

Illuminismo e problema del male

1697: Pierre Bayle pubblica il *Dizionario storico-critico*. Sarà il libro più letto del '700, un vero e proprio arsenale per l'Illuminismo. Egli nacque da un pastore protestante nel sud della Francia quando i Protestanti francesi erano soggetti a rigida persecuzione. Egli fuggì nei Paesi Bassi, a Rotterdam, ove poté pubblicare pagine che altrove sarebbero state messe all'indice. In Francia i Protestanti che provavano a partire venivano arrestati: suo fratello venne arrestato al suo posto, presumibilmente torturato e morì 5 mesi dopo

Bayle si rifà alle vicende di Alfonso X re di Castiglia nel 1252. Egli ripudia la moglie con il pretesto della sterilità, fa venire dalla Danimarca una principessa da prendere come moglie ma nel momento in cui arriva la prima moglie è già incinta del primo dei nove figli. Suo fratello, l'arcivescovo di Siviglia, rinuncerà alla carica e prenderà in moglie la principessa danese. Uno dei suoi figli, Sancho, cospirerà contro di lui per rovesciarlo dal trono aiutato dal re di Granada. Nel 1284 Alfonso muore e il suo cuore viene lasciato a marcire a Siviglia. I pensatori del tardo Medioevo e della prima modernità vedranno in questi mali la giusta ricompensa della Provvidenza per le sue colpe. Bayle mette una frase in bocca ad Alfonso, studioso di astronomia: *“Se avessi assistito al consiglio di Dio al momento della creazione dell'uomo, alcune cose sarebbero state in un ordine migliore di quanto non siano”*. Bayle sembra voler attenuare le colpe di Alfonso: soffre di un narcisismo ordinario, non criminale. In particolare interpreta questa frase, ritenuta fino ad allora sacrilega, non come blasfema, ma come una contestazione all'astronomia medievale e al sistema tolemaico: se avessi assistito al consiglio di Dio al momento della creazione avrei elaborato un sistema astronomico migliore e meglio ordinato. Le grandi sofferenze e ignominie subite da Alfonso forse non sono così giuste. Ma dove ci conducono le sue parole? Poi egli aggiunge che la **storia è la collezione dei crimini e delle sventure del genere umano. È insensato ragionare contro i fatti. Che dire di Dio che ha creato un mondo così? Il Manicheismo è la spiegazione più ragionevole del mondo dato. Il rifiuto della ragione appare a questo punto sensato**. Così scrive l'autore:

“Dio o vuole togliere i mali, ma non può; oppure può, ma non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può. Se vuole, ma non può, è impotente; il che è inammissibile in Dio. Se può, ma non vuole, è invidioso; il che pure è alieno da Dio. Se non vuole e non può, allora è invidioso e impotente; e anche questo non può attribuirsi a Dio. Se vuole e può, il che soltanto conviene a Dio, allora da dove vengono i mali?”

Tre proposizioni sembrano incompatibili:

- a. Il male esiste
- b. Dio è benevolo

c. Dio è onnipotente

Che il male esista, è fuori dubbio:

“I viaggi costituiscono in proposito delle lezioni esemplari, perché fanno vedere ovunque le testimonianze della infelicità e della malvagità umane. Ovunque si vedono prigionieri e ospedali, ovunque ladri e mendicanti. Qui potete vedere i resti di una città fiorentina, altrove non potete trovarne neppure le rovine”

Riguardo le altre due proposizioni, si è in difficoltà e omettere una delle due caratteristiche di Dio (benevolenza o onnipotenza) significa cadere in eresia. I tentativi tradizionali di risolvere il problema del male abbandonano, agli occhi dell'autore, la fede nella benevolenza di Dio:

“Se voi dite, per esempio, che Dio ha permesso il male per manifestare la propria saggezza, saggezza che nei disordini prodotti ogni giorno dalla malizia degli uomini ha modo di risplendere più di quanto non risplenda in uno stato di innocenza, vi si risponderà che, così facendo, si paragona la divinità a un padre di famiglia che lascerebbe rompere le gambe ai propri figli per far poi vedere la sua abilità a ricongiungere le ossa rotte; oppure si paragona la divinità a un monarca che lascerebbe accrescere le sedizioni e i disordini in tutto il suo regno, per acquistare la gloria di essere poi riuscito a sedarli”

Abbiamo bisogno di provare dolore per provare piacere? Tale tesi è un'assurdità per Bayle. Per costui la vera sfida è rappresentata da **Agostino** con la teoria del libero arbitrio: **il male naturale, a cominciare dalla mortalità di Adamo, è sempre la punizione di un male morale:**

“Dio, quindi, non è affatto la causa del male morale, ma è la causa del male fisico, cioè della punizione del male morale, punizione che, ben lungi dall'essere inconcepibile con il principio supremamente buono, emana necessariamente da uno dei suoi attributi, cioè dalla sua giustizia, che non gli è meno essenziale della sua bontà”

Perché Dio ha inventato o permesso il male morale? Dio ha dovuto permettere il male morale come contropartita del dono più grande che ci ha dato: il **libero arbitrio**. Grazie ad esso l'uomo non è una bestia o una macchina. La vera libertà implica anche la libertà di sbagliare. Così replicano i seguaci di Agostino e su questo binario si assesterà fondamentalmente Leibniz.

Ma replica Bayle:

“Quanti sostengono che Dio ha permesso il peccato perché non avrebbe potuto impedirlo senza recare pregiudizio al libero arbitrio, il dono più bello che ha offerto all'uomo, corrono un grave rischio. La ragione che danno è bella, ha un non so che di meraviglioso, ha una certa grandezza; ma in ultima analisi è possibile combatterla con ragioni alla portata di tutti e fondate sul buon senso e su un'idea di ordine”

Dovremmo avere davanti un Dio che fa un dono all'uomo tale che può portarlo alla rovina?

“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 esortare 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 aver amato né le proprie figlie, né la castità ... Tale madre 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 ad una matrigna arcigna che non ad una madre”.

Bayle giunge alla tesi culminante attinta dal senso comune: **se Dio avesse mai sospettato che potessimo abusare della nostra libertà in modo da causare la nostra dannazione eterna, avrebbe dovuto tenere per sé i propri doni.** La fede nell’onnipotenza di Dio, se perde quella nella sua benevolenza, porta a conseguenze disastrose.

E se provassimo ad imboccare la strada della fede nella benevolenza di Dio diminuendo le aspettative sulla sua onnipotenza?

“Se questa madre andasse essa stessa al ballo e se da una finestra vedesse e udisse una delle sue figlie opporre, nell’angolo di una saletta, una tenue resistenza alle richieste di un giovane galante, e se, vedendo che la propria figlia è a un passo dal cedere ai desideri del tentatore, non andasse a soccorrerla e a liberarla dalla trappola, non si direbbe giustamente che tale madre agisce come una crudele matrigna e che sarebbe capacissima di vendere l’onore della propria figlia? ... Non c’è persona con un minimo di esperienza che, pur sapendo ciò che si agita nel cuore, ma conoscendolo solo da segni esteriori, non possa stabilire con sicurezza che una donna è sul punto di arrendersi, nello scorgere da una finestra il modo in cui tale donna si difende, quando la sua caduta è effettivamente prossima”

Un Dio con un tale deficit di conoscenza, di previsione e di azione non è più il Signore degli eserciti, ma un servo patetico, non degno della nostra adorazione. Il male esiste per la troppa benevolenza di Dio? Se nulla viene dal nulla, chi è responsabile del male? Un cristianesimo che per mantenere la benevolenza di Dio deve rinunciare alla sua onnipotenza giunge ad essere un manicheismo approssimativo. Meglio fare dei principi del bene e del male due sostanze differenti, meglio porre l’esistenza di un potere malvagio e chiamarlo Satana piuttosto che arrivare a una simile concezione di Dio:

“Il principio unico da voi ammesso ha, secondo la vostra opinione, voluto da tutta l’eternità che l’uomo peccasse e che il suo peccato fosse contagioso, producendo senza fine e senza interruzione, sull’intera faccia della terra, tutte le colpe immaginabili. Dopo di che ha preparato in questa vita al genere umano tutte le disgrazie che è possibile concepire: la peste, la guerra, la carestia, il dolore,

la tristezza; e, dopo questa vita, un inferno, dove tutti gli uomini subiranno in eterno tormenti da far rizzare i capelli quando se ne leggono le descrizioni”

Facendo un bilancio, non possiamo mettere in discussione, dalla semplice osservazione, l’esistenza del male, alquanto evidente; se rinunciamo alla fede nella benevolenza di Dio avremmo una concezione di Dio come un incubo; se rinunciamo alla sua onnipotenza, giungeremmo al manicheismo. Quale soluzione? Meglio respingere la ragione e la sua tendenza a trovare un senso. **Tra ragione e fede si deve semplicemente scegliere.** La ragione è come una polvere corrosiva che inizia attaccando la carne infetta di una ferita, ma poi distrugge la carne viva e l’osso. **La fede al contrario potrebbe salvare. È importante non guardare alla ragione, ma alla fede**

Egli considera anche il cartesianesimo una via verso lo scetticismo:

“... dacché mondo è mondo tutti gli uomini, a eccezione forse di uno su duecento milioni, hanno creduto e continuano a credere fermamente che i corpi siano colorati, mentre si tratta di un errore. Domando: Dio inganna forse gli uomini quando fa vedere loro questi colori? Se li inganna, nulla impedisce, in tal caso, che li inganni per quanto riguarda l’estensione”

Il cartesianesimo ci ha detto che gli oggetti dei nostri sensi non sono quello che sembrano, che i corpi sono differenti da come appaiono, che le cosiddette qualità secondarie (calore, odore, colore) sono modificazioni dell’anima. Esisterebbero realmente solo le proprietà primarie, estensione e movimento, ma in fondo la sola prova dell’esistenza dei corpi è che senza di loro **Dio sarebbe un ingannatore.** Se Dio può ingannarci sulle qualità secondarie, perché non potrebbe farlo anche con quelle primarie? Perché non su qualunque cosa?

Si è discusso sull’autenticità della fede di Bayle e della sua adesione alla chiesa calvinista. La posta in gioco non è lo scetticismo riguardo la religione, ma lo **scetticismo riguardo la ragione umana.**

Di Bayle consideriamo brevemente anche l’ “aspetto illuministico”. Sicuramente al primo posto abbiamo la critica verso la tradizione in generale, in particolare verso la tradizione filosofica. L’**oggettività**, in senso illuministico, è pura ed astratta neutralità rispetto alla storia. Così egli concepisce lo storico:

“Tutti quelli che conoscono i doveri dello storico sono d’accordo che uno storico che vuol compiere fedelmente le sue funzioni deve spogliarsi dello spirito di lusinga e dello spirito di maldicenza e mettersi il più possibile nello stato di uno stoico che non è agitato da alcuna passione. Insensibile a tutto il resto, deve essere attento solo agli interessi della verità e deve sacrificare a questa il risentimento di un’ingiuria, il ricordo di un beneficio e l’amore stesso della patria. Deve dimenticare che è di un certo paese, che è stato allevato in una certa comunità, che deve la sua fortuna a questo o a quello, e che questi e quegli altri sono suoi parenti e amici. Uno storico in quanto tale è come Melchisedeck, senza padre, senza madre, senza genealogia. Se gli si domanda: di dove sei? Bisogna che risponda: non sono né francese, né tedesco, né inglese, né spagnolo ecc.; sono abitante del mondo. Non sono né a servizio dell’Imperatore né a servizio del re di Francia, ma solo

al servizio della verità. È la mia sola regina e solo ad essa ho prestato il giuramento di obbedienza. Tutto ciò che lo storico dà all'amore della patria lo toglie agli attributi della storia, e diviene un cattivo storico a misura che si dimostra un buon suddito"

In secondo luogo alcuni problemi legati anche alla questione del male vanno posti alla luce della nuova concezione dell'universo offertaci dalla scienza. Non possiamo più valutare i fenomeni in base alla loro utilità o al loro danno per l'uomo. Un **universo divenuto infinito**, interpretato secondo **l'ordine delle sole cause efficienti** e sulla base di **principi esclusivamente geometrici e matematici**, non ha nessun fine estrinseco ai suoi processi fisici o, se lo ha, non può essere costituito da una creatura qual è l'uomo, che è una piccola ed insignificante parte dell'universo. Viene **minata la prospettiva biblica antropocentrica**. Perché la vita del malvagio è spesso accompagnata dalla fortuna, perché essa è ricca di vantaggi, mentre la vita di una persona dabbene, di un giusto, di una persona onesta, esemplare per la sua condotta virtuosa è accompagnata da disgrazie e da afflizioni? La nuova concezione dell'universo ci direbbe che eventi fortunati o disgrazie non sono distribuiti secondo i meriti o i demeriti di coloro che agiscono, ma in base alle leggi generali della natura, per le quali è sempre il più forte ad avere la meglio sul più debole:

" ... e se entrambi, un uomo onesto e uno disonesto, saranno impegnati nelle finanze, sarà pur necessario che, secondo lo stesso corso della natura, il malvagio si arricchisca più dell'uomo onesto, esattamente come il fuoco violento divora una quantità di legno maggiore che non un fuoco di paglia. Coloro i quali desidererebbero che un malvagio si ammalasse, sono altrettanto ingiusti di coloro che vorrebbero che una pietra cadesse su un bicchiere senza romperlo; non tengono infatti conto che la formazione dei suoi organi è tale da non permettere, secondo le leggi della natura, né agli elementi che prende né all'aria che respira, di danneggiare la sua salute"

(Pensieri sulla cometa)

L'uomo non è affatto un fine, bensì è **solo un mezzo** che si iscrive all'interno di questo piano divino della creazione, che non può avere altro fine che Dio stesso.

In Bayle il **dubbio metodico** sembra diventare **dubbio sistematico** fine a sé stesso, in cui la ragione sembra avere come unico scopo la distruzione di ogni verità, di fede o di ragione. Se la fede porta sistematicamente al rifiuto della ragione, il rischio è che la ragione dovrebbe portare inevitabilmente al rifiuto della fede.

