario all'ordine dell'universo»¹⁵⁰. Il lamento del presunto innocente non sembra avere spazio; anzi, il suo darsi rappresenta a sua volta un atto di superbia da parte dell'uomo. In questa conclusione si mostra il volto più duro della teodicea: quello che dipinge una realtà come il migliore dei meccanismi possibili i cui

¹⁴⁸ Alla base di questa operazione sta quella commensurabilità tra mali e beni di cui, come abbiamo accennato nel paragrafo 3.3, anche l'uomo si serve quotidianamente.

¹⁴⁹ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 234.

¹⁵⁰ *Ivi*, n. 242.

ingranaggi si muovono al meglio anche grazie alle sofferenze di alcuni. Questa era la preoccupazione espressa in particolare da Rousseau¹⁵¹, e Rosmini è ben conscio di rischiare di far precipitare la sua *Teodicea* in quella terribile ed arida esposizione di un sistema schiacciante¹⁵². In una nota di vitale importanza, già accennata¹⁵³, Rosmini precisa la sua posizione, distinguendo il proprio sistema di teodicea da quello coloro che consideravano solo l'ordine fisico e non quello morale. L'intento è quello di riconoscere la sofferenza del singolo – che comunque non può essere ingiusta – senza affermare ciecamente quel “tutto è bene” contro cui si era comprensibilmente scagliato Voltaire. Si dovrà piuttosto dire “tutto serve al bene”, o “il tutto è bene”, come già aveva rilevato Rousseau nella sua risposta a Voltaire.

Alla base dell'argomentazione di questa parte del secondo Libro sta la legge, già accennata, che pone sempre assieme il bene con la virtù ed il male con il vizio. Per chiarire ciò, occorre però fare una distinzione. Non ci si sta qui riferendo ai mali necessari dovuti alla limitazione della natura, di cui ci si era occupati nella prima parte del secondo Libro:

In fatti la morte e gli altri mali comuni a cui soggiace inevitabilmente l'intero genere umano abbiamo veduto provenire dalla limitazione della natura che soffre segregata dall'autor suo, dalla limitazione della natura che li soffre segregata dall'autor suo, e però sarebbe irragionevole cosa il cercar contro a questi riparo dalla natura o dalla naturale virtù.¹⁵⁴

Questi sono mali necessari, a cui l'essere umano non può sfuggire nemmeno con la virtù. L'accordo con essi riguarderà allora solo i beni accidentali: l'interna tranquillità ed i beni particolari in generale saranno sempre garantiti a chi opera ed agisce rettamente nei confronti degli altri. Le irregolarità possono, sotto il giusto punto di vista, venire ricondotte alla regolarità: da un lato, soffermarsi sui casi particolari (il giusto misero, il malvagio prospero) viene, secondo i canoni più classici della teodicea, indicato come un errore di prospettiva che impedisce di giudicare correttamente l'ordine nel suo insieme¹⁵⁵. Dall'altro, nel caso del malvagio che non viene punito, ribadisce l'operazione divina del ricondurre il male al bene; infatti, forse «essi rinserrano nel loro seno qualche bella azione, qualche magnanimo fatto: spetta dunque alla sapienza non meno che alla bontà del legislatore il differire alquanto quel loro supplizio»¹⁵⁶.

¹⁵¹ Cfr. *supra* nota 107, p. 96.

¹⁵² Cfr. P. Gomasca *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, p. 273-276.

¹⁵³ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, n. 242, nota (21).

¹⁵⁴ *Ivi*, n. 270.

¹⁵⁵ È interessante notare come il nostro autore si serva di un paragone con una legge della statistica – la “legge della probabilità” – per chiarire questo punto (cfr. *ivi* nn. 276-277). In una sacca poniamo 90 palline di cui 15 gialle, 30 rosse e 45 nere; ogni singola estrazione presa da sola apparirà come una irregolarità, ma, col ripetere il processo, nella casualità iniziale si mostrerà gradualmente la regolarità.

¹⁵⁶ *Ivi*, n. 282.

6.4 “*Yper-physikós*”: sulla legge del minimo mezzo

Stabilite le leggi che riguardano la natura, occorre andare oltre quest’ambito: «finalmente il terzo libro è iper-fisico, come quello che combatte la terza causa degli errori ove incappano i censori della provvidenza, la qual giace in ignoranza di cognizioni teologiche»¹⁵⁷. Si passa dunque a trattare del modo in cui Dio dispone di quelle leggi individuate nel precedente Libro. Dio ha ordinato le cose nel migliore dei modi, ma il dubbio permane: se infatti abbiamo visto che Egli non può evitare all’uomo i suoi mali creandolo più perfetto, non avrebbe allora potuto agire sulla realtà a posteriori? La risposta a questa domanda è racchiusa in quella legge che dà il titolo al terzo Libro: “la legge del minimo mezzo applicata al governo della divina Provvidenza”. Quest’ultima parte della *Teodicea* rosminiana è decisamente la più corposa e la più articolata; indichiamo coi seguenti punti le sottoparti in cui si potrebbe suddividere:

- Ulteriori obiezioni alla Provvidenza (cap. I-IV)
- Dalla legge della ragion sufficiente a quella del minimo mezzo (cap. V-X)
- Conseguenze della legge del minimo mezzo nell’operare di Dio (cap. XI-XXVI)

6.4.1 La bontà di Dio non può essere maggiore?

La complessità della teodicea si rende evidente nel ripresentarsi di volta in volta di alcune obiezioni simili nella loro struttura. Ciò è dovuto alla natura della questione: come si è visto in particolare nel primo Libro, la ragione umana è costantemente provocata nel confrontarsi con queste difficoltà e, allo stesso tempo, fatica, se pretende di farcela con le sue sole forze, a giungere ad una meta vera e propria; essa ne è attratta inesorabilmente e insieme incontra lungo il percorso delle obiezioni che sembrano sbarrare la strada.

Nel terzo Libro, Rosmini, una volta riassunti i risultati dei primi due, prende infatti atto della loro potenziale insufficienza. Nell’uomo continua ad insinuarsi il dubbio secondo il quale Dio avrebbe potuto fare di meglio:

ond’essi ragionano presso a poco così: “la bontà di Dio è infinita, come è infinita la sua potenza: perché dunque non ci libera da tutti i mali e non ci colma di tutti i beni? Egli può farlo. Ora se il facesse, non sarebb’ella la sua opera di maggior bontà, che lasciandoci soggiacere a tante sofferenze? E però non pare ch’egli operi come un essere infinitamente buono, giacché l’opera sua si potrebbe ammigliorare”.
[...]

Quell’obbiezione pretende, che Iddio, invece di lasciare che le nature da lui create operino colle loro proprie forze e leggi, debba intervenire egli stesso a modificarne le operazioni per guisa, che ogni

¹⁵⁷ *Ivi*, n. 2.

qualvolta esse sono in sul difettare, operando, egli prevenga il loro fallire, sospenda la loro azione, anzi le muova ad una azione, perfetta, impedendo così la produzion di ogni male.¹⁵⁸

Insomma, la nuova obiezione sembra presupporre che Dio, in un modo o nell'altro, avrebbe dovuto intervenire su quella natura limitata per colmarne le lacune. In questo modo si sarebbe potuto eliminare veramente il male. Questa obiezione si concretizza in tre fattispecie che riguardano l'uomo:

1. Dio potrebbe evitare che gli uomini compiano il male morale, muovendo la loro libertà al bene, senza per questo distruggerla¹⁵⁹.
2. Dio potrebbe risparmiare all'uomo il sacrificio e la fatica necessari al darsi del merito della libera azione morale. Questo potrebbe avvenire tramite la comunicazione immediata del bene solitamente ottenuto per mezzo dello sforzo.
3. Dio potrebbe salvare tutti gli uomini, guidando la libertà e infondendo la Grazia ai peccatori in punto di morte.

Le risposte di Rosmini si articolano su due livelli. Il primo riguarda il punto di vista del bene ottenuto dall'uomo: egli otterrebbe davvero una quantità di bene maggiore seguendo le ipotesi dell'obiezione?

Per rispondere, l'autore esplicita un principio che era già stato assunto nel secondo Libro:

“appartiene alla perfezione d'un ente. L'essere egli autore del proprio bene”. [...]

Dunque la bontà divina in verso all'uomo non potea essere somma, se non l'avesse lasciato libero al bene ed al male; ed anzi se non gli avesse lasciato la maggior quantità possibile di libertà d'indifferenza; giacché, ove non manchino l'altre condizioni del *merito*, questo è più grande, quant'è maggiore nell'uomo la libertà.¹⁶⁰

Ritorniamo anche qui all'importanza centrale che ricopre l'autentica libertà. Solo con essa, con lo sforzo che essa comporta, con il merito che da essa proviene, l'uomo può giungere ad ottenere da solo il proprio bene.

Il secondo livello della risposta riguarda il punto di vista di Dio: davvero un suo intervento diretto sul creato e la creatura sarebbe stato appropriato alla sua bontà e sapienza? Per chiarire questo punto occorre indagare con quali leggi la Provvidenza operi.

¹⁵⁸ *Ivi*, nn. 351-352.

¹⁵⁹ È interessante notare come questa prima forma dell'obiezione, a cui le altre si potrebbero in qualche modo ricondurre, ricalca molto da vicino l'ipotesi di Bayle riguardo l'indirizzamento della libertà verso il bene, il che comporterebbe il suo togliimento. La formulazione di Rosmini si spinge però oltre: Dio potrebbe guidare la libertà al bene senza distruggerla. Come vedremo, anche le sue risposte alle obiezioni tengono conto di ciò.

¹⁶⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 359, 363.

6.4.2 La legge del minimo mezzo

Prima di proseguire col suo discorso, il nostro autore apre una parentesi sull'attività dell'essere. Qui si ripresentano, assieme ad una articolazione ulteriore, quei tre modi dell'essere di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo:

l'essere nel primo modo chiamasi *reale*: nel secondo *ideale*: nel terzo *morale*. L'essere ideale non è se non nel reale, e l'essere reale, che ha l'ideale nel suo seno, chiamasi *essere intellettuale*. L'essere morale non è se non nell'intellettuale. Quindi la mente umana concepisce tre maniere di essere reale, l'essere *reale semplicemente*, l'essere *reale-intellettuale*, l'essere *intellettuale-morale*. Ciascuno di questi tre esseri morali ha un ordine intrinseco, e conseguentemente un *ordine nel suo operare*. Quindi tre leggi a cui sono soggette nella loro operazione le tre maniere di esseri reali.¹⁶¹

Quali sono queste tre leggi? L'essere solamente reale obbedirà alla legge di causalità, quello reale-intellettuale alla legge di ragion sufficiente, quello intellettuale-morale agirà secondo la libertà morale. Ognuno di essi deve sottostare necessariamente alla propria legge; eppure, quel particolare essere intellettuale-morale che è l'uomo «pare che non operi sempre secondo la sua legge della libertà morale»¹⁶². Ciò accade perché l'essere intellettuale-morale, come si evince già dal precedente passo, non è solamente morale, bensì è anche intellettuale e reale¹⁶³. Ecco che, in alcuni casi, l'essere morale agirà come intellettuale o come reale, senza seguire la propria legge. Ci troviamo forse dinnanzi ad una inconcepibile lotta tra forme d'essere? In realtà questo è dovuto, di nuovo, alla limitazione dell'individuo che non possiede pienamente l'essere in tutti i suoi modi¹⁶⁴. La volontà avrà il compito di determinare il risultato dello scontro tra queste tre dimensioni¹⁶⁵.

Fatte queste precisazioni, il nostro autore si chiede quali siano le leggi della virtù e della sapienza:

la legge della virtù è dunque quella della libertà morale, per la quale l'uomo non si lascia dominare né dall'istinto dell'essere reale limitato, né dall'istinto dell'essere intellettuale limitato dalla cognizione materiale, in opposizione alla cognizione formale.

¹⁶¹ A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 384-386.

¹⁶² *Ivi*, n. 393.

¹⁶³ «Applicando tutto ciò all'uomo, questi è un individuo reale-intellettuale-morale» (cfr. *ivi*, n. 398). Questo ribadisce ancora una volta la multidimensionalità dell'uomo testimoniata dalla definizione che ne dà Rosmini.

¹⁶⁴ Infatti, le tre attività che lo compongono non sono in sé opposte l'una all'altra, ma solo indipendenti: «a ragion d'esempio, gli atti animali, che si fanno indipendentemente dalla volontà, come la circolazione del sangue, la digestione, ecc. appartengono all'essere reale, il quale opera da sé solo con *indipendenza*, ma non per questo con *opposizione* alla legge dell'intelligenza e della moralità» (*ibidem*).

¹⁶⁵ Si può dare il caso in cui la volontà venga determinata necessariamente verso un istinto: «come accade ne' comprensori celesti e ne' dannati, ella vuole ed opera il bene od il male necessariamente, benché spontaneamente, di che non le viene né merito né demerito» (*Ivi*, n. 410). In questo caso non si può parlare, per l'appunto, di libertà meritoria o bilaterale: questa va distinta dalla libertà morale di cui essa è sottospecie. Per esempio, quando Dio ama se stesso, non si può parlare, secondo Rosmini, di un atto libero in senso stretto (Leibniz parlerebbe di una necessità morale), ma solo di un atto moralmente buono. Si tratta di un bene morale che però non ha merito e dunque non è un atto di libertà meritoria (cfr. *ivi*, n. 389, nota (9)).

La legge della sapienza è dunque quella della *ragion sufficiente*, per la quale l'uomo non si lascia muovere da niuna *causa efficiente* senza ragione.¹⁶⁶

Ci troviamo dinnanzi, rispettivamente, alla corretta realizzazione dell'attività dell'essere morale (virtù) e dell'attività dell'essere intellettuale (sapienza). Tutte e due, nell'opporsi in fondo all'essere reale ed alla materialità presa per sé, formano assieme un'unica legge: quella del sapere virtuoso. Se la corretta realizzazione ed il darsi di virtù e sapienza sono nell'uomo solamente una possibilità attuabile attraverso uno sforzo, in Dio, il sapiente per eccellenza, vi saranno sempre bontà e sapienza al massimo grado.