A Bayle reagisce **Leibniz**, che nel **1710** pubblica i **Saggi di Teodicea**. Il presupposto metodologico è la **continuità tra ragione e fede**: la fede ci porta a verità che la ragione, da sola, non saprebbe trovare. Così scrive Leibniz:

"Inizio dalla questione preliminare della conformità della fede con la ragione, e dall'impiego che la filosofia trova in teologia, perché tale questione ha molta influenza sull'argomento principale che

ci siamo proposti di trattare, e anche perché Bayle la fa rientrare in ogni suo discorso. Suppongo che due verità non possano contraddirsi: che l'oggetto della fede sia la verità rivelata da Dio per vie che eccedono l'ordinario mentre la ragione è la connessione formale della verità, in particolare – paragonata alla fede – di quelle che lo spirito umano può raggiungere naturalmente, senza far ricorso ai lumi della fede”.

Leibniz distingue allora le **verità di ragione** dalle **verità di fatto**. Il reale da una parte è ordine, non caos, ma è un ordine spontaneo, non necessario, perché ordine non significa necessità. La necessità, e dunque le **verità di ragione**, fanno parte del mondo della logica, non della realtà. Esse sono necessarie e identiche perché ripetono la medesima cosa senza dire nulla di nuovo. Se sono affermative si fondano sul principio di identità, se sono negative si fondano sul principio di contraddizione, rispondono al criterio vero/falso. Una proposizione non può essere contemporaneamente vera e falsa, né essere né vera né falsa. Tali verità sono innate, non derivano dall'esperienza.

Le **verità di fatto** sono **contingenti**, riguardano la **realtà effettiva**. Di esse il contrario è sempre possibile, perché si basano sul **principio di ragion sufficiente**:

“Nulla si verifica senza una ragione sufficiente, cioè senza che sia possibile, a colui che conosca sufficientemente le cose, di dare una ragione che basti a determinare perché è così e non altrimenti”

Esso è un principio di ordine e concatenazione, per il quale le cose che accadono si connettono le une con le altre senza formare una catena necessaria. Tale principio di intelligibilità garantisce la libertà e la contingenza delle cose reali. L'universo ha sì un ordine, ma tale ordine rende possibile la libertà della scelta. Il principio di ragion sufficiente richiede necessariamente una causa libera dell'universo: **perché c'è qualche cosa piuttosto che il nulla?** Le cose contingenti non hanno in sé la loro ragione, ma la loro ragione è fuori di esse e si trova in una sostanza che non è però contingente, ma necessaria, cioè ha in sé la ragione della sua esistenza. Tale sostanza è Dio.

Tale concetto delle verità di fatto da una parte esprime la reale discrepanza tra essere e dover essere (non tutto è come deve essere), dall'altra la possibilità di una riconciliazione e di una intelligibilità. C'è sempre una ragione per ciò che accade.

Le **verità di fede** sono simili più a **verità di fatto** che a verità di ragione:

“E si può paragonare la fede con l'esperienza, perché la fede (relativamente ai motivi che la verificano) dipende dall'esperienza di coloro che hanno visto i miracoli, sui quali la Rivelazione è fondata, e dalla tradizione, degna di fiducia, che li ha fatti pervenire fino a noi, sia attraverso le Scritture, sia attraverso il racconto di coloro che li hanno conservati”.

Tra verità di ragione e verità di fatto vi è una continuità, almeno istituita nella mente divina, che è infinita e può conoscere *a priori* anche le verità di fatto: ciò vuol dire che c'è anche una continuità tra verità di ragione e verità di fede, anche se a qualche verità di fede la mente umana non

potrebbe pervenire da sola, senza l'aiuto della Rivelazione. Ciò dona anche una piccola possibilità di azione alla ragione sulle verità di fede, o meglio sulle dogmatiche in cui si traducono: la ragione dovrebbe accertare l'identità di fondo di tutte le dogmatiche e tracciare la possibilità di conciliare tutte le Chiese, almeno nell'ambito del cristianesimo.

Con l'ausilio della ragione Leibniz procede prima di tutto nella classificazione dei mali:

-esiste prima di tutto un **male metafisico**: il finito non è l'infinito, non è perfetto ma imperfetto.

Ciò non pone un particolare problema: tutt'al più ci si può chiedere se è opportuno che accanto all'infinito si dia anche il finito che è inferiore ed imperfetto. Leibniz risponde che è necessario che sia così: nel mondo non esiste nessuna essenza che già non esista in altra forma in Dio. Dio ha creato la materia, non le forme che trova già. La verità di ogni cosa, inclusa l'essenza di ogni possibile oggetto, è contenuta nelle forme eterne, che funzionano più o meno come quelle di Platone. Le **forme** sono le **regole della ragione**. Ora i possibili, posti in essere nel finito, assumono un modo di essere diverso da quello che avevano nella mente di Dio. È una risposta da matematico: è meglio una quantità maggiore di essere possibile. Il modo di essere nel tempo è infinitamente inferiore al divino, non ne accresce la realtà infinita ma aggiunge qualcosa.

-esiste poi un **male fisico**: per un verso esso è la semplice conseguenza del male metafisico, è la forma che assume, in una sostanza autonoma ma finita, la coscienza della propria imperfezione. Il male fisico è anche la conseguenza, diretta o indiretta, mediata o no da una sanzione umana o divina, del male morale, cioè della cattiva volontà, che l'imperfezione stessa della natura umana porta con sé. Il dolore, che in sé è un male, può essere ed è effettivamente un bene nell'insieme delle cose e della vita, come una dissonanza nella musica, o un gusto amaro in una pietanza; basta che si ritrovi l'armonia al di là delle momentanee lacerazioni. In molti casi non si riesce a vedere come e dove si ricostruisca l'armonia, ma è anche vero che noi, di ciò che esiste, non conosciamo se non una minima parte, quindi è inevitabile che per molti aspetti l'armonia ci sfugge del tutto

-esiste infine il **male morale**, il più difficile da giustificare. Esso è l'inadeguatezza del singolo rispetto al dovere ed essa non si può correggere nell'armonia del tutto. Comunque e qualunque sia l'esito delle vicende, non c'è nulla da guadagnare dal fatto che gli uomini sono cattivi, anche nel caso che, nell'insieme delle cose, la giustizia venga restaurata. Se il bene deve trionfare, il singolo deve essere purificato dal male morale. S. Agostino ci ha autorevolmente detto che la possibilità del male morale è inseparabile dalla libertà di un essere finito e proprio la possibilità del male morale attesta il valore morale dell'individuo. I Protestanti, a difesa della giustizia divina, hanno aggiunto che Dio si limita a salvare e a giustificare a suo arbitrio alcuni. Bisogna rendere ragione dell'elezione divina, altrimenti la giustizia di Dio appare irragionevole, incomparabile con ciò che si considera giustizia secondo ragione

Tale tripartizione poggia comunque su un presupposto: **i mali morali ed i mali naturali sono causalmente collegati**. Il male naturale è in qualche modo punizione del male morale. La Caduta è la spiegazione del perché la vita oggi non è come dovrebbe essere. In questo Leibniz è legato alla

tradizione: l'elemento moderno sta nel fatto che i nessi causali tra peccato e sofferenza sarebbero diventati più chiari con il tempo, così come il modo in cui Dio avrebbe ordinato per il meglio tali nessi. La scienza ci ha offerto una nuova concezione dell'universo: i problemi vanno posti in questa nuova prospettiva. Si potrà scoprire un metodo che risolverà ogni problema, il calcolo potrà subentrare all'uso delle armi. La scienza trionferà, proverà che questo è il mondo migliore possibile purché le si conceda tempo.

Ora dove trovare la vera giustificazione del male morale? Dio deve trovarsi in qualche modo nella necessità di permettere il male morale, dal momento che viene fatto sussistere il mondo, e tale necessità non deve contrastare con la sua onnipotenza. L'infinita bontà di Dio deve conciliarsi con la sua giustizia. L'onnipotenza divina si arresta di fronte ad un unico tipo di impossibilità: l'impossibilità assoluta della contraddizione, l'impossibilità logica e metafisica. La concatenazione degli eventi del mondo, tra i quali è compresa la volizione buona o cattiva degli uomini, deve essere tale che Dio stesso non potrebbe farla diversa. Se la mutasse, cadrebbe in contraddizione: quindi tale concatenazione deve essere stretta dalla logica secondo il principio di identità. Solo a questa condizione Dio può essere giustificato di non aver influito su tale concatenazione per eliminare il male morale. Dio è giustificato per una necessità assoluta. Egli è capace di scelta, di bontà, di intelletto e queste virtù si esercitano nell'atto in cui Dio sceglie una determinata concatenazione di fatti, tra infinite altre possibili, già predisposte dall'eternità nel suo intelletto. Dio crea a ragion veduta e la creazione è buona, è la migliore possibile. Si possono manifestare qua e là inconvenienti ma non bisogna incolpare Dio di essi perché questi non si possono eliminare senza eliminare tutta intera la concatenazione cui appartengono. Se Dio avesse scelto altrimenti o non avrebbe creato nessun mondo, o ne avrebbe creato uno peggiore di quello attuale. Ogni concatenazione di eventi chiamata mondo è immutabile, non può essere cambiato neppure il minimo particolare. Ad una concatenazione possibile può essere sostituita un'altra del tutto diversa, in sé altrettanto possibile. **Dio, onnisciente e infinitamente buono sceglie, per farlo esistere, il migliore dei mondi possibili.** Egli sceglie quel mondo, e non un altro, non per una necessità logica o metafisica, ma per una necessità morale. La necessità logica o metafisica, per Leibniz, vige all'interno dello stesso mondo nel rapporto tra gli eventi, ma non nel rapporto tra mondo e Dio. Il mondo scelto, voluto e creato da Dio non è l'ottimo sotto ogni rispetto, ma il migliore, il meno cattivo tra gli infiniti mondi possibili. La scelta di Dio è allora la ragion sufficiente di questo mondo e tale principio di ragion sufficiente implica anche la causa finale. Se Dio ha creato questo mondo perché è il migliore, Egli ha agito in vista di un fine e questo fine è la vera causa della sua scelta. Se l'ordine dell'universo è contingente e libero, le attività contingenti e libere tendono a realizzare un fine.

Come valutare il pensiero di Leibniz?

Chiaramente è **agli antipodi di Spinoza**: in Spinoza verità di ragione e verità di fatto coincidono, siamo in un monismo in cui non c'è alcun bisogno di giustificare Dio perché ogni cosa è come deve essere e ogni evento accade come deve accadere. Il male non c'è come tale, semmai c'è la

negazione come determinazione. L'esperienza del male è sempre legata ad una prospettiva determinata.

È il tentativo di **presentare un mondo intellegibile e dunque abitabile**, di pensare sullo sfondo di una consonanza tra essere e dover essere, di valorizzare la **possibilità per la ragione di rendere intellegibile il mondo**. È semmai solo questione di tempo, ma la scienza riuscirà. Non si può rinunciare a comprendere di fronte all'esistenza del male. Il mondo è compreso nel disegno intelligente di un Architetto divino.

Una critica che può essere fatta è racchiusa in una domanda cui Leibniz non ha mai dato pienamente una risposta: **perché mentre vi sono infiniti mondi possibili a livello logico, diventano in composibili a livello attuale? Perché una sequenza infinita possibile nella mente divina diventa un ordine contraddittorio come esistente?**

Infine, che dire del Dio di Leibniz? Hegel lo comparerà ad un venditore al mercato: può offrire solo quanto c'è di disponibile. Forse egli ha colto un aspetto vero: nel processo per difendere Dio Leibniz gli toglie potere: non avrebbe potuto fare meglio. Per venire incontro alla nostra necessità di comprendere il Creatore in termini che abbiano senso per noi, ci ha offerto un Dio creato a nostra immagine. Dio non avrebbe potuto fare diversamente: trova davanti a Sé delle forme prestabilite, di cui deve prendere atto e si limita a calcolare quella più conveniente. La ragione prescrive leggi in grado di limitare Dio, essa rischia di diventare più potente di Dio, di essere posta al di sopra di Dio stesso. La Teodicea leibniziana può anche essere una tappa di quel processo che va dal desiderio di difendere Dio per mezzo della ragione al desiderio di spodestare Dio a favore della ragione, per renderlo infine superfluo.

Riprendendo l'esempio del re Alfonso, che agli occhi di Bayle era empio, costui agli occhi di Leibniz è ridicolo perché parla sulla scia di un deficit di conoscenza:

“Se poi vogliamo ragionare come il re Alfonso, allora si potrà dire: <<Voi non conoscete il mondo che da tre giorni, voi non vedete più lontano del vostro naso, e già trovate da ridire. Preoccupatevi di conoscerlo meglio ... e vi troverete un'arte ed una bellezza che vanno al di là dell'immaginazione. E da esse traiamo le conseguenze per la saggezza e la bontà dell'autore delle cose, anche per le cose che non conosciamo”.

Diamo tempo alla scienza, in questo contesto “ancella” della fede, e tutto ci sarà chiaro

1 Novembre 1755.

Nel 1705 un terremoto aveva distrutto Port Royal, in Giamaica. Esso non aveva più di tanto inciso nel pensiero occidentale: un pamphlet anonimo che uscì annunciò che la Giamaica, come Sodoma, si è meritata la distruzione che l'ha colpita, in quanto posto pieno di pirati e di meticci. Resiste il

nesso tra male naturale e male morale e la concezione del primo come sanzione morale del secondo.

Nel 1755 Lisbona, grazie al commercio, è una delle città più floride del mondo. Situandosi ai confini dell'Europa, è stata il punto di partenza naturale per l'esplorazione e la colonizzazione dei secoli precedenti. Per questo è diventata potente e cosmopolita.

La mattina del 01 Novembre il terremoto colpì la città e la scossa dura 10 minuti: distrusse un enorme numero di edifici, seppellì migliaia di persone tra le rovine (le stime più prudenti parlano di 15.000 morti), oscurò il cielo con la polvere. Essa fu seguita da terribili incendi che uccisero molti abitanti nei quartieri più poveri e distrussero parecchi tesori dei ricchi mercanti. Una serie di onde anomale si schiantarono sul porto, strapparono le imbarcazioni dalle ancore, affogarono centinaia di persone in cerca di rifugio sulla costa. Come si reagì a tale catastrofe?

I teologi ortodossi vi videro un doppio regalo dal cielo: con esso Dio può punire le particolari trasgressioni e soprattutto può mostrare che Egli ha ancora un ruolo nel mondo. I portoghesi hanno peccato a sufficienza da meritare una tale punizione, se non di più. Un pastore inglese ebbe a dire: *“O Spagna, o Portogallo, pensa ai milioni di poveri indiani che i tuoi antenati massacrarono in nome dell'oro”*. Gli abitanti di Lisbona si erano abbandonati ad una ordinaria avidità e licenziosità, e Dio ha deciso di alzare la voce. Per alcuni teologi l'evento è addirittura una prova della misericordia di Dio, perché ai sopravvissuti egli dà una possibilità di pentimento prima che l'apocalisse colpisca tutti. **J. G. Kruger** professore di filosofia ad Helmstedt e membro dell'Accademia Prussiana, nel suo libro *Riflessioni da un punto di vista morale sulle cause del terremoto*, ebbe a scrivere:

“E' vero che Lisbona non è stata distrutta da un incendio sotterraneo. Il fuoco già divampa negli animi e incendia a sua volta le macerie; oppure viene appiccato da malvagi corrotti e senza Dio. Ma in effetti è stato l'incendio sotterraneo a causare il terremoto ... Forse che il Salvatore non menziona il terremoto quale, non preludio, ma causa della distruzione del mondo? ... Che cosa è mancato nella notte del 01 Novembre per rendere evidente la forza di queste parole a Lisbona e al mondo intero? Nulla, se non il rombo del tuono nei cieli. Questo era già pronto come un cavallo indomito prima della battaglia. Ma il Signore della natura lo trattenne per compassione paterna.”

Lisbona è un avvertimento inequivocabile, come sanzione morale alla corruzione morale di quella parte di umanità e come invito alla conversione per chi è sopravvissuto e per tutti in vista dell'apocalisse finale. Diverse anime devote si cimentano nel predire disastri futuri. **I Giansenisti** videro nel terremoto un segno di Dio che vuole eliminare l'Inquisizione, essendo il Portogallo un focolaio gesuita. I santi hanno supplicato Dio di punire Lisbona per le perversioni religiose dei suoi abitanti. Perché la chiese sono state ridotte in rovina mentre una strada piena di bordelli è rimasta in piedi? Dio perdona più facilmente le creature miserabili che frequentano quei posti che chi profana la sua casa. **I Gesuiti** recepirono il terremoto come reazione di Dio ad un'Inquisizione oramai lassista. Si succedono molte scosse secondarie che chiaramente alimentano il timore di un

imminente evento ancora peggiore di cui il primo sisma sarebbe stato un discreto avvertimento. Una voce si diffuse che prevedeva un'altra scossa ancora più potente per il 01 Novembre 1756. Un gesuita di nome **Malagrida** così predicava:

“E' scandaloso sostenere che il terremoto sia stato un semplice evento naturale, perché, se fosse vero, non ci sarebbe bisogno di pentirsi e di cercare di evitare l'ira divina, e nemmeno il demonio stesso potrebbe inventare una falsa idea più verosimile per condurci ad un'irreparabile rovina”

Tale modo di interpretare una catastrofe naturale suona ai nostri orecchi, abituati a considerare il terremoto una questione di tettonica a zolle, inopportuno se non offensivo. Non possiamo però dimenticare il contesto culturale: i teologi ortodossi colgono la catastrofe come occasione per reagire al pensiero illuministico, in particolare al Deismo, che spiegavano il mondo in termini esclusivamente naturali: esso è pienamente intelligibile in se stesso, funziona secondo leggi meccaniche e geometriche ad esso immanenti e ogni intervento straordinario di Dio in esso è superfluo ed inopportuno. Tale catastrofe scuote la fiducia illuministica in una vaga e generica Provvidenza. I teologi ortodossi rimangono fedeli al nesso **male naturale-male morale**, in cui il primo è sanzione e conseguenza del secondo.

Tale interpretazione pre-moderna del sisma cozza anche con la **politica di ripresa del governo portoghese. Pombal**, allora **primo ministro del Portogallo**, di fronte alla domanda del re: *“Cosa si può fare dopo il terremoto?”* ebbe a rispondere: *“Seppellire i morti e dar da mangiare ai vivi”*. Organizzò rapidamente la sepoltura dei cadaveri per prevenire l'insorgere della peste, requisì le riserve di grano per prevenire la carestia, ordinò alle milizie di impedire il saccheggio in città e gli attacchi dei pirati all'esterno. I suoi sforzi ebbero successo ed egli si appoggiò alle spiegazioni naturalistiche del terremoto: quanto più i terremoti sono considerati eventi normali, tanto più facile diventa iscriverli in un mondo normale e fare del ritorno alla normalità un problema meramente pratico. Tale approccio percepì come un ostacolo le spiegazioni sovranaturali dell'evento e soprattutto la predicazione dei Gesuiti: era come se Malagrida incitasse i portoghesi non alla ripresa, obiettivo della politica, ma al pentimento in vista del peggio.

E dopo Lisbona?

Voltaire nel **1748** scrive un racconto filosofico, **Zadig** ambientato in Oriente. Il protagonista sembra vicino alla figura di Giobbe. È descritto come il migliore e più saggio degli uomini e, in virtù delle sue evidenti abilità, diventa un consigliere tenuto in gran conto da re e malavitosi da Babilonia all'Egitto. Egli arriva a dire: *“Sono finalmente felice!”* quando le sue virtù gli meritano una posizione che lo vede potente, utile e amato. Ma egli conosce numerosi rovesci della sorte: sperimenta l'esilio, la schiavitù, sfugge per un pelo ad una morte miserabile. A volte le giuste azioni lo conducono alla rovina, altre volte la malvagità di altri gli porta felicità, molti eventi accadono semplicemente per caso. L'esperienza di Zadig sembra rivelare che l'assassinio, l'avidità e il conflitto ideologico sono il motore che guida gran parte del mondo. Viene ripresa la provocazione di Bayle nella domanda:

“è dunque necessario che vi siano crimini e sventure?”

Zadig pone la domanda all'angelo che compare alla fine della storia. Egli risponde in questi termini: nella sua immensa diversità l'universo è stato necessariamente creato da una saggezza suprema:

“Non esiste affatto il caso: tutto è prova, o punizione, o ricompensa, o preveggenza ... Povero mortale! Cessa di disputare con ciò che dev'essere adorato”

La risposta riprende la teoria di Leibniz, anche se quest'ultimo, in quanto uomo, oltre che enunciare la teoria, non può fornire dettagli: un'esposizione dettagliata di come il male sia compatibile con l'idea del migliore dei mondi possibili è chiedere un po' troppo;

“ ... a noi basta far osservare che nulla impedisce che un certo male particolare sia connesso con ciò che in generale è migliore”.

L'angelo invece può fornire particolari e ha un maggiore potere pratico e teorico. Egli riduce in cenere la casa di un ospite particolarmente generoso e affoga il giovane attraente, unica consolazione di una vedova virtuosa. Di fronte alle proteste di Zadig egli rivela che un immenso tesoro giaceva sotterrato sotto la casa, che il proprietario ha potuto trovare proprio perché la casa è andata in rovina e il giovane morto, se avesse continuato a vivere, avrebbe ucciso sua zia l'anno dopo e Zadig quello seguente. Tutto sommato il protagonista è retribuito per le sue virtù: è coronato re di Babilonia, acclamato come il più coraggioso e saggio dei suoi cittadini, gli viene concessa la mano della bella e virtuosa regina che lo ha amato da lontano per anni. L'epilogo ricorda quello della storia di Giobbe. In quel momento il mondo sembra essere in ordine.

Alla fine del 1755, curandone l'edizione a stampa agli inizi del 1756, egli scrive: **Poema sul disastro di Lisbona**, con il sottotitolo **analisi della filosofia del <<Tutto è bene>>**. Così inizia il Poema:

“Filosofi che osate gridare tutto è bene, venite a contemplare queste rovine orrende: muri a pezzi, carni a brandelli e ceneri. Donne e infanti ammucchiati uno sull'altro sotto pezzi di pietre, membra sparse; centomila feriti che la terra divora, straziati, insanguinati ma ancor palpitanti, sepolti dai lor tetti, perdono senza soccorsi, tra atroci tormenti, le lor misere vite. ... Direte vedendo questi mucchi di vittime: fu questo il prezzo che Dio fece pagar pei loro peccati? Quali peccati? Qual colpa han commesso questi infanti schiacciati e insanguinati sul materno seno? La Lisbona che fu conobbe maggior vizi di Parigi e di Londra, immerse nei piaceri?”

La fredda osservazione di corpi maciullati e di bambini che urlano è di per sé sufficiente a provare la vanità della filosofia del “tutto è bene”. Il nesso male morale – male naturale non è più plausibile di fronte alle vittime innocenti di questa catastrofe come i bambini.

La concezione di questo mondo come concatenazione necessaria di eventi per il meglio va in frantumi:

“Non opponete più alla mia angoscia le immutabili Leggi di Necessità: questa catena di corpi, di spiriti e di mondi. O sogni dei sapienti! O abissali chimere! Dio tiene in man la catena e non è incatenato; dalla sua saggia scelta tutto è stabilito: Egli è libero, giusto e affatto implacabile. Perché dunque soffia sotto un Signore equanime?”

Le parole dei filosofi ottimisti non consolano, al contrario accrescono il dolore e il senso di assurdità. Voltaire prende posizione rispetto i suoi predecessori:

“Leibniz non spiega con quali oscuri fili nel più ordinato dei possibili universi, un disordine eterno, un caos di sventure, al nostro vano piacer dolore reale intrecci; né mi spiega perché, come il colpevole, pur l’innocente debba subire il male senza scampo; né capisco perché tutto sia bene: ahimé, come un dottor io son che non sa niente ... Bayle ne sa più di tutti: lo vado a consultare: bilancia alla mano Bayle insegna a dubitare; saggio e grande abbastanza per non aver sistemi, li ha tutti distrutti, mettendo in discussione anche se stesso: in ciò simile al cieco esposto ai Filistei che cadde sotto i muri abbattuti con le sue mani”

L’opzione per Bayle non è solo per la concezione pessimistica della storia, ma anche per l’approccio proposto con la storia: la storia non è avvicinata per essere incasellata in un sistema, come fa Leibniz invitando a considerare l’intera concatenazione di eventi che fa il mondo, che è presente simultaneamente solo a Dio e sfugge al nostro sguardo finito, ma è avvicinata per ricostruire ogni singolo fatto, è scomposta in fatti. È con ogni fatto, non con l’intero che la ragione deve misurarsi per dare senso. E l’esito di questo incontro qual è?

“Confessiamolo pure, il male è sulla terra: la ragione profonda è sconosciuta ... Ma come concepire un Dio, la bontà stessa, che prodigò i suoi beni alle creature amate, che poi versò su di loro i mali a piene mani? ... Muta è Natura e invan la interroghiamo: ci occorre un Dio che parli all’uomo; spetta a lui di spiegar l’opera sua, di consolare il debole e illuminare il saggio. Al dubbio abbandonato e all’errore, senza il suo aiuto, l’uomo cercherà invano il sostegno di un bastone”

La ragione non può far altro che constatare l’esistenza del male e ammutolire, non avendo nessun punto di appoggio. Dio è imperscrutabile, l’uomo rimane un mistero:

“L’uomo estraneo a se stesso all’uomo è sconosciuto. Che sono? Dove sono? Dove vado? E donde vengo? ... con tutto il nostro essere tendiamo all’infinito, eppure non riusciamo a conoscere noi stessi”

Il Poema si conclude con una speranza:

“Tutto ben sarà un giorno: è questa la speranza; tutto oggi è bene: è questa l’illusione ... E’ cambiato col tempo il mio costume ed in vecchiaia, partecipe di umana e malintesa debolezza, cercando un po’ di luce nella notte oscura, non posso che soffrire senza dir parola. Una volta un Califfo, alla fin di sua vita, al Dio che adorava rivolse una preghiera: <<Ti porto, unico Dio, che limiti non hai, quel che non hai nel tuo potere immenso: i difetti, i rimpianti, il male e l’ignoranza>>. Ma aggiungere poteva: la speranza”

La speranza è l'unica felicità possibile all'uomo qui sulla terra. Di che speranza si tratta? Il filosofo lascia convenientemente ambiguo l'oggetto di tale speranza. Non intende chiarire se si tratta di speranza nella felicità del Paradiso o nella possibilità di un miglioramento del mondo. Conoscendolo come anticristiano militante, potremmo pensare che probabilmente si tratti della seconda, ma non è da escludere che egli ritenga che la speranza in un'altra vita sia ciò che ci trattienga dalla disperazione. Parallelamente l'esperienza della miseria e della sofferenza può rendere più umani, meglio capaci di comprendere gli altri uomini e donne che soffrono.

Voltaire riprende da Bayle l'invito ad abbandonare il sistema o l'inutile filosofia a beneficio dell'osservazione dell'esperienza. L'esperienza può essere osservata a distanza o da vicino: il nostro preferisce la seconda prospettiva, da vicino. Abbiamo diritto a un'altra prospettiva, che non sia l'oggettività astratta. Scrive nel *Dizionario Filosofico*:

“Non trovate forse un grande sollievo grazie alla ricetta di Lord Shaftesbury, il quale vi dice che Dio non andrà certo ad alterare le sue eterne leggi per un così misero animale come l'uomo? Ma bisogna ammettere almeno che questo misero animale ha il diritto di strillare umilmente, e di cercare di comprendere, mentre grida, perché mai quelle eterne leggi non sono state fatte per il benessere di ogni individuo”

Noi, miserabili piccoli animali abbiamo il diritto di interrogarci sulla nostra miseria: un Dio che manca di fare questo e si limita a osservare da lontano, come il maestoso e disinteressato Dio del Deismo, è un Dio che andrebbe incolpato per la sua mancanza di umanità – in assenza di un mondo migliore. La prospettiva da cui Voltaire guarda è ravvicinata, sente il grido delle vittime.