Il nostro autore aggiunge poi che è possibile rinvenire un particolare legame tra l'operare intellettuale e l'operare morale. La distinzione tra legge di ragion sufficiente, appartenente all'essere intellettuale, e legge della libertà morale, appartenente all'essere morale, riguarda in realtà solamente le circostanze. La ragion sufficiente è presente infatti sia nel conoscere speculativo che in quello operativo. Nel primo caso la ragione sufficiente che l'intelletto cerca va individuata nelle cause e nei principi di ciò che viene conosciuto; non si potrà qui ancora parlare di moralità, infatti la ricerca è meramente speculativa. Nel secondo caso, quello del conoscere operativo, la ragion sufficiente va invece individuata nel bene che rende amabile una data entità e che spinge l'uomo ad operare.

Altro è dunque la ragion sufficiente in quanto spiega all'intelligenza le sue cognizioni, e altro è la ragion sufficiente del suo operare. Il primo di questi due uffici della ragion sufficiente è quello di servir di lume alla mente, il secondo di muovere le operazioni.¹⁶⁷

La ragion sufficiente diventa dunque ragion pratica e si identifica con la legge della libertà morale.

L'ultimo passaggio di questa prima serie di ragionamenti consiste nel comprendere come si passi dalla legge di ragion sufficiente alla legge del minimo mezzo; occorrerà prima di tutto mettersi nei panni del saggio per ricavare il suo modo di ragionare prima di operare:

il savio che opera fa tre domande a sé stesso. Opererò o non opererò? Quale effetto intendo io di produrre colla mia operazione? In che modo opererò, ossia in che modo produrrò io l'effetto che intendo produrre?¹⁶⁸

Vi sono quindi tre ragioni sufficienti che muovono il saggio:

1. La prima che lo spinga ad operare piuttosto che a non operare. Affinché il saggio sia spinto ad operare, deve necessariamente porsi un fine, e sarà esso ad essere la ragione sufficiente.

¹⁶⁶ *Ivi*, n. 413.

¹⁶⁷ *Ivi*, n. 407.

¹⁶⁸ *Ivi*, n. 418.

«Ora» - precisa Rosmini - «il savio non può trovare alcun fine fuori d'un essere intelligente e morale, sia quest'essere egli stesso, o sia un altro»¹⁶⁹; infatti, un essere puramente reale non sarebbe, in quanto tale, che mezzo e non fine. L'operazione del savio può consistere, secondo il nostro autore, nell'amare l'ente, nell'aggiungervi perfezioni e nel farlo sussistere. Un'entità puramente reale non fornirebbe una ragione sufficiente a nessuna di queste operazioni, in quanto, essendo priva di una suità, non potrebbe riferire a sé il bene né esserne capace se non in quanto mezzo, dunque relativamente ad altro. Inoltre, anche concedendo che il saggio operi senza ragion sufficiente, l'amare un ente puramente reale, il perfezionarlo od il produrlo non sarebbe comunque un'operazione morale¹⁷⁰. La ragion sufficiente che spinge il saggio¹⁷¹ ad operare va dunque individuata in un essere intelligente-morale.

2. La seconda che lo spinga a produrre un effetto piuttosto che un altro. Anche in questo caso la ragione sufficiente ad operare coincide con l'ente intelligente-morale, almeno riguardo al fornire stima e amore ad esso. Il grado d'entità che possiede comunica «la giusta misura o quantità di stima e d'amore che gli si dee prestare»¹⁷². Un eccesso od un difetto dell'amore fornito andrebbe contro la ragion sufficiente fornita, rendendo l'operazione stolta e non morale. Rosmini prende qui come esempio l'obbligo che il padre ha nei confronti del figlio; esso altro non è se non una conseguenza di quella operazione di amore nei confronti di un ente intellettuale-morale. Per quanto riguarda l'accrescimento delle perfezioni o la produzione stessa dell'ente, non vi è invece una ragion sufficiente e dunque nemmeno una necessità morale; la bontà del benefattore può però sopperire a tale mancanza, spingendo comunque ad operare. Occorre tenere presente che i suoi effetti possono non darsi pienamente quando il sapere e la bontà del benefattore siano limitati oppure quando l'ente oggetto della limitazione abbia una capacità limitata.
3. La terza, infine, che lo spinga a scegliere determinati mezzi piuttosto che altri. Uno stesso effetto benefico può essere raggiunto attraverso diversi mezzi; la ragion sufficiente che spinge qui a scegliere tra le diverse possibilità è la minor quantità di mezzi. A parità di risultati, il saggio sceglierà il minimo mezzo.

Occorre a questo punto volgersi alla realtà per poter verificare se anch'essa sia governata dalla legge del minimo mezzo. Trovandoci qui nel campo dell'essere reale, bisognerà tenere anche conto della legge di causalità: «qual è l'effetto, tale è la causa»¹⁷³. Mettendo insieme le due cose, per poter

¹⁶⁹ *Ivi*, n. 421.

¹⁷⁰ Cfr. *ivi*, nn. 425-427.

¹⁷¹ Come si chiarirà più avanti, si sta qui parlando in particolare del saggio per eccellenza, ovvero Dio.

¹⁷² *Ivi*, n. 429.

¹⁷³ Cfr. *Ivi*, n. 435.

verificare l'ipotesi di partenza, occorrerà verificare se ogni effetto sia prodotto dalla minima tra le cause possibili. Ma, fa notare il nostro autore, i concetti di minima causa o massimo effetto non appartengono propriamente alla natura reale; in essa, infatti, si danno solo cause ed effetti attuati; è l'essere intellettuale che, concependo altre possibilità e confrontandole con la realtà, si propone di raggiungere un effetto, un fine, nel modo più semplice. Poniamo che il fine in questione sia quello di far scendere un corpo sferico lungo una discesa; l'essere intelligente sceglierà, fra le diverse vie che in natura il corpo può seguire, quella «in cui nulla avvenga di superfluo»¹⁷⁴, cioè quella in cui vi sia meno resistenza¹⁷⁵. Possiamo dunque affermare che la legge del minimo mezzo domina nel reale, nel senso che l'essere intelligente vi attribuisce le leggi del proprio operare: «quando diciamo che la natura materiale non segue questa legge della minima azione, intendiam parlare degli effetti che la natura materiale produce colle sue sole forze; non di ciò che le venisse appunto da un'intelligenza, che a lei presiedesse»¹⁷⁶. La natura in se stessa appare cieca, eppure allo stesso tempo si adegua ad un'intelligenza che riesce, ponendosi un determinato fine, ad individuare il massimo effetto con la minima causa. Per chiarire con un ulteriore esempio: poniamo che l'essere intelligente voglia individuare un movimento isocrono. Per la natura, l'essere puramente reale, tale movimento non si distingue da qualsiasi altro; l'essere intelligente può invece porlo come fine ed essere dunque in grado di individuarlo. Per trovarlo, egli deve comunque applicare le leggi della natura (legge di casualità); e la natura, pur non distinguendo tale movimento da qualsiasi altro, ne permette la realizzazione.

Dall'osservazione della natura è possibile allora trarre due principali conclusioni:

- La natura materiale produce spontaneamente, pur senza rendersene conto, una quantità di effetti utili agli esseri intellettivi.
- Questi effetti, tramite l'indagine dell'essere intelligente, seguono la legge del minimo mezzo.

A partire da questo bisognerà allora ammettere che

una sapienza presiede al mondo materiale. E poiché questo fatto appunto si osserva in tanti effetti prodotti da atomi e cause materiali associate in una data maniera nella natura; perciò si suol considerare la legge della minima azione, o del minimo mezzo, come appartenente all'essere reale e materiale; mentre propriamente essa non è che una legge dell'autore intelligente, che stando nascosto, presenta a' sensi nostri, l'opera sua, la natura.¹⁷⁷

¹⁷⁴ *Ivi*, n. 439.

¹⁷⁵ Naturalmente, precisa Rosmini, questo non è un compito immediato per un essere limitato come l'uomo: «la sapienza trova subito questa via; ma l'uomo che non possiede della sapienza altro che qualche briciolo, dovrà cercarla con lungo studio e fatica, paragonando l'una all'altra tutte le vie possibili di discesa, fino a trovare con questo paragone la più acciata al suo uopo» (*ibidem*).

¹⁷⁶ *Ivi*, n. 443.

¹⁷⁷ *Ivi*, n. 445.

La natura non si oppone, ma rimane coerente e aderente alla legge del minimo mezzo - come testimonia l'indagine dell'essere intellettuale limitato -, poiché alle sue spalle vi è a sua volta una intelligenza non limitata. Questa legge di cui si trova traccia nella natura determina il modo di operare della sapienza e della bontà; se Dio non operasse secondo essa, verrebbero meno i suoi attributi.

A questo punto è possibile, con maggiore consapevolezza, tornare alle tre obiezioni ipotizzate in precedenza dal nostro autore: non potrebbe Dio muovere la libertà dell'uomo al bene senza distruggerla, comunicargli direttamente il bene morale senza che vi sia sforzo da parte sua o gli darne la libertà in punto di morte per salvarlo? Tutte queste tre obiezioni richiedono un maggiore dispendio di mezzi; gli obiettori dovrebbero allora dimostrare, stabilito che Dio agisce secondo la legge del minimo mezzo, che questo aumento della quantità d'azione sia giustificato da un effetto massimo; questo è naturalmente al di là delle loro capacità. Ciò, infatti, presupporrebbe la possibilità di calcolare come dal maggiore dispendio di mezzi proposto - che dovrebbe essere comunque il minimo in questo contesto - segua una maggiore quantità di beni¹⁷⁸; ma questo calcolo appare troppo complesso e dunque impossibile per l'uomo¹⁷⁹. Alla base delle obiezioni vi è una comprensibile repulsione al male che l'essere umano prova e che lo spinge a ritenere, ingannandosi, che la somma bontà, per essere davvero tale, dovrebbe togliere di mezzo tutti i mali. Per quanto questa reazione sia concorde con l'essenziale tendenza dell'uomo al bene, risponde di fatto a un pregiudizio errato: la quantità ulteriore di azione che l'uomo richiede a Dio per l'eliminazione di ogni male, sarebbe davvero spesa nel modo da lui ipotizzato? Non sarebbe più coerente con l'agire di Dio lo scegliere di spendere questa ulteriore quantità di mezzi per il bene, piuttosto che per il togliimento del male? Anche ammettendo il maggiore dispendio di energie voluto dall'uomo, non è dunque detto che esso venga utilizzato - sempre tenendo conto dell'intento di raggiungere la massima somma di beni - nel modo da lui indicato.

Potrebbe sorgere ancora un'obiezione che va toccare direttamente la legge del minimo mezzo: sicuramente a Dio non costerebbe nulla impiegare una quantità maggiore o minore di mezzi per produrre comunque un bene maggiore; l'azione di Dio è infinita. In primo luogo, questa ipotesi non tiene conto di quanto già considerato: la legge del minimo mezzo appartiene necessariamente all'operare di Dio. Ma anche messa da parte questa prima difficoltà, l'obiezione pretende - e qui sta il secondo errore - che Dio sia in grado di produrre una quantità d'azione infinita fuori di sé; così facendo, si avrebbe una serie infinita di mezzi e di fini, il che a Rosmini appare assurdo e, dunque,

¹⁷⁸ Rosmini, infatti, riprendendo quanto detto in *La società ed il suo fine*, afferma: «un governo che ha sotto di sé molti esseri intelligenti acciocché sia ottimo, dee loro apportare il massimo bene possibile. Ma questo massimo bene è quello che risulta dalla somma di tutti i beni che vengono effettuati, meno la somma de' mali, se ne avvengono» (A. Rosmini, *Teodicea*, n. 472).

¹⁷⁹ «Qual uomo, qual angelo potrà fare un tal calcolo? Non supera questo tutte le forze della finita intelligenza? Non si dovrebbe sapere per sciogliere un tal problema, tutti i modi che Iddio aver potrebbe d'usare, e di utilizzare quella quantità d'azione?» (*Ivi*, n. 473).

non contemplabile dall'onnipotenza divina. Inoltre, ipotizzando un numero infinito di enti, ognuno di essi rimarrebbe comunque in se stesso finito e capace di una quantità limitata di bene. Infine, non potrebbe nemmeno darsi il caso di una natura infinita oltre a quella di Dio.

6.4.3 Le conseguenze della legge del minimo mezzo

Una volta individuata la legge del minimo mezzo il nostro autore si propone di mostrare come quei mali morali ed eudemonologici, che gli obiettori pretendevano dover essere tolti, pena il venir meno della bontà e sapienza di Dio, concorrano invece anch'essi a provare questi attributi. Lo svolgersi dell'argomentazione ruota attorno alla legge del minimo mezzo, alle sue conseguenze e alle altre leggi che essa sottintende. Un primo elemento fondamentale da tenere presente è il carattere relativo dei termini "mezzo" e "fine" che stanno alla base di questa legge: il minimo mezzo è sempre tale in relazione ad un determinato fine, che si suppone essere il massimo raggiungibile in quelle circostanze. Nel caso dell'operato divino il fine consisterà nella maggior perfezione morale delle creature intelligenti e nel loro maggior bene eudemonologico; allo stesso tempo bisognerà tener conto dei mali e verificare che essi si trovino nell'ordine dell'universo coerentemente con la legge della saggezza e della virtù.

Se la produzione della massima quantità di bene è il fine di Dio, la prima conseguenza a cui si arriva è che l'attività di ogni ente debba essere massimamente fruttuosa per il raggiungimento di quel fine:

“allora sarà mantenuto il principio del minimo mezzo, quando gli enti creati saranno governati in modo, che niuna entità, niuna loro attività resti oziosa, cioè vada perduta, ovvero sia non apporti quel frutto, che, usata altramente potrebbe portare”.¹⁸⁰

Allora, sempre in coerenza con la legge del minimo mezzo, Dio si asterrà dall'intervenire direttamente riguardo alla quantità di bene che le entità create possono ricavare da sé. In caso contrario, infatti, sarebbero due le cause a produrre un medesimo bene: l'attività degli enti e l'intervento di Dio. Qui Rosmini introduce la necessità di porre le cause seconde: la creazione, in quanto opera di un essere intelligente, dovrà certamente avere uno scopo; le sue componenti, le cause seconde, saranno necessariamente in tensione verso quello scopo. Per questo viene qui esclusa una passività degli enti creati:

si noti bene questo vero, che se le creature non fossero cause, la creazione mancherebbe di uno scopo degno di Dio. Iddio creando, non poté mirare che a rendere le sue creature buone come egli è buono.

¹⁸⁰ *Ivi*, n. 510.

Se le creature fossero meramente passive, non sarebbero buone d'una loro propria bontà, perché tutto ricevessero e il solo ricevere non è bontà; molto meno è bontà morale.¹⁸¹

Non abbiamo solo una necessità metafisica – l'universo creato per un fine deve essere composto da cause che concorrano a quel fine -, ma anche una morale: l'autentica bontà, come già visto, fa sì che l'ente produca anche da sé il proprio bene.