Nel **1759** Voltaire scrive un altro romanzo filosofico, dal titolo **Candido**, con il sottotitolo **ovvero l'ottimismo**. Esso parte in un castello di un barone in Westfalia, agli inizi del '700. Il nostro filosofo si cela dietro il protagonista, Candido, un ragazzo che è formato dalle lezioni del filosofo Pangloss, figura di Leibniz, che gli insegna che questo in cui viviamo è il migliore dei mondi possibili. Egli è anche innamorato di Cunegonda, la figlia del barone. Un giorno i due sono sorpresi dai genitori di lei mentre si baciano e Candido viene cacciato dal castello. Il tema dell'amore e della dimensione erotica è caro a Voltaire, come evinciamo dal Dizionario, scritto intorno al 1764:

“La maggior parte degli animali che si accoppiano prova piacere con un solo senso; e non appena quell'appetito sia soddisfatto, tutto è spento. Nessun animale, te eccettuato, conosce i baci; le tue labbra, specialmente, godono di una voluttà instancabile, e questo piacere appartiene soltanto alla tua specie; infine tu puoi in tutti i tempi darti all'amore, e gli animali non hanno che un tempo precisato. Se rifletti su queste preminenze, dirai col conte di Rochester: <<L'amore, in un paese d'atei, farebbe adorare la divinità. Gli uomini, avendo ricevuto il dono di perfezionare tutto ciò che la natura concede loro, perfezionarono l'amore”

Bellissimo l'amore, ma avvelenato dalla natura nel momento in cui il filosofo Pangloss, che fugge con Candido, si ammala di sifilide. Dopo la fuga dal castello, ritorna il tema del viaggio che vede Candido in Olanda, in Portogallo, ad El Dorado, di nuovo in Europa, infine a Costantinopoli. Chi

viaggia osserva e si misura con i fatti. Oltre a ciò che vede egli attraversa diverse disgrazie personali che incrinano la sua fiducia nella concezione del mondo trasmessa da Pangloss. Di fronte alla sifilide quest'ultimo esclama:

“Se mai si poté accusare la natura di disprezzare la sua opera, di contraddire i suoi disegni, di agire contro i suoi scopi, è proprio in questa occasione. È questo proprio il migliore dei mondi possibili? Come! ... No, - ci dicono – le cose erano così preordinate per il meglio -. Voglio ben crederlo, ma è duro”

E sarà sempre più duro, per le sventure personali affrontate, ma anche per quanto osservato. I personaggi del racconto, che inizia nel contesto della Guerra dei Sette Anni, sono vittime di concatenazioni di eventi totalmente assurdi quanto veridici. Le persone vengono scannate senza motivo, l'Inquisizione brucia stranieri in nome di Dio, i conquistatori europei alla ricerca dell'oro hanno ucciso milioni di indigeni, gli schiavi africani sono stati realmente mutilati nelle colonie di paesi illuminati come l'Olanda, paesi progressisti come l'Inghilterra hanno realmente giustiziato alcuni suoi ufficiali per non aver vinto delle battaglie decisive, le donne sono state realmente stuprate come naturale conseguenza della guerra. A ciò si aggiungono mali minori ed eventi naturali come il terremoto di Lisbona.

Da uno sguardo complessivo a queste opere ricaviamo un'immagine del nostro filosofo combattuto, lacerato: in opere come *Zadig* e il *Dizionario* è tentato di cercare una saggezza dietro gli eventi e di affermare una Provvidenza, in opere come il *Poema sul disastro di Lisbona* e *Candido* si vede costretto a negarla. Da una parte suscita speranze, dall'altra le deride; da una parte accresce l'aspettativa di un significato, dall'altra la distrugge. L'evento di Lisbona e le vicende dell'amore (cfr. la sifilide) contraddicono l'esistenza della Provvidenza in quanto negano il nesso tra male naturale e male morale. I mali morali sono di gran lunga il problema più grande: ciò che gli uomini fanno l'un l'altro è peggio di ciò che la natura fa loro. La diffusione del male morale è ciò che più ci porta alla disperazione, l'assenza di ogni nesso tra mali morali e mali naturali fa impazzire. Per altri aspetti la distruzione di tale nesso apre alla modernità. Catene improbabili di eventi costituiscono il tessuto della storia, le catene di eventi sono tanto assurde quanto veridiche. Il *Candido* si conclude con l'ingiunzione a “coltivare il proprio giardino”. I protagonisti che sopravvivono si riuniscono a Costantinopoli per dedicarsi a coltivare il proprio giardino. Martino, un compagno di viaggio di Candido affiancatosi a lui dopo Pangloss, di fede Manichea (ritorna Bayle) asserisce che l'unico modo per sopravvivere in questo mondo è **lavorare senza ragionare**: solo così la vita diventa sopportabile. L'opzione è tra le convulsioni dell'inquietudine e la letargia della noia: coltivare il proprio giardino permette di scongiurare la noia, il vizio e il bisogno. Più voglio capire e più arriverò a pensare che il mondo esiste per farci diventare matti. Un po' di umana dignità e il duro lavoro è quanto di meglio ci possiamo aspettare da esso. Di fronte alla presenza del male nel mondo, la **ragione va in frantumi**. Come strumento di verità la ragione porta fuori strada poiché non è attenta alle istanze del mondo. Come strumento di azione, la ragione è troppo debole per motivare qualcuno a qualcosa. Questo mondo non può essere

cambiato. La ragione è falsa e debole. Il sentimento e la passione potrebbero costituire vie di fuga da tale esito drammatico? Siamo di fatto mossi dalle passioni (Candido è mosso dalla ricerca di Cunegonda), alcune di esse sono anche buone, ma esse spesso sono più vili che benigne, e quelle benigne comportano poco più che delusione. Cunegonda stessa è desiderabile finché è assente ma, una volta ritrovata, agli occhi di Candido appare come una brutta bisbetica. In compenso è diventata un'eccellente pasticciera. Egli la sposa né per amore né per obbligo, ma per orgoglio, perché il fratello di lei considera il matrimonio ancora al di sotto del loro rango. Voltaire attacca tutte le speranze di interezza: l'imperfezione e l'irregolarità sono parte dell'universo. Sono rifiutati sia il grande Architetto sia il disegno armonioso del tutto. Agli occhi di Voltaire, il re Alfonso è fin troppo educato

Andiamo ad analizzare il pensiero di **J. J. Rousseau**. Prima di ricordare come lui si inserisce nel dibattito sul terremoto di Lisbona, ricordiamo brevemente la sua teoria politica. Tra il **1758** e il **1762** scrive e pubblica il **Contratto Sociale**. In quest'opera egli cerca di delineare una comunità etico-politica nella quale ciascun individuo non obbedisce ad una volontà estranea ma ad una **volontà generale** che egli riconosce come propria. Obbedendo ad essa, egli obbedisce a se stesso. L'ordine sociale non è un ordine naturale ma nasce per una necessità naturale quando gli individui non sono più in grado di vincere le forze che si oppongono alla loro conservazione. Il genere umano perirebbe se non mutasse il proprio modo di vivere. Come trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ciascun associato e per la quale ciascuno, unendosi con tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e rimanga così libero come prima? Per risolvere questo problema, alla base della società politica va posto un patto. Esso ha una clausola fondamentale: l'alienazione totale di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità. In cambio della sua persona privata ormai alienata, ciascun aderente riceve la nuova qualità di membro o di parte indivisibile del tutto. Si genera così un corpo morale e collettivo composto di tanti membri quanti voti ha l'assemblea, un corpo che ha la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà. Lo stato di natura si fonda sulla libertà della scelta guidata dall'istinto; nello stato civile l'uomo sostituisce nella sua condotta la giustizia all'istinto e dà alle sue azioni la moralità di cui prima mancavano. La voce del dovere succede all'impulso fisico, il diritto succede all'appetito e l'uomo, che fino ad allora aveva considerato solo se stesso, si vede forzato ad agire in base ad altri principi e ad ascoltare la ragione prima di ascoltare le sue tendenze. Ora la volontà del corpo sociale o sovrano è la volontà generale, che non è la somma delle volontà particolari, ma è la volontà che tende sempre all'utilità generale e perciò non può sbagliare. Le leggi sono emanazioni di tale volontà, sono gli atti della volontà generale, non sono semplicemente gli ordini di uno o più uomini.

Egli introduce l'idea **dell'uomo di natura**: non malvagio, integro, biologicamente sano, moralmente retto, giusto. Essa non indica un'epoca storicamente databile, ma un'ipotesi di lavoro. L'uomo è diventato malvagio e ingiusto e il suo squilibrio non è originario, ma derivato e di ordine

sociale (a differenza di Pascal non ricorre al dogma del peccato originale). Circostanze fortuite hanno perfezionato la ragione umana deteriorando la specie, facendo l'uomo cattivo col farlo socievole e conducendo infine l'uomo e il mondo al punto in cui li vediamo. Rousseau amava e odiava gli uomini: li amava per ciò che sono in profondità, con la sanità morale, il senso della giustizia e l'amore che segnano la sua natura; li odiava per ciò che sono diventati attraverso la maschera, la menzogna, rapporti spiritualmente distruttivi. Scrive Rousseau nel *Discorso sull'ineguaglianza* del 1754:

“Non è impresa da poco distinguere gli elementi originari da ciò che vi è di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscere a fondo uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma del quale è tuttavia necessario avere nozioni giuste per poter valutare bene il nostro presente. Chi volesse determinare esattamente le precauzioni da prendere per fare sull'argomento valide annotazioni, dovrebbe essere molto più filosofo di quanto si creda”.

Lo stato di natura è uno stato al di là del bene e del male: se lasciata al suo libero sviluppo la natura umana porta al trionfo dei sentimenti, non della ragione, dell'istinto, non della riflessione, dell'autoconservazione, non della sopraffazione. Originariamente l'uomo non è ragione, ma sentimenti e passioni. La storia dell'uomo inizia nell'isolamento. I selvaggi raccolgono cibo, si incontrano occasionalmente per accoppiarsi e si disperdono nuovamente senza altra emozione che la pietà, sostituito della benevolenza attiva. Perché è necessaria la pietà? Essa assicura che le madri si prendano cura dei loro bambini almeno nei primi due anni di età, finché non sono in grado di scomparire nella foresta e di badare a sé stessi. Tale isolamento radicale viene interrotto da un accidente naturale. Un inverno rigido, un'estate secca costringono questi nomadi solitari a riunirsi in tribù, condividendo lavoro e terra. Finché vivono in semplici villaggi, la proprietà è comune e la divisione del lavoro è minima. Nel momento in cui si radunano i gruppi, prende forma la sessualità propriamente umana. Il desiderio del corpo dell'altro è facile da sentire e da appagare, ma il desiderio del desiderio dell'altro è complesso. Quando esso interviene, la pubblica stima diventa un valore e ognuno vuole apparire migliore degli altri per attirare l'attenzione dell'altro sesso. Questa iniziale considerazione per l'apparire e la competizione che essa provoca costituiscono una parte del tutto neutrale della nostra natura. Ma da qui si sviluppa l'alienazione della natura umana che è la fonte del male. Dopo la sessualità umana sono venute le scoperte del ferro e del grano, la divisione del lavoro e la proprietà privata della terra. Da una dignità autosufficiente l'uomo scivola lentamente in una ragnatela di dipendenza e tradimento che costituisce il mondo sociale. Il passaggio al successivo stadio di civiltà, in tale processo è degenerazione verso una più grande miseria. Nel **1762** Rousseau pubblica l'**Emilio**. Emilio deve crescere in campagna con un'educazione formale così ridotta che la società civile lo considererebbe un selvaggio. Ma a 18 anni, l'età della ragione, sarà diventato un giovane uomo la cui libertà e amore di sé non saranno secondi a nulla. Sarà diventato anche un filosofo. Se vengono trattate bene la libertà, la ragione e la sessualità, esse possono formare esseri umani molto più nobili di quanto sia possibile allo stato di natura. L'educazione dell'Emilio è ispirata al modello di

un **uomo che può pensare da sé**. Il cardine di tale educazione è **la conoscenza di sé**. Essa è rara perché siamo maestri di illusione, ma è cruciale: se continuiamo a vederci attraverso le opinioni altrui si perpetuano l'alienazione e la vanità. La conoscenza dell'umanità come specie ci insegna a distinguere ciò che è essenziale alla natura umana da ciò che è stato alterato. La conoscenza di noi stessi come individui ci insegna a distinguere i bisogni veri da quelli falsi, che confondono i nostri sforzi verso la virtù. La conoscenza di sé nasce dai bisogni che il bambino sviluppa gradualmente. Fino a 12 anni non dovrebbe leggere. Nello sviluppo del genere umano decisivo è stato il binomio tra cultura e sessualità: da esso sono derivati cicli di vanità e alienazione. L'educatore può però lavorare su tale binomio e trasformare un impulso naturale nella ricerca dell'oggetto erotico ideale. Da tale educazione può sorgere l'amore per l'ideale, fonte di qualsiasi apprezzabile sforzo umano. Il desiderio sessuale educato potrebbe rappresentare quel nesso tra interesse personale e morale che altri hanno cercato invano. La teoria del patto sociale di Hobbes è insufficiente per giustificare il legame sociale, così come non è fondativa la tesi illuministica che siamo naturalmente sociali. Non siamo né buoni né cattivi ma l'amore erotico è un atto in cui il nostro interesse è identico all'interesse dell'altro. Emilio troverà la salvezza dalla forza distruttiva dell'arte e della scienza nell'amore di una ragazza, *Sophia*. Nella ricerca dell'amata egli cercherà di imparare ciò che le arti e la scienza ci dicono sul cuore umano. In seguito alle grandi scoperte geografiche a partire dal '500 si diffonde, nella letteratura francese, il mito del "buon selvaggio": i popoli primitivi vengono idealizzati e la vita primitiva esaltata. Rousseau si rifà a tale tradizione:

"C'è un'ignoranza feroce e brutale che nasce da un animo perverso e da una mente falsa; un'ignoranza criminale che moltiplica i vizi, degrada la ragione, avvilita l'anima, e rende gli uomini simili alle bestie ... Ma c'è un altro tipo di ignoranza ragionevole, che consiste nel delimitare la propria curiosità al campo delle facoltà che si sono ricevute; una ignoranza modesta, che nasce da un vivo amore per la virtù, e ispira l'indifferenza per tutto ciò che non è degno di occupare il cuore dell'uomo, e che non contribuisce a renderlo migliore; una dolce e preziosa ignoranza, tesoro di un animo puro e contento di sé ... questa è l'ignoranza che io ho elogiato, e che io chiedo al cielo come punizione per lo scandalo da me causato ai dotti, con il mio dichiarato disprezzo per le scienze umane"

Ma l'educazione, in Emilio, genera un uomo di gran lunga migliore del buon selvaggio.

Ciò che per gli enciclopedisti era progresso, per Rousseau è regresso e ulteriore corruzione. Come è iniziata tale storia di deviazioni e di ingiustizie?

"Il primo che, dopo aver recintato un terreno, pensò di dire: <<Questo è mio>>, e trovò altri tanto ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti crimini, conflitti, omicidi, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti e colmato il fossato, avesse gridato ai suoi simili: <<Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno"

La disuguaglianza nasce con la proprietà privata, e dalla proprietà **l'ostilità tra gli uomini**. Rousseau rovescia Hobbes: l'uomo non è di per sé un lupo per l'altro uomo, ma lo è diventato nel corso della storia a causa della cultura:

“Tutto è bene quando esce dalle mani dell'autore delle cose, tutto degenera nelle mani dell'uomo”

La strada della salvezza è dunque la strada del ritorno alla natura, reimpostando la vita individuale e sociale. L'uomo deve ritornare alla voce della propria coscienza, deve ritrovare la propria interiorità, una ragione come filtro critico e polo aggregante di passioni, sentimenti, istinti. L'uomo integrale può svilupparsi in direzione comunitaria. Il male è nato con la società e può essere espulso con una società rinnovata, in cui interno ed esterno si riconciliano. L'**educazione** e la **politica** diventano armi fondamentali e vie di salvezza.

Il **18 Agosto 1756** Rousseau scrive una lettera a Voltaire in risposta al suo Poema sul disastro di Lisbona. Voltaire aveva ritenuto di fornire una risposta più credibile dell'ottimismo al problema del male, ma per Rousseau non è così. Le parole di Voltaire inaspriscono le sue pene:

“Ora, cosa mi dice invece il vostro poema? <<Soffri per sempre, infelice. Se esiste un Dio che ti ha creato, senza dubbio è onnipotente; poteva evitarti tutti i mali: non sperare, dunque, che questi abbiano mai fine; perché non c'è altro motivo per la tua esistenza, oltre la sofferenza e la morte>>. Non capisco come una simile dottrina possa risultare più consolatrice dell'ottimismo e della stessa fatalità. Confesso che per me è ancora più crudele del manicheismo. Se il problema dell'origine del male vi costringeva ad intaccare qualcuna delle perfezioni di Dio, perché voler giustificare la sua potenza a scapito della sua bontà? Se è necessario scegliere fra i due errori, personalmente preferisco il primo”

Rousseau ritiene che Voltaire, per giustificare l'Onnipotenza di Dio, ne abbia sacrificato la bontà. Egli rifiuta il pessimismo e sembra più vicino all'ottimismo di Leibniz. Ma è ottimista allo stesso modo di Leibniz? Rousseau è al di là di tale binomio, legato al pre-moderno, apre la prospettiva della modernità perché è il primo per il quale **il male è un problema filosofico**.

L'ottimismo alla Leibniz è un'interpretazione della realtà che alla fine considera tutti i mali fondamentalmente apparenti. Nessun male particolare è autentico: va visto nella totalità della concatenazione e, meglio di così, non sarebbe poi possibile. E poi, in una lettera al leibniziano Charles Bonnet egli aggiunge:

“Negare l'esistenza del male è un mezzo molto comodo per scusare l'autore del male. Gli stoici, in altri tempi, si sono resi ridicoli con meno”.

Rousseau vuole sviluppare, secolarizzandola, la tesi di Agostino. I mali sono autentici, ma non possiamo rinunciare alla nostra ragione e alla bontà originaria del mondo. In Agostino il nesso tra male naturale e male morale è molto chiaro: punizione infinita per colpa infinita. Nessuna delle due può essere attribuita a Dio, ma all'abuso che l'uomo ha fatto del meraviglioso dono divino della libertà. Come Agostino, Rousseau considera la libertà il più grande dono che Dio ha fatto

all'uomo e, come lo scrittore cristiano, anch'egli ne analizza con dovizia tutti i reali abusi. La differenza tra i due è **nell'interpretazione della Caduta**: essa è **un fatto naturale e storico**. Il male è una nostra azione, ma noi non siamo intrinsecamente perversi. Gli uomini, come specie e come individui, si sono sviluppati nel tempo ed il male stesso con loro si è sviluppato nel tempo. La natura umana ha una storia e le nostre scelte la influenzano. La storia è la categoria fondamentale: ci permette di comprendere il mondo e ci dà speranza di cambiarlo, lascia uno spazio tra necessità e accidente, rende le azioni e i processi comprensibili senza determinarli. Il **male** è un **fenomeno storico**: come è stato introdotto nel mondo, così può essere sradicato. Il suo sviluppo non è misterioso e conoscerlo storicamente ci permette di rendere il mondo più comprensibile nella teoria e più accettabile nella pratica. Tra mali morali e mali naturali esiste una relazione che non è definibile come punizione. Il mondo è fondamentalmente buono, storicamente degenerato ma attende l'azione dell'uomo per diventare migliore. L'uomo naturale, libero dal male e dalla sofferenza nello stato di natura, ha finito per generare sedicenti esseri umani civilizzati ma corrotti. Ciò è avvenuto per l'affermazione del principio di vanità, per un preciso connubio storico tra sessualità e cultura. Il **male** è un **processo collettivo**, non un atto di volontà individuale, **processo pienamente comprensibile ma contingente**. Siamo diventati malvagi senza volerlo, attraverso una serie di eventi particolari. La nostra natura umana ha inclinazioni alla debolezza, ma il loro corso non è inevitabile. Il male non ci è intrinseco, ma **a noi esterno**, implica un'attenzione all'esterno, alla storia e non all'essenza. L'uomo naturale sa chi è e di che cosa ha bisogno senza dover considerare le esigenze degli altri, l'uomo civilizzato non riesce a vedere se stesso se non riflesso negli occhi degli altri. Di conseguenza Rousseau non ha poi molto da dire sul senso del terremoto di Lisbona, che è un evento della natura, se non analizzare lucidamente i segni della corruzione dell'uomo:

“Restando al tema del disastro di Lisbona, converrete che, per esempio, la natura non aveva affatto riunito in quel luogo ventimila case di sei o sette piani, e che se gli abitanti di quella grande città fossero stati distribuiti più equamente sul territorio e alloggiati in edifici di minor imponenza, il disastro sarebbe stato meno violento o, forse, non ci sarebbe stato affatto. Ciascuno sarebbe scappato alle prime scosse e si sarebbe ritrovato all'indomani a venti leghe di distanza, felice come se nulla fosse accaduto. Ma bisogna restare, ostinarsi intorno alle misere stamberghe, esporsi al rischio di nuove scosse, perché quello che si lascia vale più di quello che si può portar via con sé. Quanti infelici sono morti in questo disastro per voler prendere chi i propri abiti, chi i documenti, chi i soldi? Forse non sapete, allora, che l'identità personale di ciascun uomo non è diventata che la minima parte di se stesso e che non vale la pena di salvarla quando si sia perduto tutto il resto? ... Personalmente vedo ovunque che i mali che ci assegna la natura sono molto meno crudeli di quelli che aggiungiamo per la nostra scelta ad essi”

Il terremoto è di per sé un fatto naturale che non desta particolari problemi di senso; diventa una catastrofe per il modo in cui si è sviluppata la civiltà, per il fatto che l'uomo non ha più seguito la voce della natura e ha reagito immediatamente al sisma non rispettando la voce della natura ma mettendo prima il suo avere ed apparire.

La morte stessa non è un male, neanche la morte prematura. Essa è un evento della natura. Le persone in salute temono più la perdita della libertà della perdita della vita. Gran parte degli stessi mali che chiamiamo naturali sono parte di un mondo che abbiamo rovinato e che potremmo arrivare a controllare. Così parla Rousseau della morte prematura di tante persone nella catastrofe di Lisbona:

“Ho imparato da Zadig, e la natura me lo conferma ogni giorno, che una morte prematura non è sempre un male assoluto, ma, anzi, che qualche volta essa può avere i risvolti di un bene relativo. Tra tutti quegli uomini sepolti sotto le macerie di quella sventurata città, molti, senza dubbio, hanno evitato sciagure peggiori e, malgrado la descrizione toccante e poetica dei vostri versi, non è neanche sicuro che uno solo di quei disgraziati abbia sofferto di più per la morte che l’ha sorpreso piuttosto che se l’avesse attesa con lunga e angosciata agonia e secondo il corso ordinario degli eventi”

Rousseau amplia lo spazio della responsabilità dell’uomo e giustifica così Dio, istituisce un nuovo nesso tra il male naturale ed il male morale: il primo non è la sanzione del secondo, ma la degenerazione colpevole della natura umana permette al primo di ridurre in miseria l’uomo. All’inizio dell’*Emilio* così ebbe a scrivere:

“Tutto è bene quando esce dalle mani dell’Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell’uomo”

La Provvidenza non può essere scorta nel singolo fatto e non è un evento straordinario, ma a Dio si addice la Provvidenza generale che è questione di leggi naturali. Il dolore e l’esperienza del male diventano provvidenziali avvertimenti per una umanità degenerata per un rinnovamento:

“I primi ad aver guastato la causa di Dio sono i preti e i devoti, che non possono soffrire che qualcosa non si faccia seguendo l’ordine stabilito, ma che fanno sempre intervenire la giustizia divina negli avvenimenti prettamente naturali e, per essere sicuri di quanto affermano, puniscono e castigano i malvagi, mettono alla prova e ricompensano i buoni, indifferentemente con benefici o danni, a seconda delle circostanze. Non so da parte mia se questa sia buona teologia, ma trovo che sia una pessima maniera di ragionare il fondare sui pro e sui contro le prove della Provvidenza e di attribuirle senza discernimento tutto ciò che accadrebbe ugualmente senza di essa ... Così, qualunque sia la decisione della natura, la provvidenza per i devoti ha sempre ragione e per i filosofi sempre torto. Ma, forse, nel corso degli eventi umani, essa, in fondo, non ha né torto né ragione, perché tutto deriva da una legge comune e non ci sono eccezioni per nessuno. Bisognerà credere che i singoli eventi individuali non contano nulla agli occhi del Signore dell’Universo e che la sua Provvidenza sia solo universale. Il Signore dell’universo si accontenta di conservare i generi e le specie e di presiedere al tutto senza preoccuparsi del modo in cui ogni individuo trascorre questa breve vita ... Se riporto tali diverse questioni al loro comune principio mi sembra che si riferiscano tutte all’esistenza di Dio. Se Dio esiste, è perfetto; se è perfetto, è saggio, onnipotente e giusto; se è saggio e onnipotente tutto è bene; se è giusto e onnipotente la mia anima è immortale, se la mia

anima è immortale trent'anni di vita non son nulla per me, mentre sono forse necessari alla conservazione dell'universo"

La Provvidenza generale consiste nel complesso di leggi che presiedono alla conservazione del tutto. La sua giustizia si vede dal fatto che l'uomo ha un'anima immortale, per cui 30 anni di vita umana, che sembrano pochi a partire da una prospettiva individuale, sono sufficienti per la conservazione del tutto e la vita immortale farà pienamente corrispondere l'essere al dover essere.

Le vie di Redenzione rispetto all'esistenza del male sono l'educazione e la politica: creare un nuovo connubio tra natura e cultura, reimpostare la vita sociale ascoltando la voce della natura. Ciò significa che Dio esiste ed è giustificato rispetto alla miseria umana, che rimane un problema storico, filosofico e morale, ma per la salvezza diventa fondamentale l'esperienza del tutore, che subentra a Dio stesso. L'uomo naturale e l'uomo bisognoso di redenzione possono dimostrare l'esistenza e la grandezza di Dio, non si sognano minimamente di accusarlo per la miseria in cui l'uomo si può venire a trovare, ma non hanno bisogno di Lui. Hanno invece bisogno del tutore perfetto che crea un mondo che avrà sempre senso per lui: il nesso tra azione e ricompensa o tra male morale e naturali conseguenze sarà sempre manifesto e i disagi appaiono come necessità naturali.

Con Rousseau l'obiezione del re Alfonso non ha proprio senso in quanto Dio sembra totalmente giustificato in rapporto al male

Ora prendiamo in esame **D. Hume**. Prima di tutto ricordiamo due passaggi fondamentali del suo pensiero. Nel **1739** egli ha pubblicato **Il Trattato sulla natura umana**, nel **1748** le **Ricerche sull'intelletto umano**. Egli ha effettuato una critica radicale di due idee cardine della metafisica e dell'epistemologia tradizionali: l'idea di **sostanza** e la **relazione causa-effetto**. La natura umana è fondamentalmente sentimento, istinto, e quindi ha sempre a che fare con le **percezioni**. Le percezioni che penetrano con maggiore forza ed evidenza nella coscienza si chiamano **impressioni** (che consistono in sensazioni, passioni, emozioni, l'accento è sull'atto di sentire, patire, volere). Poi ci sono idee o pensieri che sono immagini illanguidite di queste impressioni. Quindi ogni idea deriva da una corrispondente impressione e non esistono idee o pensieri di cui non si sia avuta in precedenza una corrispondente impressione. L'uomo può quindi comporre tra loro le idee nei modi più arbitrari e fantastici e slanciarsi col pensiero fino agli estremi limiti dell'universo; ma non farà mai realmente un passo al di là di sé stesso, non avrà mai a che fare con sostanze, con realtà oggettive, ma avrà sempre a che fare con le sue impressioni. **La sostanza è un fascio, un raggruppamento di percezioni**. Riguardo la **relazione di causa-effetto**, essa è una relazione che si scopre mediante l'esperienza ma è priva di qualsiasi necessità oggettiva. Causa ed effetto sono due fatti interamente diversi ognuno dei quali non ha nulla in sé che richiami continuamente l'altro. Anzi, la connessione tra causa ed effetto **non è una relazione necessaria**, ma **arbitraria**, e

non può essere assunta in nessuna previsione e in nessun ragionamento sul futuro come fondamento. Il corso della natura può cambiare, i legami causali testimoniati dall'esperienza per il passato possono non verificarsi per l'avvenire; tale ipotesi non implica contraddizione e rimane perciò possibile. L'esperienza, per Hume, riguarda sempre il passato, mai il futuro. L'attesa che da un fatto A segua necessariamente un fatto B non è giustificata dall'esperienza, ne è un presupposto ingiustificabile. L'uomo, d'altra parte, avverte il bisogno di porre la relazione causa-effetto e di regolare su di essa la propria vita. Ciò avviene **per una necessità soggettiva**, per un principio della natura umana. Tale principio è l'**abitudine**. Quando abbiamo visto più volte congiunti due fatti od oggetti, come ad esempio la fiamma ed il calore, siamo portati dall'abitudine ad aspettarci l'uno quando l'altra si mostra. Perché diciamo: "*Domani il sole sorgerà*"? Per abitudine. L'abitudine ci dà la sicurezza che il corso della natura non muta mai, ma si mantiene uguale e costante, e ciò rende possibile regolarsi per il futuro. Ma l'abitudine, anche se spiega perché congiungiamo insieme certi fatti, non può rendere conto della necessità di tale congiunzione. Essa spiega perché noi crediamo alla necessità dei legami causali, ma non giustifica tale necessità. L'abitudine, come d'altronde l'istinto per gli animali, è una guida infallibile per la pratica della vita, ma non è un principio di giustificazione razionale o filosofico.