Bisogna allora escludere qualsiasi intervento diretto di Dio? La seconda conseguenza precisa questo punto: per quanto riguarda il bene che non si può ricavare dalle stesse creature, è possibile, sempre in accordo col minimo mezzo, l'intervento diretto di Dio. In tali circostanze rientra, ad esempio, la comunicazione della Grazia.

Un'ulteriore articolazione della legge del minimo mezzo è la legge dell'esclusa superfluità, secondo la quale nell'universo retto dalla Provvidenza non c'è posto per effetti superflui rispetto alla somma totale del bene. Tommaso d'Aquino, afferma il nostro autore, deduceva da questa legge la contingenza dell'operare delle cause seconde: se infatti i loro effetti fossero superflui, ma necessari, non si potrebbero impedire, il che cozzerebbe con la legge della sapienza. Nelle esplicitazioni della legge del minimo mezzo – come è quella della esclusa superfluità - emerge ancora quell'aspetto calcolatore-razionale che la teodicea attribuisce in Dio: «anzitutto, proprio dal lato della sapienza divina: posto che il fine è la realizzazione del bene massimo, poco importa al supremo “Provvisore” che la conseguente diminuzione della sua quantità d'azione governativa provochi la perdita del singolo sofferente. L'importante è, per l'appunto, il conseguimento del risultato finale»¹⁸². Questa tendenza ad una efficienza assoluta è ben tematizzata da un passo della Scrittura¹⁸³ che anche Rosmini riporta:

questo principio regge non meno l'ordine naturale, che l'ordine soprannaturale: ce l'insegnò chiaramente il divin Salvatore quando disse agli Apostoli: “il mio Padre è l'agricoltore. Ogni tralcio che non fa in me frutto lo torrà via, ed ogni tralcio che fa frutto lo purgherà, acciocché apporti più frutto”.¹⁸⁴

A partire dal discorso sul superfluo appena affrontato, non può che scaturire nuovamente la domanda sulla permissione del male. Ma anche questa diventa una conseguenza del minimo mezzo: il male è privazione di bene e tale privazione non è altro che l'astensione di Dio, coerente con la legge della sapienza. Egli rispettandola non interverrà in tutti quei casi in cui finirebbe per servirsi di una quantità maggiore di mezzi. Su questo tema il nostro autore apre una parentesi che ritorna sul tema della libertà

¹⁸¹ N. 515.

¹⁸² P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, p. 306.

¹⁸³ Gv, 15, 1, 2.

¹⁸⁴ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 536.

umana: né l'intervento né la permissione da parte di Dio la cancellano. L'essere umano viene creato libero, cioè nelle condizioni di poter «eleggere ugualmente il bene ed il male»¹⁸⁵; il fallimento del fine da parte dell'atto, cioè il male, è solamente imputabile all'uomo, che, secondo uno schema ormai familiare, utilizza in modo sbagliato il libero arbitrio. Quel mancamento non è prodotto da Dio, né la permissione del male induce ad esso: permettere non equivale, infatti, ad impedire di evitarlo. Inoltre, la permissione non è anteriore al male commesso liberamente, come se in qualche modo lo anticipasse, ma è ad esso simultanea.

Un'ulteriore conseguenza è quella di matrice leibniziana, secondo la quale era conveniente che Dio mettesse in connessione gli enti che voleva creare, ottenendone un tutto armonico come risultato. In quella connessione sta il reciproco sussistere e svilupparsi degli enti creati:

così l'uomo ha bisogno di alimenti che gli sono somministrati da' bruti e da' vegetabili [...]. Tutti gli altri animali hanno pari bisogno di enti diversi da sé per mantenere la propria esistenza e perpetuare la loro specie. I vegetabili pure hanno bisogno de' minerali della terra, dell'acqua e de' vari succhi di cui si nutrono¹⁸⁶.

Questa connessione è poi essenziale all'uomo per tre ragioni: nell'ordine reale la connessione tra gli enti fisici permette all'uomo di servirsene come beni di mezzo; nell'ordine intellettuale la connessione tra enti e uomo costituisce il materiale che permette la conoscenza; nell'ordine morale essa consente all'uomo di scorgere nell'universo ben ordinato una prima causa intelligente. Su queste considerazioni si innesta la legge di continuità o gradazione che Rosmini riprende da Leibniz¹⁸⁷: una sua applicazione consiste, ad esempio, nel considerare il riposo come un tipo di movimento diminuito al massimo grado. Ma la prova più chiara che dimostra come tale legge contribuisca a far rispettare il minimo mezzo è la composizione dell'uomo: la legge della continuità non impedisce che gli elementi – materiale, sensitivo, intellettuale – rimangano nell'uomo distinti. Al contrario, la loro gradazione contribuisce all'armonia di cui prima parlavamo. In modo analogo ci si potrebbe chiedere perché ad un essere intelligente “che all'infinito si stende” venga congiunta un'entità limitata come quella corporea; occorre rispondere che questa composizione è quella che permette di ricavare il massimo dei beni. Se poi anche così composto l'uomo può compiere del male, ciò non è dovuto alla composizione in sé, ma alla natura limitata che comunque gli appartiene. Da tutto ciò discende anche la successiva conseguenza che il nostro autore indica nella “legge di varietà nelle attuazioni e modificazioni degli enti”. Gli enti, connessi in tutti i modi possibili secondo la legge della gradazione, non possono che ricevere tutte quelle modificazioni che possano contribuire alla somma del bene.

¹⁸⁵ *Ivi*, n. 548.

¹⁸⁶ *Ivi*, n. 575.

¹⁸⁷ Cfr. G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, n. 648.

Per chiarire meglio le due precedenti leggi, Rosmini introduce anche la legge dell'esclusa uguaglianza, che «s'approssima a quel principio più generale, che Leibnizio chiamò *degli indiscernibili*, ma ella non è desso»¹⁸⁸. Essa consiste allora in questo: non si possono dare nel creato due individui della stessa specie che, nel loro stato finale, siano perfettamente uguali in tutti i loro accidenti. Questa ipotesi viene esclusa non tanto perché, come affermerebbe Leibniz, dinnanzi a due individui potenzialmente uguali nel loro stato finale non vi sarebbe per Dio una “ragion prevalente fra le ragioni”, dunque un'impossibilità ad eleggere uno o l'altro¹⁸⁹; bensì perché il mettere in essere due individui perfettamente uguali sarebbe una superfluità e cozzerebbe col minimo mezzo. L'operazione di Dio, dopo aver prodotto un individuo, sarà inclinata a produrne un altro che aggiunga qualcosa di ulteriore alla somma del bene: non potrà dunque essere perfettamente uguale al primo. «Non è dunque l'*individualità* e la *realità* siccome tale, che costituisce il proprio oggetto della morale; ma ell'è l'*essenza* realizzata»¹⁹⁰, ovvero la specie concretizzata nei singoli diversi individui. Dalla legge di esclusa eguaglianza si è ricavata anche quella della realizzazione della specie.

A questa complessità, alle numerosissime variabili di cui bisogna tener conto nell'ordine dell'universo si oppone la legge di unità nel divino operare. L'atto con cui Dio ordina è uno e semplicissimo. Il calcolo tra i possibili, il paragone tra i vari mondi esemplificato da Leibniz è frutto di un unico atto; la sua scomposizione in momenti diversi è dovuta alla limitazione del modo in cui l'essere umano cerca di indagare la questione. Per questo è nata la classica distinzione tra volontà antecedente – Dio ama ogni bene particolare ed odia ogni male particolare – e volontà conseguente – Dio ama la somma maggiore del bene in relazione ai mezzi impiegati. Da questo, si può anche giustificare la difficoltà nel comprendere perché Dio voglia un determinato male particolare; un tentativo come questo nasce dalla necessità per l'uomo di spezzare in una pluralità l'unico atto della Provvidenza, attribuendole un modo tipicamente umano di agire e pensare.

Per approfondire il tema del male morale, vengono indicate anche la “legge dell'eroismo o degli estremi” - «gli eroi spingono il bene ed il male, secondo che son buoni o malvagi fino all'ultimo estremo, a cui esso può pervenire»¹⁹¹ - e la “legge dell'antagonismo” - «l'eroismo del divino operare splende mediante l'opposizione, anzi mediante un combattimento terribile e continuo, dal quale Iddio, qual protettore de' giusti, riesce sempre mai vincitore»¹⁹². Ancora una volta viene sottolineato come

¹⁸⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 618.

¹⁸⁹ Rosmini ammette con Leibniz che l'intelligenza operi sempre secondo una ragion sufficiente, come abbiamo già visto. Tuttavia, egli si oppone al concetto di “ragion prevalente tra le ragioni”, ovvero al fatto che quella ragione sufficiente impone il prevalere di uno dei due termini dell'elezione. Ciò distruggerebbe, secondo Rosmini, la libertà bilaterale, in quanto la scelta sarebbe calamitata da quella ragione insita solamente in uno dei due eleggibili; e non sarebbe più esercitata dalla forza pratica della volontà che fa essa stessa prevalere uno dei due termini (cfr. *ivi*, n. 621).

¹⁹⁰ *Ivi*, n. 633.

¹⁹¹ *Ivi*, n. 700.

¹⁹² *Ivi*, n. 709.

anche il male, in fondo, sia mezzo per giungere al massimo del bene. Una importante precisazione sul modo in cui Dio vince sempre l'opposizione, conferma ancora una volta la legge del minimo mezzo:

e nulla di meno questa piena vittoria, ei non la ottiene collo sfoggio di sua potenza; quando egli è chiaro, che se egli volesse sfoggiarla, ogni combattimento rimarrebbe impossibile; che colla potenza egli può annullare, come e quando vuole, i suoi nemici prima ancor di combattere, essendo egli stesso che dà loro l'esistere [...]. Ma invece di combattere colla sua potenza, pugna con l'infinita sua sapienza, che infrena la sua potenza e le proibisce di sprecarsi.¹⁹³

Il tema dell'antagonismo e della lotta riguarda anche, come abbiamo già visto, la possibilità per l'uomo di perfezionarsi moralmente:

ora, se la natura del bene morale, esige che si voglia e si ami tutto l'essere, dunque ella vuole altresì che si ami ogni essere particolare in proporzione dell'essenza dell'essere di cui partecipa. Questa proporzionata distribuzione della nostra stima ed amore è la somma de' doveri morali; e l'uomo è tanto più perfetto quanto più la mantiene e l'ama. Ma il mantenere quella giusta proporzione costa talora fatica e patimento: quindi la lotta ed il sacrificio. [...] Egli è chiaro che non si può concepire nell'uomo la somma perfezione morale, se non a condizione del conflitto.¹⁹⁴

La ragione di questa fatica va ancora una volta individuata nella limitazione della natura creata. Eppure, anche in questo caso, degli elementi che in sé appaiono come negativi – ad esempio l'antagonismo ed il sacrificio – se contestualizzati nell'ordine che porta alla somma massima di bene, diventano essi stessi un che di positivo.

6.5 Una prima considerazione sulla sofferenza dei particolari

Nell'esposizione della legge del minimo mezzo e delle sue conseguenze emerge, come già si è cercato di mettere in evidenza, una difficoltà nel giustificare la sofferenza dei singoli. Questo punto scoperto sembra essere tipico della teodicea che, avendo a che fare con una visione metafisica e universale delle cose, tenta di dare una risposta generale che può risultare cieca di fronte ai casi particolari. Il rischio è quello di normalizzare la storia come provvidenzialmente ordinata, riconducendo ogni male all'interno della logica che la governa. Un esempio preoccupante di questa visione è quello del modo in cui la dialettica hegeliana si concretizza all'interno della sua filosofia della storia: «quale sorte» - si chiede a proposito Ricoeur - «in effetti, è riservata alla sofferenza delle vittime in una concezione del mondo dove il pantragismo è senza sosta conservato-superato nel panlogismo?»¹⁹⁵. In ciò va

¹⁹³ *Ivi*, n. 713.

¹⁹⁴ *Ivi*, n. 723.

¹⁹⁵ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, p. 38.

individuata la più grande criticità con cui la teodicea si è sempre dovuta confrontare: siamo di nuovo di fronte alla discussione tra Giobbe e i suoi amici.

Nella sua risposta Hegel sembra “parteggiare” decisamente per gli amici di Giobbe. E Rosmini? In questo punto, l’oscillazione registrabile nella struttura del suo discorso è massima. [...] Ma questo non riesce a nascondere completamente a Rosmini un fatto: più il sistema funziona, più il discorso sul male fallisce l’appuntamento coi “particolari” della storia.¹⁹⁶

Il nostro autore è cosciente di questa difficoltà, lo è stato fin dal momento in cui ha evocato l’affermazione di Rousseau intorno alla sofferenza dei singoli; per questo, dopo aver mostrato le leggi della sapienza e della bontà divine, non può che ritornare a quei particolari che sembrano perduti.

Il pensiero nostro ricade in su que’ miseri che si perdono, e quasi vittime immolate al bene universale le compiangi, e seco stesso ragiona e dimanda: è dunque vero che Iddio abbia abbandonati quest’individui? Gli abbia fatalmente, indeclinabilmente sacrati ad un male eterno? Che colpa hanno essi adunque se perdonsi in esecuzione di sì terribil decreto?¹⁹⁷.

È interessante notare il tono accondiscendente che l’autore assume qui nei confronti di chi vuol tornare sulla questione. Egli evidenzia sì come le argomentazioni già affrontate dovrebbero aver sciolto ogni dubbio, eppure, allo stesso tempo, non addita, come altre volte aveva fatto, quell’ “istinto quasi irresistibile” a tornare sul problema come un atto di superbia da parte dell’uomo. Gli obiettori paiono essere di un tipo diverso da quelli considerati in precedenza; non più duri accusatori, ma cercatori di risposte, guidati «da animo perturbato, a cui par sempre di vedere ne’ perduti compagni immenso oggetto di dolorosissima compassione»¹⁹⁸. Rosmini introduce allora la Provvidenza dei particolari: accanto al massimo bene ottenuto col minimo mezzo bisognerà anche porre il rispetto dei singoli ed, anzi, il loro giovamento come contributo a quella somma finale. Infine, però, la risposta alla quesitone risiede ancora una volta in una colpa dell’uomo che più volte ha rifiutato una Provvidenza che salvasse tutti gli uomini; il che comunque non impedì a Dio di attuare la Redenzione.