L'impatto della critica di Hume è notevole sull'epistemologia e sulla metafisica, in particolare sulla concezione leibniziana del migliore dei mondi possibili. Aristotele ci aveva detto che conoscere è "*scire per causas*" e risalire dalla dimensione sensibile alle cause metafisiche e ultime. In Hume la ragione attinge all'esperienza e rimane all'interno di essa, è semplicemente un principio che organizza l'esperienza in funzione della prassi.

Nel **1751** vennero redatti i **Dialoghi sulla religione naturale**. L'opera prende di mira la religione naturale, la principale speranza dell'Illuminismo. Il secolo precedente aveva conosciuto il trauma delle guerre di religione: massacrare il proprio vicino per salvare la sua anima eterna, o la propria, era stato all'ordine del giorno. La religione naturale è proposta per abolire la miseria provocata dalla religione rivelata: là dove la seconda introduceva divisione la prima opera per unità. Per questo essa propone verità che si possono radicare nella nuda ragione, senza l'aiuto della rivelazione, condivisibili universalmente, evidenti per l'uomo comune e per lo studioso. Le religioni tradizionali, lottando contro la paura e l'odio, conducono proprio ad essi. L'uomo primitivo è terrorizzato dalle forze della natura ed ha bisogno di essere controllato con il terrore. La religione naturale, invece, non nasce dal terrore, ma da quanto di meglio c'è in noi, dalla ragione e alimentata la speranza in una concordia generale. Reverenza e gratitudine per le meraviglie della creazione diventano i motivi per adorare il Dio deista. La religione naturale presuppone poi armonia tra la giustizia divina e quella umana. Il vero culto e l'ammirazione sono opposti alla superstizione, ma non alla ragione, dalla quale derivano. Voltaire e Rousseau la difendono. Ora, al cuore della religione naturale è vicino l'**argomento del disegno intelligente**: l'esperienza presenta molteplici prove dell'esistenza e della bontà di Dio che diventa superfluo dimostrarle. Noi possiamo ammirare un ordine nella natura di una finezza e complessità tali che non può essersi sviluppato per caso. L'armonia dei cieli, l'ordine delle parti dei nostri corpi, l'alternarsi regolare

delle stagioni attestano tale disegno e tutti possono unirsi nel riconoscerlo e nell'adorare chi l'ha prodotto.

Ora, così argomenta Hume:

“Anche oggi, in Europa, se chiedete ad un popolano perché crede in un creatore onnipotente del mondo, non vi menzionerà la bellezza delle cause finali, che ignora completamente. Non vi porgerà la mano per invitarvi a contemplare l'agilità e la varietà delle giunture delle falangi, che rendono le dita flessibili in uno stesso senso, e l'opposizione bilanciata del pollice; non la volterà per farvi notare le parti molli e tante altre caratteristiche che la rendono così adatta ai fini cui fu destinata. È avvezzo a tutto ciò da sempre, e considera questi fatti con indifferenza e disinteresse. Vi parlerà della morte subitanea e inaspettata di un tale, della caduta e della contusione di un altro, dell'eccessiva siccità di una stagione, del freddo e della piovosità di un'altra. Attribuirà tutto ciò all'opera immediata di una provvidenza. E gli eventi che alla luce della ragione sarebbero il maggior ostacolo per il riconoscimento di una sapienza suprema, sono per lui i soli argomenti atti a dimostrarne l'esistenza”.

Per Hume l'argomento del disegno intelligente non è buono neanche a partire dall'esperienza. Esso sta in piedi su motivazioni psicologiche. Le meraviglie comuni non inducono riverenza. Sono emozioni più intense come la malinconia a gettarci in ginocchio. La religione naturale è la religione privata della superstizione ma **nasce dallo stesso timore** da cui nasce quella tradizionale. Non si tratta più di due fonti diverse. Gli uomini sono terrorizzati dalla sfortuna e dal caso e rimangono aggrappati all'argomento del disegno intelligente più per la paura che sia falso che per la convinzione che sia vero. In realtà l'universo è carente. Hume decostruisce ogni mattone di tale argomento. Esso si basa sull'inferenza da un effetto ad una causa. Ma abbiamo già visto che Hume nega la relazione necessaria causa-effetto. Che ogni evento debba avere una causa non è una tesi della ragione né l'esperienza la sostiene. Quando poi l'evento in discussione è *sui generis*, come la creazione dell'universo, non ci sono basi per attribuire cause. Infatti il significato di causa come congiunzione costante o abituale è inapplicabile ad eventi accaduti una volta per sempre. La religione naturale, soprattutto nell'argomento del disegno intelligente, fa un uso senza senso della categoria di causa: voleva disfarsi del pensiero magico ma in realtà ne è piena. Nota Hume:

“... saggezza, pensiero, proposito, conoscenza: a giusto titolo attribuiamo a Dio tutto ciò perché queste parole sono onorevoli tra gli uomini e noi non abbiamo altro linguaggio o altre concezioni mediante le quali ci sia possibile esprimere la nostra adorazione verso di lui”.

La proposta dell'argomento intelligente non è una dimostrazione teoretica ma una proiezione psicologica in Dio delle caratteristiche che l'uomo sperimenta di se stesso quando produce un oggetto. L'austera e benevola saggezza del Signore della religione naturale si basa su un pensiero antropomorfo speranzoso: immaginiamo un Creatore come ci piacerebbe immaginare noi stessi, o i nostri padri o i nostri monarchi. Il cristianesimo è un'alternativa religiosa fra le altre. Il **politeismo ha effetti morali più salutari** del monoteismo perché promuove la tolleranza invece del

fanatismo, virtù valorose come coraggio e intraprendenza invece che virtù monacali come l'umiltà e la passività. La somiglianza degli dei pagani agli umani è un vantaggio: quando il modello è a portata di mano l'*imitatio Dei* è più facile, peccati ascritti agli dei pagani come la lussuria e l'adulterio sono più degni di imitazione della crudeltà e della vendetta ascritti al Dio d'amore cristiano. Il politeismo è più compatibile con le istanze della ragion pratica e di quella teoretica. Dogmi cattolici come la Presenza reale sono assurdi e violentano l'intelletto più di quanto fanno le religioni mitologiche. Ogni forma di culto ascrive a Dio una delle più basse tra le passioni umane: un incessante desiderio di plauso. Attaccare i dogmi tradizionali era di moda, ma Hume, nei *Dialoghi*, si spinge a mostrare che la stessa religione naturale, fondata sul senso comune, è meno ragionevole di altre ipotesi. Il monoteismo (difeso da Voltaire) è meno salutare e meno scientifico delle sue alternative. Il mondo, ai suoi occhi, piuttosto che un artefatto o una macchina, somiglia maggiormente ad un organismo: quanto più grande e grandioso l'universo appare, meno somiglia a un artefatto umano. Questo strano meccanismo potrebbe far pensare, più che ad un unico creatore, ad una pluralità di mani e di dèi dei quali ognuno ha il proprio ambito e nessuno è affidabile:

"Oggi ci protegge, domani ci abbandona".

Se la descrizione del mondo naturale rende l'argomento del disegno intelligente un'inferenza ragionevole, una volta che passiamo a descrivere il mondo umano, ci rimane da spiegare in che modo sia possibile accordare all'argomento un qualche peso:

"Se vi mostrassi una casa o un palazzo, in cui non vi fosse una sola stanza conveniente o gradevole, in cui le finestre, le porte, i camini, i corridoi, le scale e l'intera economia della costruzione, fossero fonte di rumore, di confusione, di fatica, di oscurità e di sbalzi di caldo e di fretto, voi biasimereste certamente la costruzione, senza ulteriore esame. Invano l'architetto farebbe sfoggio della sua sottigliezza per provarvi che, se quella porta o quella finestra fossero cambiate, ne seguirebbero più gravi inconvenienti. Ciò che dice può essere strettamente vero; il mutamento d'un solo particolare, restando le altre parti della costruzione, può non far altro che aumentare gli inconvenienti. Ma voi continuereste ad affermare in generale che, se l'architetto avesse avuto abilità e buoni propositi, avrebbe potuto formare un progetto generale e sistemare le varie parti in modo da porre rimedio alla totalità o alla maggior parte di questi inconvenienti. La sua ignoranza o anche la vostra stessa ignoranza di un tale piano non vi convincerà mai della sua impossibilità. Se trovate molti inconvenienti o difetti nella costruzione, condannerete sempre l'architetto, senza entrare nei particolari"

Percepriamo l'ingresso nella modernità: anche nelle serrate contestazioni di Bayle o nelle grida di Voltaire Dio rimaneva un sovrano contro cui ribellarsi, ora agli occhi di Hume è un architetto da licenziare. La **miseria umana è universale**:

"Se un estraneo venisse a cadere di colpo in questo mondo, gli mostrerei, come specchio dei suoi mali, un ospedale pieno di malattie, una prigione ricolma di malfattori e di debitori, un campo di

battaglia coperto di scheletri, una flotta che va a picco nell'oceano, una nazione che langue sotto la tirannia, la fame o la peste. Per mostrare a lui il volto gioioso della vita, e dargli una nozione dei suoi piaceri, dove potrei condurlo? Al ballo? Alla corte? Potrebbe a buon diritto pensare che io gli stessi mostrando solo spettacoli diversi di affanno e di angoscia"

Tutti sono concordi nel constatare tale universale miseria. Nella grande catena dell'essere ci sono infinite gradazioni di nemici, ognuno in cerca della distruzione dell'altro, dall'alto in basso. A tali nemici reali l'uomo aggiunge nemici immaginari come la colpa, i demoni, gli incubi.

Tutti i mali del mondo dipendono da quattro circostanze. La prima è il **meccanismo che usa il dolore come stimolo all'azione e alla stessa conservazione**. Il dolore rientrerebbe in una economia. La seconda causa del male è la **necessità della legge naturale**: noi ci muoviamo come se la realtà fosse solo regolare e non ci prepariamo ad una vita in cui prevale il caso ed in cui la contingenza determina diversi affari umani. La terza circostanza è **l'avarizia della natura**. Gli animali veloci sono fragili, quelli ragionevoli non hanno difese fisiche. Come mai Dio non è stato più generoso con ogni singola specie? E a proposito dell'uomo argomenta:

"Per guarire la maggior parte dei mali della natura umana, non chiederei che l'uomo avesse le ali dell'aquila, la rapidità del cervo, la forza del bue, le zampe del leone, le squame del cocodrillo o del rinoceronte; meno ancora chiederei che avesse la sagacia d'un angelo o di un cherubino. Mi contenterei che fosse aumentata una sola delle capacità o facoltà del suo spirito. Dotiamo l'uno di una maggiore propensione all'operosità e al lavoro, d'una più vigorosa energia o attività mentale, d'una più costante inclinazione agli affari ed all'applicazione"

L'ozio rimane causa di gran parte dei mali morali e naturali. Una quarta causa dei mali è che **il funzionamento della grande macchina della natura non è mai stato accuratamente regolato**. Il costruttore sembra aver avuto una tale fretta nel finire il lavoro da non aver dato i necessari ritocchi finali. Perché i venti diventano uragani? Le passioni sono utili, ma perché spesso debordano? Conclude Hume:

"In generale non c'è vita così sicura (perché la felicità non bisogna nemmeno sognarla) come quella temperante e moderata, quella che mantiene per quanto possibile in tutte le cose la mediocrità e una sorta di insensibilità"

Hume non si definisce mai ateo, ma rifiuta la religione in una forma di scetticismo estremo, che si preoccupa più di minare le conclusioni altrui che stabilirne delle proprie. Le differenze tra ateismo e teismo, per il nostro, sono solo differenze di grado. Il bersaglio primario della sua opera è la ragione. Essa non può trovare argomenti per spiegare perché mai l'universo non possa essere disegnato senza quelle quattro circostanze che conducono al male. Essa ci fa credere che il mondo è in un modo ma quando apriamo gli occhi ci accorgiamo che è ben diverso. Essere ragionevoli, per Hume, significa diminuire le nostre aspettative, essere realisti vuol dire prepararsi alla delusione. La ragionevolezza diventa in realtà il rovesciamento della ragione:

“Dobbiamo renderci interamente conto della debolezza, dell’accecamento e dei ristretti limiti della ragione umana; dobbiamo considerare debitamente la sua incertezza e le sue perpetue contraddizioni, anche in argomenti che concernono la vita e la pratica di ogni giorno ... Quando questi argomenti vengono esposti in tutta la loro luce, come lo sono da alcuni filosofi e da quasi tutti gli ecclesiastici, chi può conservare simile fiducia in questa debole facoltà che è la ragione?”

Il nostro descrive la ragione “del tutto inerte”, “completamente inattiva”, del tutto impotente”. Essa inciampa sul problema del male e lo scetticismo trionfa: per essa il male diventa definitivamente opaco.