La conciliazione pienissima delle due provvidenze [generale e particolare] fu trovata, come abbiam detto, mediante la permissione della colpa, per la quale gli uomini rinunciando liberamente alla provvidenza de’ particolari, lasciano la infinita bontà di Dio liberissima d’ordinare i singoli al massimo bene universale, parte colla misericordia e parte colla giustizia¹⁹⁹.

¹⁹⁶ P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, pp. 332-333.

¹⁹⁷ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 957.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ivi*, n. 1001.

La risposta di Rosmini sembra rientrare, dopo una breve parentesi dedicata al singolo, nella visione totalizzante²⁰⁰. Del resto, una conclusione differente sull'analisi del lamento del singolo correrebbe il rischio di far cadere l'edificio di teodicea su cui si è lavorato finora. La legge del minimo mezzo non pare compatibile con le singole situazioni di sofferenza. Su questo punto debole della *Teodicea* rosminiana e di ogni teodicea torneremo alla fine, quando, nelle nostre conclusioni, tenteremo di tirare le somme sulla possibilità di un tale tentativo.

²⁰⁰ Cfr. P. Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, pp. 362-363.

Parte terza

L'impossibilità della teodicea in filosofia secondo Kant

Nella prima Parte abbiamo tentato di mostrare l'importanza che il tema della teodicea ricopre nel panorama filosofico; nella seconda abbiamo visto la particolare declinazione che Rosmini fa della questione. In quest'ultima Parte affronteremo il saggio kantiano *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* di cui, già a partire dal titolo, ma anche dalle osservazioni fatte nella seconda Parte, conosciamo già le conclusioni. Ciò su cui vogliamo dunque porre l'accento non sono tanto queste ultime, bensì il procedimento con cui Kant arriva ad esse. In seguito, da un confronto tra le argomentazioni del filosofo tedesco e le soluzioni proposte da Rosmini, tenteremo di individuare un luogo di incontro, chiedendoci fino a che punto la teodicea possa effettivamente spingersi. Questo comporterà una rimodulazione - cui già in parte abbiamo fatto riferimento - del significato stesso della teodicea. Bisognerà innanzitutto partire da una premessa che raccolga alcuni decisivi elementi su cui abbiamo già spostato l'attenzione nelle pagine precedenti.

Cap. 1. Una premessa leibniziano-rosminiana: Fede e ragione

Come abbiamo potuto constatare, il rapporto fra Fede¹ e ragione rappresenta uno dei punti di partenza a cui è impossibile rinunciare per approcciarsi correttamente alla teodicea. Non a caso, tale rapporto è punto fondativo dei *Saggi di Teodicea* di Leibniz, così come della *Teodicea* di Rosmini. Oltretutto, esso viene evocato, seppur in maniera diversa, anche da quegli autori che sospendono il giudizio o rifiutano la possibilità di una difesa della Provvidenza. In ogni caso, occorrerà indagare se tra le due figure possa darsi un rapporto positivo – di “amicizia”, come direbbe Rosmini – e secondo quale gradazione esso possa costituirsi.

Il primo punto è tutto racchiuso in quella distinzione tra ciò che è contro ragione e ciò che è al di sopra della ragione, tra paralogismo e paradosso, su cui Leibniz in particolare aveva rivolto l’attenzione. A prima vista, ciò di cui la teodicea si occupa – l’antinomia tra l’esistenza del male e la bontà di Dio che crea il mondo – sembra essere proprio un’opposizione tra qualcosa che viene affermato dalla ragione e qualcosa che viene dichiarato dalla Fede. In realtà, come abbiamo potuto constatare nelle prime due Parti, anche la ragione può cogliere una direzionalità rivolta al bene, la quale appare intrinseca all’uomo e all’universo ben ordinato (*kosmos*)²; in modo analogo, la Fede autentica, se non vuol essere mera apparenza di sé, non può restar cieca di fronte alla presenza del male. Tale reciprocità si fonda innanzitutto sulla originaria compatibilità tra ragione e Fede: quest’ultima, come hanno ben illustrato sia Leibniz che Rosmini, non si scontra direttamente con i principi della ragione, dunque non è internamente contraddittoria. Certo è che, se non si presenta come contraria alla ragione, la Fede, assieme alle verità che essa propone, può risultare paradossale alla ragione. Il primo passo per approcciarsi correttamente alla teodicea sarà dunque quello di concepirla non come contraddizione, bensì come paradosso. La contraddizione, infatti, ovvero la rinuncia ad uno dei due termini dell’antinomia, può essere un possibile esito nella considerazione del problema³: quello a cui si può essere tentati di cedere; eppure, arrivare a questa conclusione rappresenta comunque un rinnegamento della stessa ragione, oltre che della Fede. La strada più difficile da prendere è invece quella che raccoglie sul serio la sfida costituita dall’antinomia e dal suo darsi nella forma paradossale. Dunque, l’atteggiamento di chi vorrà approcciarsi adeguatamente alla questione

¹ Nel caso di Leibniz e Rosmini si intende nello specifico la Fede Cristiana.

² Come sottolineeremo nuovamente più avanti, lo stesso cogliere il male come una irregolarità ha senso solo se lo si concepisce in relazione ad una regolarità che viene in qualche modo avvertita. Va detto comunque che l’antinomia si farà tanto più presente ai nostri occhi, quanto l’irregolarità si mostrerà più stridente rispetto alla regolarità presentita.

³ Più spesso, però, quest’esito è - nella sua forma di rinuncia a riconoscere la bontà del Creatore, con la insensatezza che ne consegue -, quello tipico della situazione più disperata, in cui il desiderio di indagine sul paradosso da parte della ragione umana viene travolto e sostituito dall’esperienza diretta di un male terribile (una tragedia, una catastrofe...).

della teodicea dovrà innanzitutto essere quella di un'apertura al paradosso che tenga conto della ragionevole collaborazione tra Fede e ragione.

Ma questo non è sufficiente: occorre infatti, nel contesto della teodicea, meglio definire tale rapporto, affinché esso, riuscendo uno due termini a soverchiare l'altro, non finisca per venir meno. Il primo rischio, cui più spesso si fa riferimento nelle discussioni della teodicea, è quello per cui la ragione ritiene di poter andar oltre il suo campo di competenza. Tuttavia, bisogna anche evitare l'errore opposto: quello che consiste nel sottovalutare le capacità della ragione, finendo così, come aveva messo in luce Rosmini, per cadere nello scetticismo. Un rapporto equilibrato potrebbe essere individuato nell'atteggiamento tenuto da Giobbe: da un lato egli non si accontenta delle risposte codificate dagli amici e invece desidera interloquire con Dio riguardo la sua drammatica situazione e capirne il senso, il che indica la sua fiducia nella ragione; dall'altro non si limita semplicemente ad abbandonare Dio e a rinunciare alla fede. Lo stesso Kant darà una certa importanza all'atteggiamento tenuto dal protagonista dello scritto biblico.

Cap. 2. Kant e il fallimento della filosofia in teodicea

2.1 *Das Zweckwidrige*: il male come “controfinale”

Per teodicea s'intende la difesa del mondo dalle accuse mosse dalla ragione per quel che di contrario a fine si riscontra nel mondo.⁴

Già dalle prime battute del saggio kantiano possiamo rinvenire una decisiva precisazione rilevabile nel termine utilizzato dall'autore per indicare il male: “*das Zweckwidrige*”. Come anche il curatore dell'edizione italiana del testo fa osservare⁵, il termine qui utilizzato da Kant in questo testo va letteralmente tradotto come “ciò che è contrario a fine” (*der Zweck*: il fine, *widrig*: contrario, avverso). Risulta comunque evidente che, in questa prima definizione della teodicea, l'autore si sta riferendo al male in senso generale. Esso precede dunque la distinzione tra male morale (*das Böse*) e male fisico (*das Uebel*) già da noi rinvenuta in altri autori e su cui Kant stesso ritornerà nel saggio. Quello che a noi qui preme rilevare è di nuovo ciò che viene sotteso all'utilizzo del termine scelto: parlare di “ciò che è contro al fine” significa infatti ammettere l'esistenza di un fine complessivo⁶, ed anche di qualcosa che a tale fine è conforme.

2.2 Cosa la teodicea deve dimostrare

Dopo aver dato una preliminare definizione di teodicea, Kant inizia ad precisare che cosa essa, per potersi dire efficace, deve essere in grado di dimostrare. L'autore della teodicea dovrà dunque confrontarsi con quel “controfinale” già evocato, per poterne giustificare la presenza in una dei seguenti modi:

- a Mostrando che ciò che consideriamo contro il fine non è davvero tale.
- b Mostrando che il “controfinale” è un'inevitabile conseguenza della natura (limitata) delle cose.
- c Mostrando che il “controfinale” è imputabile solamente alle creature e, nello specifico, all'essere umano.

⁴ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*; in Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 131.

⁵ Cfr. *ibidem*, nota 41.

⁶ «[La posizione kantiana] lascia trasparire, proprio con la scelta di indicare con questo termine il male nel mondo, la simpatia (già manifestatasi in certi passi della parte finale dell'ultima *Critica*) per una visione in cui tutto nel mondo sia da noi considerato, rispetto al giudizio riflettente, conforme a fine, *zweckmässig*» (*ibidem*).

Già a partire da questa premessa, possiamo rilevare la diversa struttura che la teodicea deve assumere secondo Kant. L' "avvocato" di Dio

non può liquidare le accuse strappando all'avversario il riconoscimento della suprema saggezza del creatore dell'universo, avvalendosi poi di questo riconoscimento per dichiarare privi di fondamento, anche senza averli presi in esame, tutti i dubbi che potrebbero essere sollevati contro tale saggezza; deve invece consentire le obiezioni, e, dal momento che esse non recano in alcun modo pregiudizio al concetto di saggezza suprema, deve far chiarezza ponendo in luce la loro inconsistenza e rendendole vane.⁷

Mentre nei tentativi "classici" di teodicea, come ad esempio sono quelli di Leibniz e di Rosmini, vi erano anche argomentazioni negative, il biasimo rivolto alla superbia degli accusatori e la richiesta ad essi di argomentazioni propriamente dimostrative, in Kant sono invece i difensori a dover portare argomenti positivi a favore della loro posizione⁸.

A questo punto, l'autore distingue il "controfinale" nelle tre forme su cui più volte altri autori si erano soffermati; ognuno di queste sembrano contrapporsi ad uno dei tre attributi di Dio:

- i «Il controfinale puro e semplice, che non può essere approvato né desiderato da una saggezza né come scopo, né come mezzo»⁹; si tratta del male morale come peccato che sembra opporsi alla santità di Dio come legislatore.
- ii «Il controfinale relativo, che è compatibile con la saggezza di un volere, e precisamente mai in quanto scopo, bensì come mezzo»¹⁰; si tratta del male fisico nella sua forma di punizione rispetto al peccato. Esso sembra opporsi alla bontà di Dio in quanto reggitore.
- iii «V'è un'ulteriore finalità nel rapporto del male fisico con il male morale, una volta che quest'ultimo esiste, e non si è potuto o voluto impedirlo: v'è cioè una finalità nel nesso che intercorre tra male fisico e dolori in quanto punizioni, da un lato, e male morale in quanto crimine dall'altro; e, a proposito di questa finalità nel mondo, ci si chiede se a ognuno quaggiù tocchi quel che gli spetta. Di conseguenza, occorre pensare un ulteriore terzo tipo di controfinale, ossia la non-corrispondenza che vi è nel mondo tra delitti e pene»¹¹; si tratta, in termini rosminiani, delle irregolarità nella distribuzione di mali e di beni in relazione al vizio e alla virtù. Queste irregolarità sembrano opporsi alla giustizia di Dio in quanto giudice.

⁷ *Ivi*, p. 132.

⁸ Nelle teodicee "classiche" l'argomentazione in forma negativa, ovvero l'evidenziare la limitatezza dell'uomo, in particolare dell'accusatore, contro il comune "riconoscimento della suprema saggezza del creatore dell'universo" era certamente una delle strategie adottate, anche se non l'unica. Come abbiamo visto, anche in Rosmini non vi è solamente il mostrare l'inconsistenza dell'accusa umana, ma anche una argomentazione a partire dall'operato di Dio stesso.

⁹ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 133.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

La struttura del saggio presenterà dunque, per ognuna delle tre fattispecie di “controfinale” (I, II, III), le tre possibili giustificazioni (a, b, c) che l’autore di una teodicea potrà fornire.

2.2.1 Il male morale

a (I) La prima giustificazione del male morale consisterà nel ritenerlo non propriamente tale: «[esso] non esiste affatto, [...] si tratta semplicemente di contravvenzioni alla saggezza umana; [...] la saggezza divina la giudica secondo regole affatto diverse»¹². L’apparente controfinalità del male morale è dovuta ai due diversi punti di vista secondo cui lo si considera, da quello dell’uomo appare riprovevole, da quello della saggezza suprema è invece conforme al fine e, anzi, mezzo che contribuisce al suo raggiungimento. L’argomento sull’errore di prospettiva, ben espresso già attraverso la metafora agostiniana del mosaico, è ampiamente utilizzato dalla teodicea “classica”; da esso discende anche la rilevazione del ribaltamento compiuto dall’operare divino, il quale fa rientrare persino il male all’interno del fine ultimo. Alla base di queste osservazioni vi è la concezione del male come *privatio boni*: solo individuando in esso anche quella componente positiva, cioè il soggetto della privazione, è possibile ammettere quel ribaltamento di cui si detto. Rispetto al male concepito come “controfinale”, e questo è il caso nel presente saggio, sembra dunque difficile arrivare ad una conclusione differente da quella di Kant: «questa apologia, nella quale la difesa è peggiore dell’accusa, non necessita di nessuna confutazione, e può essere senz’altro abbandonata all’esecrazione d’ogni uomo provvisto del minimo senso morale»¹³. In realtà, nel saggio del 1763 dedicato alle quantità negative, l’autore introduce anche una differenza tra «mali di assenza (*mala defectus*) e mali di privazione (*mala privationis*). I primi sono negazioni che non danno causa ad una posizione contraria, i secondi invece presuppongono delle cause positive che annullano quel bene che ha a sua volta un’altra causa effettiva, e sono un *bene negativo*»¹⁴. Anche Kant ammette dunque una componente positiva - presente almeno in un certo tipo di male (quello di privazione) -, aderendo dunque in qualche modo alla concezione classica di esso¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 134.

¹³ *Ivi*, p. 135.

¹⁴ I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*; in *Id.*, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, R. Hohenemser, A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 266.

¹⁵ Anche nel caso del celebre “male radicale” individuato nel saggio del 1793, l’autore non può fare a meno di sottintendere una qualche positività soggetta a privazione: «quando lo stesso Kant deve connotare in modo più preciso il male radicale, si rifiuta di presentarlo come “una vera malizia [*Bosheit*]” [...], ma ne parla piuttosto come di una “perversità di cuore [*Verfehrtheit des Herzens*]”; dove, ad essere pervertita (o anche ridotta in termini di mera legalità esteriore), resta evidentemente l’intenzione di bene; rispetto alla quale, il male radicale finisce dunque per configurarsi come isterilimento o riduzione: ovvero, in termini classici, privazione» (P. Pagani, *La concezione tommasiana sul male, nel recente dibattito*; in *Id.*, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, p. 118).

- b (I) La seconda giustificazione consisterà nel ricondurre l'esistenza del male morale alla condizione stessa della natura: «esso si fonda infatti sui limiti della natura degli uomini in quanto esseri finiti»¹⁶. Il male morale sarebbe così una conseguenza necessaria della natura stessa delle cose. Così facendo, però, si finirebbe, secondo Kant, per togliere quel carattere di moralità che appartiene al male in questione: se infatti si tratta di una necessità congenita alla natura, non si potrà più definire come una colpa morale, ma come un dato di fatto, un qualcosa con cui ci troviamo inevitabilmente a che fare. Su questo punto risulterà centrale quella distinzione rosminiana tra limitazione e privazione su cui abbiamo più volte insistito.
- c (I) La terza giustificazione scagionerà Dio dal male morale e ne farà invece cadere la responsabilità sul solo uomo: «posto pure che la colpa di ciò che chiamiamo male morale gravi effettivamente sull'uomo, tuttavia non può esserne ritenuto responsabile Dio, dato che, per saggi motivi, egli si è limitato a tollerare quel male in quanto degli uomini, ma non l'ha in nessun modo approvato di per sé, né voluto o promosso»¹⁷. Kant rimanda qui alla precedente giustificazione: se l'intervento di Dio ad impedire il male morale non era possibile senza pregiudicare il suo fine ultimo, bisognerà anche qui riferire quel male all'essenza stessa delle cose. Se questo è vero, occorrerà nuovamente, secondo il nostro autore, parlare di male fisico e non di male morale.

2.2.2 Il male fisico

- a (II) Il primo tipo di giustificazione del male fisico si proporrà di mostrare come esso non cancelli veramente il piacere della vita, «visto che ognuno, per male che gli vadano le cose, preferisce tuttavia esser vivo piuttosto che morto, e che quei pochi che decidono per la morte, fintantoché la rinviando non fanno per ciò stesso che riconoscere questo prevalere della vita sulla morte; e se sono tanto stolti da darsi la morte, essi si limitano anche in questo caso a passare in uno stato di insensibilità nel quale non è possibile sentire alcun dolore»¹⁸. Si fa qui riferimento al male fisico come ad una eccezione o irregolarità, rispetto alla complessiva positività dell'esistenza. A sostegno di ciò vi sarebbe l'istinto di autoconservazione proprio dell'uomo, che lo tiene fortemente legato alla vita. Qui Kant liquida velocemente la questione, criticando il modo triviale in cui l'argomento si serve di una evidenza – l'originaria tensione all'essere, al bene e alla vita – che è alla portata di chiunque si soffermi a riflettere sull'esistenza umana¹⁹.

¹⁶ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 135.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, pp. 135-136.

¹⁹ «Ma per rispondere a queste sofisticherie ci si può affidare con sicurezza alle parole che direbbe ogni uomo id buon senso che abbia vissuto abbastanza a lungo e abbia sufficientemente meditato sul valore della vita da poter emettere in merito un giudizio, ove gli si chiedesse se sarebbe disposto a giocare ancora una volta fino alla fine il gioco della vita,

- b (II) La seconda giustificazione consisterà nel ritenere che «il prevalere dei sentimenti dolorosi su quelli piacevoli sarebbe inscindibilmente legato alla natura di quella creatura animale ch'è l'uomo (come afferma pressappoco il Conte Verri nel suo libro sull'indole del piacere)»²⁰. La domanda, dal carattere quasi leopardiano, che si oppone a tale giustificazione è la seguente: perché porre l'uomo in un'esistenza tutto sommato non desiderabile? «Se non vuoi difenderci, perché allora ci conquisti?»²¹. Naturalmente – com'era il caso della precedente giustificazione –, in questa prospettiva, la desiderabilità della condizione umana è definita dall'uomo stesso secondo un suo calcolo, come lo stesso Kant ammette.
- c (II) Il terzo tipo di soluzione riguarderà ancora una volta le creature stesse: il male fisico in questo caso è un passaggio obbligato per giungere alla beatitudine. «Però prima di arrivare a quella beatitudine grande oltre ogni immaginabile, alla quale è rivolta la nostra speranza, occorre passare per lo stato pieno di pene e tribolazioni ch'è la vita presente; è in questa vita che noi, lottando appunto contro le avversità, dobbiamo renderci degni di quella futura beatitudine»²². L'atto creatore che, ponendo l'uomo nell'esistenza, lo mette sulla strada della felicità eterna sarebbe dunque certamente buono; senonché la strada su cui l'uomo è posto non è affatto la via più diritta e semplice. Tuttavia, secondo Kant, che questo “periodo di prova” sia necessario per meritare la condizione della beatitudine «è una cosa che si può indubbiamente sostenere, ma in nessun caso comprendere»²³. Di nuovo, il punto di vista di Dio potrebbe giustificare la difficoltà del passaggio, ma dalla prospettiva umana la pretesa di comprenderne il senso rimane inesaudita.

2.2.3 L'irregolarità nella distribuzione di beni e mali

- a (III) Il primo tentativo di giustificare l'ingiustizia consisterà nel mostrare l'insussistenza di questa forma di “controfinale”, ovvero nell'indicare come ogni irregolarità nella distribuzione sia in realtà apparente. In particolare, Kant considera l'irregolarità secondo cui non tutti i malvagi ricevono la loro meritata pena: «la presunta impunità dei dissoluti nel mondo non ha alcun fondamento, giacché ad ogni delitto, secondo la sua natura, si accompagna già quaggiù la pena che gli conviene; infatti, i rimproveri che muove interiormente la coscienza tormentano il

non voglio dire alle stesse condizioni, ma alle condizioni scelte da lui (purché si tratti non del mondo delle fate, ma del nostro mondo terreno)» (ivi, p. 136).

²⁰ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 136. L'autore fa qui riferimento al *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* di Pietro Verri nel quale il dolore viene anche definito come principio motore dell'uomo. Nel confrontare la posizione di Kant e di Rosmini riaccenneremo a questo scritto, di cui anche il Roveretano era naturalmente al corrente (cfr. P. Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 265).

²¹ I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, p. 136.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

dissoluto assai più ancora delle Furie»²⁴. Anche il malvagio apparentemente impunito sconterà presto o tardi la sua punizione, perlomeno nella forma del rimorso di coscienza. Secondo Kant, l'errore sta qui nell'attribuire al malvagio una sensibilità che è invece tipica dell'individuo virtuoso: nel primo, la persistente azione dissoluta corrompe la coscienza a tal punto da far mancare anche quell'"aguzzino" che dovrebbe tormentare il malvagio. In poche parole, «il dissoluto se la ride del timore che hanno gli onesti d'essere interiormente tormentati dai proprio rimorsi; e i leggeri rimproveri che muove talora a se stesso [...] sono abbondantemente compensati e risarciti dai piaceri dei sensi, l'unica cosa in cui riesca a trovar diletto»²⁵.

b (III) Il secondo tipo di giustificazione riconurrà la frequente non-corrispondenza tra colpe e pene alla natura delle cose; «per conseguenza, non si tratta di una discordanza morale, essendo una caratteristica della virtù quella di lottare contro le avversità (tra le quali è da comprendere il dolore che deve provare il virtuoso nel mettere a confronto la propria infelicità con la felicità del dissoluto); [...] le sofferenze servono solo ad accrescere il valore della virtù»²⁶. L'irregolarità rilevata non è solo una necessità data dall'essenza della natura; essa è comunque parte di un tutto armonico per il quale il virtuoso, attraverso quel male fisico che non dovrebbe meritare, viene ulteriormente elevato. Questo argomento sarebbe valido, sottolinea Kant, solo in una circostanza: possiamo ammettere che la virtù sia preceduta o accompagnata in alcuni casi anche dal male fisico, solamente a patto che «perlomeno la fine della vita veda coronata la virtù e punito il vizio»²⁷. La condizione indispensabile è che quella direzione di senso, il fine ultimo come bene, si trovi effettivamente realizzata almeno dopo la morte, quando i malvagi ed i virtuosi saranno giudicati in coerenza rispetto alle loro azioni. Ecco che, ipotizza l'autore, nel caso in cui questa direzione non si concretizzi in un esito in cui il bene trionfi – ovvero nel caso in cui non vi sia alcun senso ultimo -, quella non-corrispondenza rilevabile nella vita presente non può essere fatta rientrare in un disegno più ampio. Questa argomentazione si basa dunque su di un elemento – la possibilità che vi sia una vita oltre a quella presente – che, secondo Kant, non è sufficiente a valere come giustificazione della provvidenza; la concezione di questa possibilità è semplicemente «una decisione sovrana della ragione moralmente credente, mediante cui il dubbioso viene indotto a pazientare, senza però ottenere soddisfazione»²⁸.

c (III) L'ultimo tentativo di giustificazione si rivolge ancora una volta alla figura dell'uomo: «in questo mondo, si afferma, ogni bene e ogni male devono essere giudicati esclusivamente come una conseguenza dell'uso delle facoltà dell'uomo secondo leggi di natura [...] e non, invece,

²⁴ *Ivi*, p. 137.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, pp. 137-138.

²⁷ *Ivi*, p. 138.

²⁸ *Ibidem*.

secondo il loro accordo con i fini soprasensibili; in un mondo futuro, al contrario, si manifesterà un altro ordine delle cose, e a ciascuno sarò riservato ciò che gli varranno le sue azione di quaggiù»²⁹. Costruendo su quanto già detto nel punto precedente, occorrerebbe dunque separare l'ordine morale naturale da quello soprannaturale; il modo in cui si è giudicati nel primo non sarà lo stesso rispetto al secondo. Così facendo però, sottolinea Kant, si rischia di creare una dissonanza tra ciò che invece dovrebbe confermarsi reciprocamente: «dato che quaggiù il corso delle cose è in se stesso saggio in quanto segue l'ordine della natura, come può la ragione attendersi che esso diventi in un mondo futuro non saggio, e ciò seguendo esattamente la stessa legge?»³⁰.

2.3 Saggezza artistica e morale

Dopo questo breve ma denso esame delle possibili strategie giustificative della teodicea, Kant giunge a questa conclusione: finora nessuna teodicea è riuscita a rispondere chiaramente a quei dubbi che gli obiettori rivolgono contro l'operato della Provvidenza. L'autore però precisa subito che da queste obiezioni nemmeno possiamo ricavare «che nel governo del mondo saggezza non vi sia»³¹. La sospensione di giudizio da tenersi in questo frangente è dovuta ad una frattura caratteristica del pensiero kantiano che lo stesso autore esplicita qui: da un lato «*un mondo quale è quello che possiamo conoscere sempre e solo attraverso l'esperienza*»³², dall'altro la saggezza suprema che possiamo cogliere nei suoi elementi fondamentali solo andando oltre l'esperienza. Bisognerà allora capire se tra questi due elementi la ragione possa cogliere comunque un rapporto: solo nel caso in cui si dimostrasse l'impossibilità di esso, allora sì i tentativi umani di comprendere l'operato della saggezza divina sarebbero vani.

Kant propone allora di limitare le nostre pretese per poter giungere a ciò che è effettivamente alla nostra portata. Su questa proposta si innesta la distinzione tra saggezza artistica e saggezza morale³³.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 139.

³¹ *Ibidem*. La posizione di Kant sembra qui assumere le fattezze dello scetticismo - come era quello cui Bayle andava incontro - dovuto ad una eccessiva incapacità della ragione.

³² *Ibidem*.

³³ Kant aveva già stabilito un legame tra saggezza e arte nelle prime pagine del saggio (cfr. *ivi*, nota p. 132). La saggezza è la proprietà della volontà che si accorda al sommo bene, allo scopo finale di tutte le cose; l'arte, invece, è la capacità di usare i mezzi più adeguati al raggiungimento dello scopo. Questi due elementi che, pur richiamandosi, vanno distinti, possono però formare un tutt'uno nel caso di Dio. Quando l'arte oltrepassa il punto di vista umano, si può parlare di "arte divina" che corrisponde a sua volta alla "saggezza divina". Come vedremo, la distinzione tra saggezza artistica e saggezza morale dell'autore del mondo - che formano in realtà un che di unico - va poi reintrodotta sempre a causa del punto di vista umano.

Noi possediamo infatti un concetto di *saggezza artistica* qual essa si manifesta nell'organizzazione di questo mondo, un concetto dotato di una realtà oggettiva ch'è sufficiente alla nostra facoltà razionale speculativa per giungere ad una fisico-teologica.³⁴

Quella saggezza artistica era stata già identificata, ad esempio, nella concezione dell'universo come *kosmos*: la buona disposizione dell'ordine è infatti spesso oggetto di esperienza. Accanto ad essa vi è un altro tipo di saggezza:

possediamo altresì, nell'idea morale della nostra propria ragion pratica, il concetto di una *saggezza morale* che potrebbe essere stata posta in un mondo in generale da un autore perfettissimo.³⁵

Vi è in qualche modo il presentimento che l'ordine che riusciamo a cogliere anche tramite l'esperienza non sia semplicemente posto lì come fine a se stesso, ma che esso sia stato anche bene disposto in funzione di un fine ultimo. Eppure, ciò che viene a mancare, afferma Kant, è un concetto che unisca saggezza artistica e morale nel mondo sensibile. Il problema emerge a partire dalle antinomie dei concetti che utilizziamo nell'indagare la questione della saggezza di Dio. Ad esempio: da un lato l'essere creaturale, in quanto tale, non può che seguire il volere del proprio creatore; dall'altro si tratta comunque di un essere che agisce liberamente. Per Kant, dunque

tutto ciò costituisce un insieme di concetti che non possiamo fare assolutamente a meno di pensare uniti nell'idea di mondo, in quanto idea del sommo bene; ma quest'idea può afferrarla solo chi riesca a spingersi sino alla conoscenza del soprasensibile (intelligibile), cogliendo con l'intelletto il modo in cui questo sta a fondamento del mondo dei sensi: considerato che quest'ultimo esibisce solo il fenomeno del mondo intelligibile, la prova della saggezza morale dell'autore del mondo potrebbe nel mondo sensibile fondarsi unicamente su una siffatta intellesione – una veduta ch'è fuori dalla portata di qualunque mortale.³⁶

2.4 L'autentica interpretazione dell'intenzione divina espressa da Giobbe

In un modo o nell'altro, la teodicea, e con essa l'antinomia che ne è alla base, ha sempre avuto come punto di partenza l'interpretazione della natura di cui facciamo esperienza. Non solo perché la filosofia deve partire da quelle evidenze fattuali primarie, ma anche perché – ed è questo il punto rilevante per la teodicea – solo quella natura è manifestazione per noi immediata³⁷ delle intenzioni di

³⁴ *Ivi*, p. 140.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Naturalmente l'immediatezza di cui si parla è relativa all'esperienza diretta della natura; va detto poi che tale immediatezza viene a mancare nel momento in cui si dà una interpretazione della natura ed una interpretazione di questa come segno delle intenzioni divine.