In sintonia con la modernità Hume prova a separare mali morali e mali naturali, ma la chiara distinzione non è possibile in ogni situazione. Egli raccoglie la sfida del re Alfonso: licenzia Dio come architetto. Si cimenta a pensare una vita più modesta e mediocre, in cui anche la sofferenza è minore.

Kant nel **1756** scrive **tre saggi sul terremoto** per il settimanale di Konisberg. I terremoti sono eventi solo naturali, essi rispondono a leggi generali note a tal punto da non richiedere ulteriore verifica. Non è necessario scomodare la Provvidenza. Inoltre alcuni mali apparenti possono avere effetti positivi. Egli fornisce brevi esempi di beni causati anche dai terremoti (creazione di sorgenti minerali con proprietà curative). Quale beneficio può derivare da Lisbona? Forse, risponde Kant, la consapevolezza che il mondo non è fatto per il nostro vantaggio e la prova che i fini di Dio sono incomprensibili. Nell’ultimo dei tre saggi egli si ferma alla finitezza umana, anticipando qualcosa delle opere della maturità:

“A cominciare dal Prometeo dei tempi moderni, il signor Franklin, che cerca di disarmare il tuono, fino a coloro che vogliono estinguere il fuoco nella fucina del vulcano, si tratta di prove dell’audacia umana, dotata di abilità che poco hanno a che fare con l’umanità. Queste prove la conducono a riconoscere in modo umiliante ciò da cui avrebbe dovuto iniziare: che non diventerà mai niente più che umana”.

Tale discorso sembra equilibrato e poco imbarazzante, tuttavia rimane sulla scia dell’ottimismo. Anni dopo scriverà che si vergognerà dei suoi testi in difesa dell’ottimismo. Tale vergogna è in sintonia con l’inizio del moderno. Il mondo premoderno percepisce i terremoti con un timore e tremore che non minacciano la religione, anzi spesso la rafforzano. Data un’adeguata visione del mondo, la sensazione che i terremoti siano del tutto inspiegabili può alimentare il senso di mistero che alimenta soggezione e meraviglia e può condurre all’adorazione, in quanto la nostra incapacità di comprendere acuisce la consapevolezza della distanza tra umano e divino. Per gli osservatori contemporanei i terremoti sono solo una questione di tettonica a zolle e possono incrinare la fiducia nei regolamenti edilizi, negli ingegneri o nelle predizioni dei geologi. Kant mette a fuoco i **limiti** della comprensione umana. Egli muove dall’ottimismo di Leibniz che poi critica nella sua fase critica

L'esame della *Critica della Ragion Pratica* ci ha condotti al postulato dell'esistenza di Dio e ad una "teologia morale". Noi non possiamo conoscere chi è Dio in se stesso, ma, **mediante analogia pratica**, possiamo dire qualcosa su chi è Dio per noi in quanto esseri morali. La teologia morale ha così un vantaggio particolare sulla teologia speculativa: essa conduce inevitabilmente al concetto di un essere originariamente unico, perfettissimo e razionale a differenza della teologia speculativa su basi oggettive. Tale essere è Dio, l'unico Santo, l'unico Beato, l'unico Saggio, onnipotente, onnisciente, onnipresente, di bontà infinita. Dio è eterno ed è giustizia. Al di fuori di una dimensione morale, non è possibile affermare alcunché sull'essere e sulla natura di Dio. L'esistenza di Dio mantiene una realtà oggettiva che non può essere certificata teoreticamente ma postulata in virtù della norma pratica. Kant media tra le istanze della teologia positiva e di quella negativa. Nella seconda prefazione alla *Critica della Ragion Pura*, del 1787, egli scrisse:

"Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede; e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della Ragion Pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità ..."

Nella *Critica della Ragion Pratica* compare un'espressione a proposito dell'esistenza e della natura di Dio: **fede morale razionale**. Quale affidabilità ha il postulato dell'esistenza di Dio? Kant, a questo proposito sembra oscillare: da una parte l'esistenza di Dio è una ipotesi meramente necessaria ma questa espressione gli appare in un secondo tempo insufficiente e considera il far propria l'esistenza di Dio un presupposto, un postulato nell'ambito di una finalità pratica. Il postulato dell'esistenza di Dio è un'assunzione necessaria dal punto di vista pratico e soggettivo. Tale postulato ha una necessità razionale soggettiva, tuttavia vera ed incondizionata. Tale postulato è tenuto per vero per un motivo puramente soggettivo, oggettivamente valido per la ragion pratica. Soggettività, in Kant, non significa l'arbitrio capriccioso del singolo, ma indica l'uomo, ogni uomo, in quanto soggetto morale che ha necessità di porre l'esistenza di Dio. Tale **legame di soggettività e necessità** è insito nell'espressione fede morale razionale. È fede razionale perché la pura ragione è la fonte da cui essa scaturisce, è fede necessaria perché si offre da sé ad ogni ragione umana. Per ragione intendiamo la ragion pratica. La **fede razionale** è il tener per vera, mediante la ragion pratica, una proposizione teoretica, ad esempio che vi è un Dio. Tale fede è **fede morale** perché è un tener per vero all'interno di una finalità morale, è un presupposto della ragione nell'ambito di una finalità soggettiva, ma assolutamente necessaria dal punto di vista pratico. Si tratta allora di una fede razionale pratica. Essa non è il sapere, è un tener per vero insufficiente da un punto di vista teoretico. Anche se non è il sapere, tale credere non è inferiore, per grado, a nessun sapere. Essa è **più di una persuasione**, un sapere per l'agire fondato su motivi solamente soggettivi, è **più della convinzione**, in cui a moventi soggettivi si aggiungono motivi oggettivi ma essa è tale per me. Tale fede, è **certezza**, cioè si impone a tutti; infatti, è pienamente certificata da un presupposto positivamente fondato su una considerazione pratica, non confutabile su basi teoretiche. Nel dominio della metafisica, tensione insopprimibile del soggetto, a quest'ultimo vengono meno i contributi del sapere mentre è soccorso dalla fede. Esiste una vicinanza tra la fede filosofica di Kant e la fede nella Rivelazione cristiana? Il concetto di Dio e la

convinzione della sua esistenza possono trovarsi solo nella ragione, procedere solo da essa, non possono giungere a noi attraverso una ispirazione né attraverso una notizia trasmessa da un'autorità divina. Anzi, ogni fede rivelata presuppone la fede razionale. Solo per giudicare se Dio sia ciò che mi appare, ciò che opera internamente o esternamente sul mio sentimento, io devo mantenere entro il mio concetto razionale di Dio la rappresentazione di Dio che così mi si manifesta. Così diviene più intellegibile l'espressione *"La religione entro i limiti della sola ragione"*. La religione, per Kant, è la pura religione razionale, è la dottrina della religione puramente filosofica. Tale religione non è un sistema di dogmi (fede dottrinale), ma è fondata sulla morale. **La religione è la conoscenza dei nostri doveri in quanto prescrizioni divine.** Il concetto di Dio e la convinzione pratica della sua esistenza nascono da idee fondamentali della moralità. La religione è la morale applicata alla conoscenza di Dio, è una parte della morale filosofica. In questo senso Kant distingue l'autentica religione dalle cosiddette "religioni di semplice culto" che fanno credere all'uomo di poter essere reso buono da Dio anche senza un impegno morale personale, ricorrendo cioè alla preghiera o ad altri atti di culto:

"Tutto ciò che, oltre una buona condotta, l'uomo crede di poter fare per rendersi gradito a Dio è pura illusione religiosa e falso culto reso a Dio"

Il culto gradito a Dio è l'impegno morale dell'uomo

La teologia, in quanto tale, è teologia filosofica, cioè teologia morale e l'unico argomento che conduce ad un concetto determinato dell'oggetto della teologia è morale. Se non si pongono a fondamento le leggi morali, non può esistere affatto alcuna teologia della ragione.

La fede morale razionale per Kant abbraccia la necessità dell'esistenza di Dio e di una vita futura, fa appello alla libertà ed è incrollabile:

"Di conseguenza ... io crederò inevitabilmente nell'esistenza di Dio e in una vita futura e sarò sicuro che nulla può far vacillare questa fede, perché altrimenti risulterebbero rovesciati i miei stessi principi morali, ai quali non posso rinunciare, senza diventare spregevole ai miei propri occhi ... La fede in un Dio e in un altro mondo è talmente intessuta col mio sentimento morale, che io non ho da preoccuparmi che la prima possa mai essermi strappata, nella stessa misura in cui non corro pericolo di perdere il secondo"

La fede morale non si appoggia, come il sapere, su oggetti empiricamente dati, ma sull'esperienza etica, sul sentimento morale, che è un fatto della ragione, e le sue inferenze non sono logiche, ma sono le **inferenze della speranza**. Dalla concezione **dell'essere e della verità come oggetto prodotto dal soggetto trascendentale mediante le forme pure dell'intuizione e le categorie applicate al molteplice intuito**, siamo passati ad un ulteriore ambito di realtà, quello **noumenico**, in cui **essere fa tutt'uno col valore**. La fede morale razionale è l'altra via, altrettanto originaria rispetto al sapere, ed autonoma, che introduce in questo orizzonte dell'essere La vera problematicità della fede morale razionale non sta tanto nella minore certezza rispetto al sapere della scienza o alla dimostrazione teoretica dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima,

bensì della sua fondazione. Essa è fondata sulla libertà. Dio deve esistere per dare senso al fatto che l'uomo è libero, cioè capace di obbedire all'imperativo categorico. Ma nei due secoli successivi altri diranno che Dio non deve esistere proprio perché l'uomo rimanga pienamente libero di auto realizzarsi e autodeterminarsi. La libertà può fare tutt'uno con la moralità ma è anche vera ed effettiva, può accettare o rifiutare se stessa.

Nell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* del **1793** Kant affronta il problema del male secondo il modello della ragione ai limiti della Trascendenza. Egli non vuole dedurre la religione a partire dalla sola ragione ma vuole esaminare quanto della religione cristiana rivelata poteva essere riconosciuto anche mediante la sola ragione. Nella prefazione alla seconda edizione dell'opera viene usata l'immagine di due cerchi concentrici e nel più piccolo, che rappresenta i limiti della ragione, rientra quanto di razionale è presente nel cristianesimo. Nell'opera, poi, si colgono le antinomie e i problemi situati all'interno dei limiti della ragione e ci si muove allora verso ciò che si situa oltre la ragione, nel campo del sovranaturale che è proprio della religione rivelata. L'opera tratta la religione come fenomeno storico – positivo e lo interpreta nel suo significato per la ragione, anche se tale evento è altro dalla ragione e si situa oltre i confini della ragione. Per Kant la ragione è la suprema interprete della Scrittura e, nella religione, ciò che conta è solo il fare. La religione storico – positiva va allora interpretata alla luce della ragion pratica, evidenziando la funzionalità etica dei suoi insegnamenti e mettendoli a confronto con le esigenze della legge morale universale:

“Quei luoghi della Scrittura che contengono delle dottrine teoretiche dichiarate sacre, ma che oltrepassano ogni concetto della ragione, compresi quelli morali, possono essere interpretati a vantaggio della ragion pratica (cfr. dogma della Trinità); ma quelli che contengono proposizioni che la contraddicono, lo debbono (cfr. dottrina della predestinazione)”

La religione si distingue dalla morale non per il contenuto, ma per la forma, in quanto implica anche l'idea di un Dio legislatore, che però ha una funzionalità etica. Il problema del **male radicale** è un problema assai difficile per la ragione. Spinta da tale problema la ragione cerca di interpretare il dato biblico e di farlo rientrare nei suoi limiti. Esiste una universale tendenza al male inerente alla volontà umana. La più generale esperienza umana testimonia questo. Ma l'universale tendenza al male come caratteristica della volontà umana non può essere constatata empiricamente, perché si situa a livello noumenico di atto intellegibile, né può essere dedotta a priori nel concetto di uomo, altrimenti sarebbe una situazione necessaria non imputabile in alcun modo alla libertà umana e non giudicabile moralmente. La convinzione saldissima dell'esistenza di tale tendenza universale al male sembra dunque radicarsi, in ultima analisi, proprio nella fede cristiana. Più volte Kant cita **Rm 5,12**: *“In Adamo tutti abbiamo peccato”*. La fede sembra allora in grado di illuminare la generale esperienza di malvagità umana che altrimenti resterebbe inspiegabile.

Che cos'è il male? Non può essere l'inclinazione alla concupiscenza, perché non potrebbe essere un male imputabile moralmente, né si può ammettere una completa corruzione della ragion

pratica, perché verrebbe a mancare la libertà umana e l'uomo diventerebbe un essere diabolico. Il male, in quanto realtà storica contingente, è **atto libero**, ma è anche **tendenza innata o naturale**, è caratteristica universale che antecede ogni uso dato della libertà nell'esperienza. Il male è **pervertimento dello stesso fondamento soggettivo dell'uso della libertà**. Tale perversimento consiste nell'elevare a massima suprema del proprio agire la disponibilità a subordinare, all'occorrenza, il motivo della pura obbedienza alla legge morale agli interessi delle proprie inclinazioni sensibili. Tale perversimento viene accolto liberamente dal nostro libero arbitrio; allora la tendenza malvagia che ne segue è atto nostro, peccato originario. Ma esso corrompe alla radice il fondamento di ogni nostro agire morale, perciò è anche male radicale, perché come tendenza precede ogni nostro atto malvagio ed è tendenza naturale e innata.

Dove ha origine il male radicale?

Non può avere un'origine per eredità, dal peccato dei nostri progenitori, altrimenti contraddiremmo il principio etico della responsabilità morale individuale. Un'origine temporale del male radicale è problematica perché contraddice il concetto di male radicale, situato a livello di fondamento noumenico – sovrasensibile dell'uso della libertà ma, d'altra parte, non può essere liquidato il rimando alla storia. Un'origine razionale del male radicale, risalente a principi che regolano la stessa libertà etica dell'uomo è incomprendibile. Qui ci troviamo di fronte ad uno scacco della ragione e per questo il nostro scrive:

“Per noi non c'è alcun fondamento comprensibile dal quale il male morale possa per la prima volta essere venuto in noi”.

In sintonia con gli ultimi sviluppi dell'Illuminismo (cfr. Rousseau) non è più in discussione il nesso male naturale – male morale ed il vero problema, per la ragione, non è il senso del primo, ma il secondo tipo di male

Quali prospettive di redenzione?