Dio. L'interpretazione della natura sarà dunque anche interpretazione della sua volontà³⁸. Per Kant vi sono due tipi di interpretazione delle intenzioni di Dio: una dottrinale e l'altra autentica.

L'interpretazione dottrinale è quella che, a partire dall'esperienza della natura, pretende di arrivare a scovare l'intenzione ultima di Dio. In questa categoria vanno compresi tutti i tentativi filosofici di teodicea finora compiuti. Ma occorre parlare di teodicea anche quando si compie il rifiuto di tutte quelle obiezioni che mettono in questione la saggezza divina; tale rifiuto avverrà a priori, a partire solamente da «una *sovrana decisione di Dio*»³⁹ oppure dalla ragione stessa che si serve dell'idea di un essere morale e saggio in sommo grado. In questo caso è Dio stesso, o egli tramite la nostra ragione, che si fa interprete della propria volontà; allora, non dovremo più parlare di interpretazione, bensì di vera e propria testimonianza. Per Kant, l'interpretazione autentica della natura, ovvero l'interpretazione autentica delle intenzioni di Dio, si dà tramite una sua diretta dichiarazione o per mezzo della ragione umana che se ne forma l'idea. Precisa dunque il filosofo tedesco:

si tratta però allora non dell'interpretazione d'una ragione *raziocinante* (speculativa), bensì di quella offerta da una ragione pratica *dotata di un'autorità*, e che, essendo nel legiferare assolutamente imperativa e libera da altre motivazioni, può essere riguardata come la diretta dichiarazione di Dio, la voce attraverso cui egli conferisce un senso alla lettera della sua creazione.⁴⁰

In effetti, Kant individua, all'interno della Scrittura, un esempio di teodicea autentica nella vicenda biblica di Giobbe. Gli interlocutori – il protagonista da un lato e i suoi amici dall'altro – formano due gruppi distinti per il diverso modo di pensare, ma soprattutto per la diversa posizione in cui si trovano. Entrambi espongono la loro visione di teodicea:

gli amici di Giobbe parteggiano per il sistema che riconduce tutti i mali del mondo alla *giustizia* divina. Essi sarebbero altrettante pene per i crimini commessi; e se in verità non ne possono indicare alcuno di cui si sia reso responsabile l'infelice, essi tuttavia credono di poter giudicare a priori che egli non può non averne qualcuno sulla coscienza, ché altrimenti la giustizia divina non avrebbe reso possibile che egli fosse infelice.

Giobbe, invece – che afferma con indignazione che la sua coscienza non gli muove per l'intera sua vita nessun rimprovero, e che per quel che riguarda gli inevitabili difetti umani, Dio stesso saprà bene di averlo fatto creatura fragile – si pronuncia per il sistema della *incondizionatezza del decreto divino*. “Egli è unico” – afferma – “ed egli fa come vuole”.⁴¹

³⁸ Come dall'opera d'arte o da una pietanza è possibile, con gli strumenti adeguati, risalire o ricavare in parte le intenzioni del suo autore o di chi l'ha preparata, allo stesso modo a partire dal creato si potranno in qualche modo intravedere le intenzioni del Creatore stesso. Facendo riferimento a quanto detto nella nota precedente, non si potrà pretendere una comprensione totale delle intenzioni dell'autore solamente a partire dal prodotto.

³⁹ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 141.

⁴⁰ *Ibidem*. L'esclusione della ragione speculativa sembra escludere proprio la filosofia dal campo della teodicea, lasciando spazio alla sola Fede.

⁴¹ *Ivi*, pp,141-142.

Ciò che segna questa fondamentale differenza di vedute è proprio la diversa condizione in cui le due parti si trovano. Il protagonista che si trova nella disgrazia rifiuta quel tipo di difesa portata avanti dagli amici; eppure, paradossalmente, non rinuncia ad un certo tipo di teodicea; in *primis* rifiuta di voltare le spalle a quel Dio che sembra averlo tradito. È sempre quella disperata situazione in cui Giobbe si trova che lo spinge e gli permette di parlare con una franchezza lontana dall'ipocrisia dei suoi interlocutori⁴². L'epilogo dello scritto dà effettivamente ragione al protagonista:

e la conclusione è che mentre Giobbe riconosce d'aver parlato non già da sacrilego, giacché egli è cosciente della propria onestà, bensì solo in maniera incauta di cose troppo elevate per lui e che non intende, Dio scaglia la sua condanna contro i suoi amici perché essi non hanno parlato di Dio altrettanto bene (ossia secondo coscienza) quanto il suo servo Giobbe. Se si considera ora la teoria sostenuta da ciascuna delle due parti, quella dei suoi amici sembrerebbe implicare una ragione più speculativa nonché una più devota umiltà; e Giobbe, probabilmente, condotto dinnanzi a qualunque tribunale di teologi dogmatici, dinnanzi ad un Sinodo, ad un'Inquisizione, a una Venerabile Classe, oppure ad un qualunque Alto Concistoro del nostro tempo (uno solo escluso), sarebbe andato incontro ad una ben triste sorte.⁴³

Contrariamente ad un pensiero dogmatico contro cui Kant si scaglia, la conclusione del Libro di Giobbe premia «la semplice sincerità del cuore e non il privilegio dell'intellezione»⁴⁴ del protagonista. L'onestà di Giobbe, il quale rifiuta delle convinzioni incompatibili con la sua dichiarazione di innocenza, determina la sua superiorità dinnanzi al giudizio divino. È questo tipo di predisposizione che gli permette, secondo Kant, di fondare «non la sua moralità sulla fede, bensì la fede sulla moralità»⁴⁵. Solo questo atteggiamento sembrerebbe aprire la strada ad una teodicea non filosofica.

2.5 Una questione di sincerità

A partire da questa breve serie di osservazioni sul Libro di Giobbe, Kant conclude che, riguardo all'autentica teodicea, occorre affidarsi alla Fede e ad un atteggiamento che sia in primo luogo sincero verso noi stessi:

la teodicea autentica ci ha mostrato che in questo genere di cose è questione non tanto di ragionamenti sottili, bensì di sincerità nel prendere atto dell'impotenza della nostra ragione, e di onestà nel non falsificare i nostri pensieri nel momento in cui li enunciamo, per quanto pia possa essere l'intenzione con cui ciò dovesse accadere. Questo ci induce ad un'ulteriore breve osservazione su una materia tanto

⁴² Un ulteriore grado di paradossalità è rinvenibile in questo: chi si trova in una situazione disperata, colui che, secondo un comportamento umano comprensibile, riterremmo giustificato a troncane la questione del male e della teodicea cedendo alla contraddizione, viene invece qui dipinto come un personaggio sì sull'orlo del baratro, ma che neppure si adagia sulle semplici soluzioni che gli vengono proposte.

⁴³ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 143.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

ricca, ed è la seguente: la sincerità, requisito principale in materia di fede, confligge con la tendenza alla falsità e alla slealtà, principale difetto della natura umana.⁴⁶

Con quest'ultima osservazione, Kant sembra escludere – almeno nel contesto della teodicea autentica - quello che Leibniz e Rosmini avevano definito come prerequisito irrifiutabile: il rapporto tra Fede e ragione. Sottintesa alla “tendenza alla falsità e alla slealtà”, di cui qui l'autore parla, sembra esserci una decisiva sfiducia sia nella razionalità umana – totalmente impotente sulla questione – sia nella umana moralità – stante la realtà del “male radicale”.

Proprio su questa tendenza si concentrano infine le riflessioni di Kant.

Che ciò che dice a se stesso o a qualcun altro sia *vero*, nessuno può sempre garantirlo (giacché è possibile sbagliare); ognuno può e deve, però, garantire che ciò che egli dichiara o confessa sia verace, dato che ne è immediatamente convinto. [...] Se si fa l'affermazione avendo riguardo solo all'oggetto, senza esser cosciente del soggetto [la coscienza], allora si mente, perché si dà ad intendere qualcosa di diverso da ciò di cui si è convinti⁴⁷.

Secondo l'autore è possibile che, affermando qualcosa di falso, un individuo possa cadere inavvertitamente in errore: si tratta però di capire se chi pronuncia l'affermazione fosse cosciente o no della falsità di essa. Possiamo schematizzare in questo modo le quattro possibilità:

1. Proposizione vera ritenuta vera in coscienza.
2. Proposizione falsa ritenuta vera in coscienza (errore conoscitivo).
3. Proposizione vera ritenuta falsa in coscienza⁴⁸.
4. Proposizione falsa ritenuta falsa in coscienza (menzogna).

In quest'ultimo caso, «si dà ad intendere qualcosa di diverso da cui si è convinti»⁴⁹: in ciò sta la fondamentale distinzione tra i punti 2 e 4. Nel secondo, l'individuo parla con veracità, cioè è convinto che ciò che sta testimoniando sia vero. Questa forma di sincerità viene chiamata da Kant “coscienza formale”: essa è un atto di cautela, uno scrupolo che ci facciamo nell'evitare di affermare qualcosa di cui non siamo convinti, cioè qualcosa che riteniamo perlomeno potenzialmente falso. Mentre sulla verità o falsità di un giudizio in se stesso lo sbaglio è possibile, non vi è invece margine di errore riguardo alla convinzione della coscienza sulla verità o falsità di esso. Infatti, messi da parte i casi in cui un individuo sia affetto da patologie psicologiche gravi, come potremmo sbagliarci perlomeno

⁴⁶ *Ivi*, p. 144.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Questo caso limite coinciderebbe, ad esempio, col trovarsi a voler affermare il falso finendo inavvertitamente per dire il vero o nel fingere di credere in qualcosa in cui non si crede (cfr. *ivi*, nota p. 145). In quest'ultimo caso la verità o falsità della proposizione sarà differente in base a come il soggetto voglia essere percepito dagli altri rispetto alla sua opinione in coscienza.

⁴⁹ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* p. 144.

relativamente a ciò che ci sembra vero o falso in coscienza? Ogni affermazione presuppone dunque una sorta di breve esame interiore riguardo a ciò che si sta per dire. Si potrebbe ipotizzare il caso in cui, dinnanzi a una affermazione, a una credenza o a una non credenza, il soggetto rifiuti di compiere tale atto di autoriflessione; in questo caso, però, alla malafede nei confronti degli altri, si aggiungerebbe quella nei propri. Tornando al tema della teodicea, Kant esemplifica in questo modo le cose fin qui dette:

quindi colui che dice a se stesso (e davanti a Dio, il che nelle professioni di fede è la stessa cosa): *io credo*, senza aver gettato neppure un solo sguardo dentro se stesso per vedere se sia effettivamente convinto – o anche sino a che punto lo sia – di ciò che tien per vero, pronuncia non soltanto la più insensata delle menzogne (al cospetto di colui che legge nei cuori), ma anche la più scellerata, poiché mina il fondamento di ogni proposito virtuoso, la sincerità. È facile constatare come presso tali *professioni di fede* cieche ed esteriori (a cui si accompagna molto facilmente una altrettanto insincera professione interiore) possono gradualmente portare, ove offrano un possibile tornaconto, ad una certa falsità nel modo di pensare della stessa collettività.⁵⁰

Per Kant il prerequisito irrifutabile diventa l'atteggiamento di buona fede che, solo se assunto, permette la formazione della vera buona Fede e dunque dell'autentica teodicea. Nella conclusione del saggio ritorna però la considerazione della tendenza e dell'inclinazione all'inganno di sé e degli altri, di cui l'uomo non sembra potersi liberare. Riprendendo delle riflessioni compiute da Jean André de Luc nelle sue *Lettere sulle montagne, sulla storia della terra e dell'uomo*, Kant ribadisce questa sua sottile sfiducia nel genere umano, pur riconoscendo ad esso, accanto alla sua tendenza alla slealtà suscettibile comunque di correzione, una inclinazione benigna:

in seguito all'esperienza da lui [de Luc] fatta su quei monti la sua fede nella tendenza disinteressata degli uomini ad aiutarsi tra loro diventò alquanto vacillante, egli ne ricavò alla fine la conclusione: "che l'uomo, per ciò che concerne la benevolenza, sarebbe sufficientemente buono" (né ci si meravigli! Questo si fonda su un'inclinazione impiantata in lui, della quale l'autore è Dio) "se solo non albergasse in lui una spiacevole tendenza ad una sottile mendacia" (e neanche questo deve stupirci, poiché è dal carattere che dipende se questa tendenza viene o meno repressa, carattere che deve esser l'uomo stesso a formare in sé)!⁵¹

⁵⁰ *Ivi*, pp. 145-146.

⁵¹ *Ivi*, pp. 147-148.

Cap. 3. Un confronto tra Kant e Rosmini

Come abbiamo visto nella nostra analisi della *Teodicea* rosminiana, il filosofo roveretano non manca di confrontarsi con Kant come con colui che porta alle estreme conseguenze il percorso intrapreso dalla filosofia moderna. Per Rosmini è proprio il pensiero moderno a portare alla distruzione della teodicea e di qualsiasi suo tentativo; nonostante egli non nomini esplicitamente il saggio kantiano, dalla sua *Teodicea* traspare come il filosofo roveretano fosse a conoscenza dello scritto di Kant⁵². Dall'opera rosminiana non traspare solo una mera consapevolezza delle posizioni kantiane a riguardo, bensì anche una netta presa di distanza da esse: «anzitutto, è fuori discussione che l'*indecisione* kantiana sia precisamente lo "spettro" che la *Teodicea* [di Rosmini] intende scacciare a tutti i costi»⁵³. Tenteremo qui di mettere in luce, grazie a quanto del tentativo rosminiano abbiamo rilevato nella seconda Parte, proprio i modi in cui il Roveretano tenta di correggere quelli che, a suo avviso, sono gli errori di Kant.

3.1 La necessità del male morale

Trattando dello scritto kantiano, abbiamo potuto constatare come il pensatore tedesco sollevi delle obiezioni relativamente all'attribuzione del male morale all'essenza della natura in generale o a quella dell'uomo in particolare. Nello specifico, ai punti "b (I)" e "c (I)", Kant afferma che attribuire il male morale ad una circostanza naturale, sia essa l'essenza delle cose finite in generale o quella dell'uomo in particolare, porterebbe a non poterlo più definire tale⁵⁴. Se infatti esso è fisiologicamente conseguente alla natura finita, allora non si può più davvero parlare di una colpa. La risposta di Rosmini alla questione è facilmente individuabile, come già anticipato, nella fondamentale distinzione tra limitazione e privazione. Vi è certamente un elemento, la limitazione, originariamente appartenente alla natura umana: esso si declina in primo luogo nella finitudine tipica dell'essere creato e si rafforza, in secondo luogo, in seguito al contagio⁵⁵ di quella "macchia morale" che è il peccato originale. Ora, questo primo elemento è necessario – l'uomo non poteva venire all'essere senza di esso –, ma la limitazione è soltanto condizione di possibilità necessaria, ma non sufficiente, della privazione, ovvero del male, e non alla sua attuazione. In altre parole, questa condizione che accompagna l'essere umano fin dal suo nascere non toglie responsabilità alle sue azioni: egli è padrone, in virtù della libertà che possiede, di non rendersi colpevole attraverso il male. Non solo,

⁵² Cfr. P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 268, nota 97.

⁵³ *Ivi*, p. 268

⁵⁴ È interessante notare come Kant non utilizzi l'obiezione dell'antiteodicea "classica" (pensiamo ad esempio a quanto affermato da Bayle), secondo la quale la colpa del male morale insita nella creatura andrebbe ricondotta al Creatore stesso.

⁵⁵ Contagio che, lo ricordiamo, avviene secondo Rosmini sempre in seguito ad un atto libero.

egli ha anche il potere – e di questo le osservazioni kantiane sembrano non tener conto – di rendersi lodevole attraverso il bene. Nel caso dell'uomo, potremmo parlare semplicemente di un male semplicemente fisico, come fa Kant, solo nel caso in cui questo fosse riconducibile ad una necessità naturale, ad una caratteristica fisiologica dell'uomo. Ma, in linea generale, gli eventi umani coinvolgono anche la dimensione libera del soggetto: in tal caso non possiamo semplicemente parlare di un male già presente in natura, bensì di un male che, almeno in parte, va ricondotto ad una libertà responsabile e suscettibile di colpa.

Questa dote [l'intelligenza e la libertà] aggiunge alla natura, che la possiede, la nobilissima qualità d'esser perfezionatrice di sé stessa e di entrare, direi quasi, a parte col Creatore in dar a sé stessa compimento. Ma perché essa fosse questa natura così eccellente, dovea ancora aver la limitazione di poter fare il contrario, e di mancare nell'opera della propria perfezione. Non poteva dunque Dio, né pure se avesse voluto, creare questa eccellente natura senza che fosse soggetta a difetto. *La possibilità adunque de' mali fisici e morali è congiunta alla natura di tutte cose, le quali non sieno la stessa deità: poiché la natura di tutte cose create, o possibili a creare, richiede che queste abbiano qualche loro propria limitazione, e questa limitazione apre il varco alla possibilità de' mali [...].*

Ma la *limitazione della creatura* che rende possibile necessariamente il male, non è ancora il male stesso [...]. Si raccolga dunque: la natura umana ha per suo costitutivo la libertà del bene e del male: questa libertà è dote eccellente perché principio del *merito*. Ma limitazione di sì eccellente dote si è, ch'ella possa esser volta anche al male, poiché il merito non può concepirsi se non a condizione che possa anche esistere il demerito.⁵⁶

Per quanto riguarda la giustificazione criticata da Kant nel punto “a (I)”, secondo la quale il male morale non andrebbe davvero considerato come “controfinale”, occorre fare una precisazione: la teodicea - e anche quella di Rosmini - aveva sicuramente messo in discussione la controfinalità del male morale, rilevando come anche esso finisse per contribuire alla somma di bene totale. Tuttavia, mostrare come anche il male morale possa essere concorde al fine, non significa per questo negarne l'esistenza o sminuirne la drammaticità; la qual cosa, peraltro, non è mai stata fatta da nessun autore di teodicea⁵⁷. Anche la dissonanza tra due piani morali (uno naturale e l'altro soprannaturale) che Kant sembra sottendere alle parole dell'avvocato di Dio da lui immaginato⁵⁸, è da considerarsi in parte scorretta dal punto di vista rosminiano. Per il Roveretano il piano della virtù naturale e quello

⁵⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 193,196, 200.

⁵⁷ Al contrario, il prendere sul serio la drammaticità del male per l'uomo – ovvero uno dei due termini dell'antinomia paradossale con cui si è chiamati a confrontarsi - è prerequisito fondamentale per la teodicea. Chi non tenesse conto di ciò finirebbe per portare avanti le stesse cieche giustificazioni degli amici di Giobbe.

⁵⁸ «La saggezza divina la giudica [la contravvenzione alla saggezza umana] secondo regole affatto diverse, a noi incomprendibili, per cui ciò che troviamo, invero giustamente, riprovevole in rapporto alla nostra ragion pratica e alla sua determinazione può nondimeno, in rapporto ai fini divini e alla saggezza suprema, esser forse proprio il mezzo più appropriato tanto al nostro bene particolare quanto al bene del mondo in generale; [...] cadiamo in errore quando ciò che in questa vita è legge solo relativamente agli uomini noi lo giudichiamo in quanto tale da un punto di vista assoluto» (1. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, pp.134-135).

della virtù soprannaturale vanno certamente distinti, ma non per questo rivolti uno contro l'altro: il secondo può infatti dirsi realizzazione autentica cui tende il primo⁵⁹.

Sì, dunque, io ammetto una virtù naturale: ma com'è ella dubbiosa ne' suoi comandi! Ma quant'è pavida, quant'è tremula la sua voce ne' difficili scontri! È una legge la sua più tosto ispirata dal sentimento, che dalla riflessione intimata. Non è già che questo nobile sentimento morale che da noi giammai si scompagna, sia privo di luce, o non si manifesti compagno ad una funzione della ragione, la percezione degli enti; non è che un tale sentimento che ci suggerisce sì alto rispetto per tutto ciò che è intelligenza e libertà, che dolcemente ci persuade ad amare i nostri simili, a partir con esso loro i beni di cui noi abbondiamo, e talora a dimenticare noi stessi per essi, e ciò senza speranza di altra mercede che del gaudio di un infelice rallegrato [...]; ma questo sentimento tuttavia, e quell'astrazione sublime di virtù, ch'indi ne ritrae la mente contemplatrice, non dà ancora all'umana ragione indebolita e cedevole alle lusinghe, sì forte e sì continua prova di sé, che l'uomo non possa o disconoscerla né cimenti, o dubitare di sua legittima autorità. Ma se all'uom dubitoso si presenta lo stesso legislatore [...] non può l'uomo appresso tale testimonianza negar più fede alla legge che sente scritta nel proprio cuore, senz'esser sopra ogni modo inescusabile. L'autorità di quella legge recondita diventa aperta e pienamente autenticata.⁶⁰

3.2 Il male fisico come motore della natura umana

Come abbiamo già fatto notare, riguardo le giustificazioni del male fisico, Kant richiama le riflessioni compiute da Pietro Verri in uno scritto dedicato al dolore e al piacere, secondo cui «il prevalere dei sentimenti dolorosi su quelli piacevoli sarebbe inscindibilmente legato alla natura di quella creatura animale ch'è l'uomo»⁶¹. Ma questo prevalere, non è, secondo il pensatore milanese, semplicemente fine a se stesso, bensì viene sfruttato dalla Provvidenza per consentire il perfezionamento morale dell'uomo⁶²; su questo punto anche Rosmini potrebbe assentire⁶³, ma occorre comunque fare una distinzione:

per l'illuminista, la virtù non è coltivata come un bene in sé, ma sempre in vista dell'ottenimento di un piacere morale inizialmente mancante. Mentre – per Rosmini – la virtù è premio a sé stessa, essendo concepita e ricercata come un bene indipendentemente dal piacere o dal dolore che arreca all'uomo⁶⁴.

Dunque, proprio su questa differenza rispetto a Verri - la ricerca della virtù in quanto tale - si potrebbe individuare un nuovo punto d'incontro tra Kant e Rosmini. In ogni caso, il filosofo roveretano metterebbe in questione la bontà di quel calcolo umano sulla prevalenza del male fisico rispetto al piacere. Non possiamo escludere che quelli che noi consideriamo nell'immediatezza mali fisici possano essere forieri di conseguenze positive; il calcolo compiuto da Dio – il cui risultato mira

⁵⁹ Su questa opposizione tra ordine morale naturale e ordine morale soprannaturale che Rosmini rifiuta, si basano anche le considerazioni di Kant compiute al punto c (III).

⁶⁰ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 260.

⁶¹ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 136.

⁶² Cfr. P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 266

⁶³ Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 355, 585, 723.

⁶⁴ P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, p. 266

comunque al bene della creatura - è infinitamente più accurato di quello compiuto dall'uomo. Oltretutto, anche la stessa capacità dell'uomo di commisurare beni e mali, piaceri e dolori ci conferma come ciò che in un primo momento consideriamo come un male presente che siamo disposti a subire, possa comunque venir scelto consapevolmente in vista di un bene futuro maggiore. Un ulteriore elemento di cui la critica kantiana non tiene conto è anche qui quello del peccato originale: nel pensiero rosminiano il male fisico è anche inevitabile conseguenza di esso.

Al punto “c (II)”, dove la giustificazione della teodicea affermerebbe che i mali della vita presente altro non sono che una sorta di periodo di prova in vista della vita beata futura, Kant sostiene: «che non si sia potuto far sì che la creatura fosse contenta in ogni epoca della sua vita, è una cosa che si può indubbiamente sostenere, ma in nessun caso comprendere; quindi, ricorrendo alla saggezza che così avrebbe disposto, si può bensì tagliare il nodo, ma certo non scioglierlo; proprio questo, invece, la teodicea si era impegnata a fare»⁶⁵. La risposta di Rosmini riguarderebbe proprio quella pretesa di sciogliere il nodo della questione, o di comprenderla in tutta la sua paradossalità: come già aveva sostenuto Leibniz, la difficoltà che troviamo nello spingerci troppo oltre non deve portarci a disprezzare la possibilità che abbiamo perlomeno di sostenere quanto la teodicea incontra nella sua indagine. Occorrerà allora chiedersi nuovamente cosa la teodicea si propone di fare.

3.3 Una distribuzione regolare

Il tema della distribuzione dei beni e dei mali viene ampiamente preso in considerazione da Rosmini nel secondo Libro della sua *Teodicea*. Le argomentazioni su questo lato della questione potrebbero in fondo venir quasi del tutto ricondotte al classico argomento dell'errore di prospettiva: quelle che appaiono irregolarità in quella che dovrebbe essere una regolare distribuzione dei beni e dei mali, se viste sotto la giusta lente, si mostrano in realtà solamente come piccole dissonanze che peraltro contribuiscono a far risaltare maggiormente la regolarità. Sullo sfondo rimane poi sempre il fondamentale concetto di peccato originale che intima l'uomo a dimostrare di essere assolutamente giusto per poter criticare la distribuzione che lui ritiene errata.

Potremmo però qui individuare una più efficace risposta rosminiana, specificamente riguardo al punto “a (III)”. Qui Kant, rilevando l'impunità dei malvagi, afferma, vestendo i panni dell'avvocato di Dio, che tale impunità non si dà davvero nel momento in cui il dissoluto è comunque sottoposto ad una pena, perlomeno sottoforma del rimorso che lui prova. Senonché, Kant individua qui l'errore della giustificazione nel ritenere che il malvagio provi davvero un rimorso di coscienza, la qual cosa

⁶⁵ I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*, p. 136.

accadrebbe solamente al virtuoso che cada nel peccato. Ammesso anche, come fa il pensatore tedesco, che chi si abitua al vizio finisca per perdere del tutto qualsiasi possibile richiamo morale interiore, bisognerebbe ammettere, assieme a Rosmini, che il dissoluto in questione è comunque sottoposto ad un male, pur non essendone egli cosciente:

la malizia e l'iniquità è per sé stessa un deterioramento della natura e della persona de' perversi, e però essi stessi col liberamente leggerla si ribassano e si rovinano. Chi pecca adunque, già col suo peccato senza più fa onta e danno a sé medesimo. Onde di chi ruba e di chi è rubato acconciamente sant'Agostino osserva che il primo fa maggior danno a sé che all'altro, "*cum ille patiatur damnum pecuniae, istae innocentiae*. Oltre il mal morale che nell'uomo corrompe ciò che vi ha di più eccellente, seguita per vie naturali il male di pena [...]. Primariamente il peccato acceca più o meno colui che il commette e lo ama. Non gli toglie solo il lume soprannaturale, gli diminuisce altresì il lume naturale.⁶⁶

Questo commettere il male, al di là che ad esso segua o meno il rimorso della coscienza, rappresenta per chi lo commette un male esso stesso. Così, in accordo con quanto già sostenuto prima da Platone nel *Gorgia* e poi da Agostino, occorre ammettere che la condizione di chi commette ingiustizia è peggiore di chi la subisce.

La giustificazione del modo in cui è attuata la distribuzione dei mali e dei beni riporta però sempre l'attenzione sulle circostanze specifiche in cui essa si dà, ovvero su quella sofferenza dei particolari, riguardo alla quale la teodicea si trovava in particolare difficoltà. Prima di ritornare su questo punto debole, di cui lo stesso Rosmini è cosciente, ribadiamo però una premessa che sta alla base di ogni tentativo di teodicea.

⁶⁶ A. Rosmini, *Teodicea*, nn. 872-874.

Cap. 4. Una rimodulazione del significato di teodicea

4.1 Sulla inevitabilità di ogni tentativo (filosofico) di teodicea

Come abbiamo fin qui potuto vedere, il tentativo di attuare una teodicea deve essere preceduto, in particolare per i pensatori che decidono di prendere questa strada, dal riconoscimento equilibrato dei limiti delle forze della ragione umana e dalla necessità di far affidamento, soprattutto su alcuni punti della questione, alla Fede. Gli stessi autori che invece ritengono che questa strada porti ad un vicolo cieco, pongono ripetutamente in luce il rischio che il desiderio di indagare attorno alla questione, o meglio, al paradosso del male si trasformi nella pretesa di comprenderne ogni suo lato. Occorre quindi tenere sotto la giusta luce le obiezioni che alcuni pensatori rivolgono alla teodicea: bisogna considerarle come un invito ad assumere una “cautela” intellettuale. Questo atteggiamento non può però nemmeno diventare eccessivo; non può cioè divenire rassegnazione. L’affermazione kantiana del fallimento di ogni tentativo di teodicea – ammesso poi che tale affermazione sia in ogni sua componente giustificata, il che dal confronto con Rosmini non sembra essere emerso – non tiene conto né della natura stessa del tentativo – che in quanto tale può talvolta giungere al fallimento - né dell’inevitabilità della questione stessa. Spostiamo nuovamente l’attenzione su quell’elemento da cui siamo partiti all’inizio del nostro percorso: è intrinseco alla natura umana l’interrogarsi sul perché del male e sulla sua compatibilità con la bontà assoluta di Dio. Questa inevitabilità è dovuta non solo alle pesanti evidenze che fanno scaturire la questione e su cui nessuno può chiudere gli occhi, ma anche, in particolare, dalla natura sia delle evidenze sia della questione. In entrambi i casi siamo di fronte a qualcosa di vitale, che tocca direttamente la vita dell’uomo. Per questo, fin dai primi passi del pensiero filosofico, quando ancora la questione del male in rapporto con l’essere sommo non aveva assunto il nome di teodicea, gli uomini sentivano in un modo o nell’altro la necessità di toccare con mano questo punto che li riguarda così da vicino. Dunque, l’interrogarsi della teodicea sembrerebbe essere ineludibile anche per chi non si occupa specificatamente di filosofia; analogamente, la natura paradossale e misteriosa del male potrà certamente portare ad un parziale silenzio. Quest’ultimo non potrà però mai essere totale: l’uomo, infatti, perlomeno nella dimensione interiore e del dialogo con sé, continuerà a interrogarsi e a cercare una risposta alla medesima domanda della teodicea⁶⁷.

In questo senso possiamo dire allora che l’affermazione kantiana sul fallimento di ogni tentativo di teodicea, può essere vista come un invito alla cautela nel trattare della questione, ma non come un’imposizione al silenzio sulla questione. Quella sincerità evocata all’interno del saggio del filosofo tedesco deve comprendere anche il riconoscimento della ineludibilità della questione cui l’essere

⁶⁷ Cfr. C. Arata, *Reditio. Il male, Dio, la morte*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 30-31.

umano è chiamato a rispondere. Per questo, il tentativo di Rosmini, così come quello di altri autori, è *in primis* una testimonianza ed un riconoscimento della inevitabile reazione umana dinnanzi allo “scandalo” del male.

4.2 Lo spazio lasciato ai particolari nella teodicea

Ritorniamo ancora, in queste ultime riflessioni, sulla questione dei particolari che aveva messo in difficoltà la *Teodicea* rosminiana. Come abbiamo già detto, la teodicea in generale aveva da sempre trovato nella sofferenza del singolo un particolare elemento di criticità. Ci pare di poter dire che di questo punto il tentativo di Rosmini è cosciente⁶⁸, perlomeno nel momento in cui l'autore prende in considerazione tutto il peso che la sofferenza del singolo comporta. La conclusione a cui il Roveretano giunge potrebbe risultare, come abbiamo già accennato, insufficiente ed inefficace riguardo a questo lato della questione. Se questo è vero per quel tipo di teodicea che si proponeva di offrire una spiegazione esaustiva su ogni aspetto della sua questione, non è invece necessariamente vero se intendiamo la teodicea in una diversa maniera. Quello dei particolari è senz'altro l'aspetto più difficile e paradossale della antinomia in questione; non ci dobbiamo dunque stupire se è proprio questo a minare la credibilità di tutto l'edificio teoretico offerto da autori come Leibniz o Rosmini. Un primo passo per consentire uno spostamento di prospettiva sarà possibile tornando ancora una volta alla figura perennemente attuale di Giobbe che, con la sua vicenda, testimonia perfettamente la sofferenza dei particolari. Come nel rapporto tra Fede e ragione, come nella considerazione del paradosso, si tratta anche qui di una questione di equilibrio: il protagonista del testo biblico dimostra la propria sofferenza in tutta la sua drammaticità e, allo stesso tempo, non rifiuta un confronto con gli amici e perfino con Dio; difende fino alla fine la propria innocenza ed è insieme in grado di riconoscere il proprio errore; si propone di indagare, pur essendo conscio della paradossalità del suo domandare. In poche parole, l'atteggiamento di Giobbe è il corretto atteggiamento paradossale da tenersi di fronte al paradosso; questa figura, come quella tutti i singoli sofferenti, andrebbe forse vista innanzitutto come un potente stimolo alla riflessione:

la sfida è quella di provare anzitutto a lasciarsi istruire da chi, sofferente, si interroga sul (non-) senso del proprio patire. Forse così, per la prima volta, si incontra qualcosa che il pensiero calcolante della teodicea non saprebbe dire: l'angoscia di chi grida, nell'“invano” della sua fragilità gemente, che qualcuno si prenda gratuitamente cura di lui.⁶⁹

⁶⁸ A. Rosmini, *Teodicea*, n. 957.

⁶⁹ P. Gomasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella “Teodicea” di Rosmini*, p. 364.

L'invito è dunque quello di non tramutare il rispettoso silenzio dinnanzi al male che colpisce i particolari in un silenzio di indifferenza. All'interno di quel rispetto vi deve anche essere l'apertura ad una teodicea – sia essa anche solamente interiore -, perlomeno nella sua forma interrogativa e non necessariamente in quella risolutiva. Anche e soprattutto lo stesso individuo sofferente è chiamato a esaminare la condizione a cui è sottoposto. Solo questo tentativo offre la possibilità di interrogarsi con consapevolezza sul senso del male. Per prendere quest'ultimo sul serio non bisogna rimanere ciechi di fronte ad esso, ma nemmeno abbandonarlo al baratro dell'insensatezza; il corretto punto di partenza è quello dell'interrogarsi di fronte ad esso in tutta la sua drammaticità.

Conclusione: oltre la teodicea nella sua forma “classica”

Per poter ribadire al meglio quanto finora detto, ritorniamo sulla nostra proposta di rimodulazione del significato di teodicea. Innanzitutto, andrebbe abbandonata l’immagine, forse fin da principio erroneamente adottata, del contesto giudiziario, a cui mal si addice il concetto di paradosso. In tali circostanze - quelle in cui un avvocato prende le difese di qualcuno⁷⁰ -, la mancanza di una soluzione definitiva sotto alcuni aspetti⁷¹ apparirà sempre come un elemento che vieta di giungere ad una conclusione. Occorrerà piuttosto allargare il significato di teodicea, prendendo come sua componente essenziale quella interrogativa⁷². Ecco che, sotto questa nuova luce, si potrebbe individuare una tipo più ampia di teodicea, corrispondente alla decisione di prendere sul serio l’antinomia tra presenza del male e bontà del Creatore⁷³. L’accettazione di questa sfida porta ad una situazione di tensione per l’uomo, il quale desidera trovare un qualche terreno sicuro su qualcosa che lo riguarda così da vicino come la presenza del male⁷⁴. Più che di difendere la figura di Dio dinnanzi ai presunti obiettori, si tratterà piuttosto di intraprendere un percorso di riflessione interiore che non abbandoni all’insensatezza il proprio dolore, ma anche quello degli altri.

⁷⁰ L’inadeguatezza dell’immagine in questione era già stata messa in luce da chi sottolineava come l’imputato nella teodicea sia Dio, ovvero colui che non ha bisogno di essere difeso né può essere, in linea di principio, imputabile di alcunché.

⁷¹ Mancanza di soluzione che risulta almeno secondo alcuni aspetti. La nostra rimodulazione non vuole infatti essere rifiuto di alcune argomentazioni della teodicea nel considerare il fenomeno del male in generale. Ci riferiamo qui, in particolare, alla considerazione del male come *privatio boni* ed al ruolo di rilievo alla libertà umana in relazione al male morale e fisico.

⁷² Questo porterebbe allora alla necessità di adottare perfino un nuovo termine, poiché la parola “teodicea”, richiamando con l’elemento di “giustizia” (*dike*) il contesto giudiziario, si dimostra inadeguata.

⁷³ Ma, come abbiamo già fatto notare, si potrebbe anche ricondurre il secondo termine al riconoscimento della autoevidenza della tensione umana al bene.

⁷⁴ Questo tipo di tensione è, ad esempio, ben testimoniata da alcune riflessioni dello stesso Leopardi oppure dal racconto del “Grande Inquisitore” nei *Fratelli Karamazov*.

Bibliografia

Opere di Antonio Rosmini

- *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova Editrice, Roma 2003-2005.
- *Principi della scienza morale e Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al mondo della morale*, a cura di D. Morando, vol. 21 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, edizione promossa dall'Istituto di Studi Filosofici e diretta da E. Castelli, Fratelli Bocca Editore, Milano 1941.
- *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, vol. 25 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, Fratelli Bocca, Roma-Milano 1954.
- *La società ed il suo fine in Filosofia della Politica*, a cura di M. D'Addio, vol. 33 della *Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 1997.
- *Della speranza*; in *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioia*, a cura di R. Orecchia, vol. 48 della *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, Cedam, Padova 1976.
- *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, voll. 35-40 delle *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, Cedam, Padova 1967-1969.
- *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 1977.
- *Sistema filosofico*; in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, vol. 2 delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1979.
- *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, voll. 39-40 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, , Città Nuova Editrice, Roma 1983.
- *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione nazionale e critica delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2002.

Testi di autori classici

- Agostino, *Contro la lettera del fondamento di Mani*, trad. it di C. Magazzù e A. Cosentino; in Agostino *Opere*, vol. 12.2, a cura della Cattedra Agostiniana presso l'“Augustinianum” di Roma, Città nuova editrice, Roma 2000.
- Agostino, *Il libero arbitrio*, trad. it. di D. Gentili; in Agostino, *Opere*, vol. 3.2, Roma 1976.
- Agostino, *La natura del bene*, trad. it. di L. Alici, Città nuova editrice, Roma 1998.
- Agostino, *La vera Religione*, trad. it. di M. Vannini, Mursia, Milano 1992².
- Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. di C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1979³.
- Agostino, *L'ordine*, trad. it. di D. Gentili; in Agostino, *Opere*, vol. 3.1, Roma 1970.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2018¹⁴.
- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- Aristotele, *Poetica*, a cura di M. Vaglimigli, Laterza, Bari 1964⁴.
- P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2018¹⁶.
- Epicuro, *Lettere sulla felicità, sul cielo e sulla fisica*, a cura di N. Russello, Rizzoli, Milano 2016¹².
- *I Presocratici, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015⁵.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1999².
- I. Kant, *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea*; in Id., *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991.
- I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*; in Id., *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, R. Hohenemser, A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1982.
- I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*; in Id., *Critica della ragion pratica*, a cura di Pietro Chiodi, De Agostini, Novara 2013.
- G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, a cura di D. O. Bianca, vol. I.
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta Adelphi, Milano 1984⁷.
- Platone, *Eutidemo*; in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- Platone, *Fedone* in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- Platone, *Protagora* in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- Platone, *Timeo* in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2019.
- J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di R. Mondolfo; in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972.
- J. J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di L. De Anna; in Id., *Opere*.
- J. J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 2019¹³.
- J. J. Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, trad. it. di E. M. Cantoni; in Id., *Opere*.
- Voltaire, *Bisogna prender partito, ovvero il principio di azione*; in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1962, vol. II.
- Voltaire, *Il filosofo ignorante*; in Id., *Scritti filosofici*, vol. I.
- Voltaire, *Il terremoto di Lisbona. Con una lettera di Jean-Jacques Rousseau*, a cura di L. Crescenzi, Mattioli 1885, Fidenza 2017.
- Voltaire, *Zadig e altri racconti filosofici*, trad. it. di L. Bianchi e G. Paganini, Feltrinelli, Milano 1994.
- Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002.
- Tommaso d'Aquino, *De Malo*, trad. it. di F. Fiorentino, Rusconi, Milano 1999.

- Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, testo latino dell'Edizione Leonina, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- H. Usener, *Epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007³.

Altri testi

- N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, De Agostini, Novara 2013³.
- C. Arata, *Reditio. Il male, Dio, la morte*, Morcelliana, Brescia 2014.
- M. Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, Roma-Bari 2011².
- E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1981⁴.
- A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, La Scuola, Brescia 2016.
- Euripide, *Ippolito*, a cura di F. Nenci, Carlo Signorelli Editore, Milano 2008¹⁰.
- P. Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella "Teodicea" di Rosmini*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it. di C. Angelino, Il Melangolo, Genova 2004.
- *La vita di A. Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, Utet, Torino 1897.
- G. Leopardi, *Operette morali*; in Id., *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1969.
- V. Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2018³.
- S. Natoli, *I sofisti, Socrate e le scuole socratiche*; in *Storia del pensiero Occidentale*, a cura di E. Severino, Armando Curcio editore, Roma 1988, vol. I.
- P. Pagani, *Bene e male nelle filosofie del '900, pro manuscritto*, Lugano 1998.
- P. Pagani, *La concezione tommasiana sul male, nel recente dibattito*; in Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.
- P. Pagani, *La felicità secondo Rosmini*; in Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.
- P. Pagani, *L'essere iniziale nella "Teosofia" di Rosmini*; in *Giornale di Metafisica*, Nuova serie, 42, 2020.
- P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1982³.
- P. Ricoeur, *Il male, una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2015⁶.
- S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1981².
- S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1981².
- E. Severino, *Primi scritti su Aristotele* in Id., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.
- Sofocle, *Antigone. Edipo re*, trad. it. di E. Bono; in Id., *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, Garzanti, Milano 1985⁸.
- B. Welte, *Sul male. Una ricerca tomista*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia, 2008.