Prima di tutto affermiamo che per Kant **c'è redenzione** e rispondiamo dando uno sguardo complessivo alla sua opera. Lo scacco della ragione di fronte al mistero del male radicale è espresso nella Bibbia con il **simbolo dello spirito tentatore**, che da una parte esprime l'incomprensibilità dell'origine del male radicale, dall'altra mantiene aperta la speranza di **un ritorno al bene**, in quanto l'uomo non è identificato con lo spirito del male e mantiene una volontà capace di senso morale e di libertà. È possibile superare il male radicale. Anche se la capacità umana di agire moralmente (il fondamento soggettivo dell'uso della libertà) risulta intaccata dalla perversione, il comando etico della santità rimane e, per la connessione etica tra dovere e potere, la **possibilità della conversione non può essere messa in dubbio**. Ciò che è **incomprensibile** è **come essa possa avvenire**, tanto più quando essa è pensata come un cambiamento radicale istantaneo:

“Com’è possibile che un uomo naturalmente cattivo si faccia buono? Ciò oltrepassa tutte le nostre idee; giacché come può un albero cattivo produrre frutti buoni?”

Questi interrogativi non devono spegnere l’obbligo dell’uomo di impegnarsi in prima persona con tutte le sue forze per risollevarsi dal male, restaurando in sé la purezza dell’intenzione etica. In nome della connessione etica tra dovere e potere, quando l’uomo ha fatto tutto quanto gli è consentito dalle sue forze naturali, egli è autorizzato a sperare che ciò che non è in suo potere sarà completato da una cooperazione superiore. Anche qui la ragione deve uscire dal primo cerchio dell’esperienza morale a idee trascendenti proprie delle religioni storico-rivelate:

*“Esse sono, per così dire, **parerga della religione** dentro i limiti della pura ragione, perché non ne fanno parte, ma tuttavia vi si ricollegano. La ragione, nella coscienza della sua impotenza a soddisfare le sue esigenze morali, si estende fino a certe idee trascendenti, che potrebbero compensare tale suo difetto, senza tuttavia appropriarsene come un’estensione del campo che le appartiene. Essa non contesta né la realtà, né la possibilità degli oggetti di tali idee, ma, soltanto, non può ammetterli nelle sue massime riguardanti il pensiero e l’azione. Essa, anzi, è sicura che se, nell’imperscrutabile campo del soprannaturale, c’è ancora qualche cosa di più di quanto essa possa comprendere, ma che sia necessaria per supplire alla sua impotenza morale, questa cosa, pur essendole ignota, gioverà alla sua buona volontà, e ne è sicura con una **fede** che si potrebbe chiamare **riflettente** (riflettente cioè sulla possibilità di tale cosa), perché la fede dommatica, che pretende di essere un sapere, sembra alla ragione insincera e presuntuosa; eliminare, infatti, le difficoltà che si oppongono a ciò che è certo di per sé stesso (dal punto di vista pratico) è, se esse riguardano questioni trascendenti, semplicemente una cosa accessoria”*

Tali idee sono la grazia, la giustificazione, i sacramenti, la Chiesa. La figura di Cristo è il più grandioso dei parerga. La ragione, giunta ai confini, si apre alla speranza di un aiuto soprannaturale. Tale **fede riflettente**, a differenza della fede morale razionale, non parte dall’esperienza della libertà morale, ma dalla riflessione su una situazione storica e contingente in cui si trova la soggettività umana e fa riferimento ad un evento non dovuto legato alla libertà dell’essere supremo. Rispetto alla seconda, è un’umile fiducia nell’aiuto divino, anche se ben salda perché fondata su sufficienti motivi soggettivi. Tale fede non permette di conoscere niente di ulteriore alla ragione: l’aiuto di Dio è così misterioso che Egli potrebbe rivelarcelo al massimo in una rappresentazione simbolica della quale soltanto l’aspetto pratico ci sarebbe intellegibile, senza poter cogliere teoreticamente che cosa è in sé tale rapporto di Dio all’uomo e senza poterlo esprimere mediante concetti, anche quando Dio volesse rivelarci tale mistero. Inoltre neanche la ragion pratica può assumere tale fede riflettente come aiuto su cui contare in quanto sostituto dell’impegno etico o come qualcos’altro da fare oltre l’impegno etico (preghiere, atti di culto, mortificazioni). Solo l’impegno etico ottiene la grazia della conversione. Rimane aperto un paradosso nella fede riflettente di Kant a proposito del rapporto tra libertà e grazia:

“Ciò che ci deve essere attribuito a titolo di buona condotta non deve derivare da un influsso esterno, ma dev’essere il risultato del migliore uso possibile delle nostre proprie forze ... Tuttavia,

neanche si può dimostrare l'impossibilità di questo caso (cioè che entrambi gli agenti coesistano l'uno accanto all'altro), perché la libertà stessa, benché nel suo concetto non sia incluso nulla di soprannaturale, ci resta, tuttavia, nella sua possibilità, precisamente così incomprensibile come il soprannaturale che si vorrebbe considerare quale surrogato della sua determinazione spontanea ma insufficiente"

Forse tale paradosso rispecchia quelli più originari di una libertà che è forza dell'uomo e dono ricevuto, e della tensione stessa di immanenza e trascendenza presente nell'uomo.

Inoltre per Kant **felicità e virtù** dovrebbero essere **sistematicamente connesse**. Chi è retto per amore della rettitudine dovrebbe essere benedetto e merita tutti i doni che la natura può offrire all'umanità. Chi è iniquo dovrebbe soffrire per i tormenti della coscienza e per qualcosa di imposto dal mondo. Gli innocenti non dovrebbero essere feriti. Il mondo dovrebbe funzionare secondo questo nesso. Un mondo che funzionasse secondo il principio opposto, la non connessione sistematica tra felicità e virtù, sarebbe più desolante di una perversione volontaria. Anche se non sempre la natura sembra accordare al giusto la felicità, anche se la ragione sperimenta il suo limite di fronte all'esperienza del male, **ogni azione morale ha un fine**: realizzare un mondo in cui felicità e virtù siano sistematicamente connesse. Ogni volta che agiamo correttamente, lo facciamo per avvicinare il mondo al suo ideale. Sapere che spesso non ci riusciamo e che il mondo non collabora può condurre a una disperazione che solo la fede può lenire: credere che tutti i nostri sforzi per essere virtuosi saranno completati da un essere che controlla il mondo naturale in modi a noi esclusi, che fornirà quei nessi sistematici tra felicità e virtù che la ragione richiede. Questa fede, morale razionale e riflettente, permette alla ragione di lottare e di mantenere i suoi impegni. Mentre Leibniz sperava che il progresso della scienza ci avrebbe permesso nel tempo di conoscere tali nessi, per Kant non dobbiamo conoscerli. Tale conoscenza non solo è metafisicamente impossibile, ma moralmente disastrosa. Se i nessi tra un buon comportamento e la sua ricompensa sono ovvi, solo i santi possono agire senza strumentalizzazione. Il resto calcolerà, in termini variamente sottili. In un mondo in cui sappiamo ciò che Dio sa, che prima o poi ogni azione corretta sarà ricompensata e ogni azione malvagia punita, sarà più difficile impegnarci in un'autentica azione morale (il dovere per il dovere) e il nostro rapporto con Dio sarà come quello con un qualsiasi datore di lavoro. Un mondo moralmente trasparente, come Leibniz auspicava, renderebbe impossibile la morale. Agisce liberamente, secondo Kant, chi non ha onniscienza e onnipotenza: per questo la fede morale razionale e la fede riflettente non sono un sapere scientifico:

"supponiamo che possiamo raggiungere una conoscenza scientifica dell'esistenza di Dio ... tutta la nostra morale crollerebbe. In ogni sua azione l'uomo si rappresenterebbe Dio come un dispensatore di ricompense o di punizioni. Questa immagine lo costringerebbe fin dentro l'anima e la sua speranza di una ricompensa e la sua paura di una punizione sostituirebbero le motivazioni morali"

A questo proposito, la fede morale razionale nell'esistenza di un Dio buono, giusto, santo e la fede riflettente nella sua futura cooperazione per assicurare alla virtù la felicità diventano la fede in un mondo che coordina felicità e virtù: essa non è la fede in un altro mondo, ma in una **trasformazione del mondo che viviamo**. Alla luce di quanto detto, il problema del male non deve essere risolto dalla ragione, perché così cadremmo nella vera immoralità. La teodicea non solo è impossibile, ma immorale e quasi blasfema. La tesi che tutta la sofferenza sia il giusto pagamento per un qualche crimine è smentita quotidianamente dall'esperienza ordinaria. Kant rifiuta anche la cosiddetta *teodicea dell'ignoranza*: Dio ha fini, anche se noi non li conosciamo. Di fronte alla realtà della sofferenza troveremmo in essa una consolazione alquanto astratta. Alla fine è un modo infantile di strappare a Dio la benedizione, un tentativo superstizioso di adularlo. Le ricompense non dovrebbero mai essere invocate al fine di renderci morali, la bontà è autentica solo se perseguita in se stessa, l'azione è morale quando è compiuta in nome della legge morale stessa, a prescindere dalle conseguenze. Inoltre, la virtù può essere nelle nostre mani, la felicità certamente no. La coscienza della propria virtù può essere la più nobile fonte della propria felicità, ma non ne sarà mai l'unica. Nel caso di Giobbe essa diventa invece una fonte di amarezza. Virtù e felicità, a differenza di quanto dicevano gli stoici, non possono mai coincidere. Alcuni critici di Kant diranno che per lui sono buone solo le persone infelici (cfr. Schiller). In realtà per Kant **il desiderio della felicità è un desiderio della ragione umana**. Dobbiamo essere virtuosi per amore della sola virtù ma fare il nostro dovere ci rende degni di essere felici. Essere degni di felicità non significa ancora esserlo veramente: il nostro filosofo chiede una fede straordinaria in un mondo che dà pochi motivi di fiducia, che con l'esperienza dei terremoti ci rimanda che la contingenza non lavora certo a nostro favore. Kant, nell'ultimo saggio *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, prende in considerazione il seguente caso. Un amico innocente si è rifugiato nella vostra cantina per sfuggire a un assassino. Quando l'assassino bussa alla vostra porta, chiedendo di sapere dove si trovi, dovrete dirgli una bugia? Per Kant non bisogna mentire neanche in questo caso: nel caso che uno menta dicendo che il proprio amico è altrove, è possibile che l'assassino lasci la casa per continuare il suo inseguimento, imbattendosi di conseguenza in quell'amico, che è appena riuscito a sgusciare fuori dalla finestra della cantina verso ciò che riteneva fosse la salvezza. Tradire un amico consegnandolo ad un assassino sembra preferibile al mentire. Il saggio sembra ridicolo, sottolinea certamente il potere della contingenza, il fatto che non controlliamo il mondo naturale. Forse il vero problema non è cosa sia meglio, se mentire per salvare l'amico o tradire l'amico pur di non mentire. La questione è che la menzogna può essere l'illusione di un ego fragile di controllare le conseguenze di un'azione, mentre il potere sulle conseguenze delle nostre azioni è veramente ridotto. Solo la buona intenzione è nelle nostre mani. Non ci sono limiti ai limiti del nostro potere e non c'è limite alle cose che possono andare male. Una vita matura, realizzata, in un mondo così, non può essere altro che una vita secondo moderazione. Kant avverte in maniera acuta la tragicità della storia. Eppure il desiderio della metafisica è nell'uomo il desiderio insopprimibile di essere Dio. Da una parte una reale accettazione dei propri limiti, dall'altra un desiderio legittimo di superarli contraddistinguono la natura umana. Quest'ultimo desiderio trova senso nell'enunciazione dell'imperativo categorico:

“Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”.

Un uomo quando agisce moralmente o affronta un dilemma morale, **finge di essere Dio, re - inizia la creazione**. Come deve regolarsi un uomo giunto sull’orlo del suicidio per una serie di mali che hanno provocato un disgusto per la vita? Deve chiedersi, secondo il nostro, se togliersi la vita può essere in contrasto con il dovere verso se stesso, deve formulare la massima secondo la quale giustificare il proprio suicidio e chiedersi se è possibile un mondo in cui quella massima funzioni come la legge di gravità. La massima sarebbe:

“Per amore di me stesso assumo a principio di abbreviarmi la vita se la sua ulteriore durata mi fa prevedere più mali che beni”

In un mondo che dovesse funzionare secondo questa legge, ogni minaccia che la vita porti più male che soddisfazione porterebbe al suicidio. Tale mondo non è immaginabile. Kant è in sintonia con l’impressione derivata dal senso comune: nell’esistenza umana i mali hanno più peso delle soddisfazioni. Chi vive secondo una logica edonistica non potrebbe sopravvivere. **La salvezza è nell’imperativo categorico**: anche se esso può essere visto come un impedimento alle nostre pulsioni egoistiche e sensibili, diventa l’occasione per eludere i nostri limiti ogni volta che ce ne sentiamo schiacciati. Ognuno, quando agisce moralmente, può considerare se stesso come legislatore del mondo, sta imitando Dio. La volontà di Dio, come la nostra, deve essere determinata dai criteri della ragion pura pratica. Come il Dio leibniziano, quando obbediamo all’imperativo categorico, stiamo creando secondo il principio del meglio. Chi agisce moralmente imita Dio e, in ambito morale, non può tollerare la finitezza che invece accetta e vive a livello epistemologico – metafisico. Riprendendo l’immagine del re Alfonso, Kant ci conduce oltre: non limitarsi a sedere accanto a Dio per dargli qualche consiglio mentre sta creando, ma ridisegnare la creazione ogni volta che si decide moralmente. Sono note le sue parole nella *Critica della Ragion Pratica*:

“Due cose riempiono l’animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente sopporle come se fossero avvolte nell’oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza ... Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell’universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come valore di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall’animalità e anche dall’intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all’infinito”

La dissonanza e il conflitto entrano nel cuore dell'esperienza: metafisicamente non siamo mai di casa nel mondo. Il desiderio di sorpassare i nostri limiti è altrettanto essenziale del loro riconoscimento e della loro accettazione. Non siamo Dio, ma non possiamo non desiderare di esserlo: ciò ci consegna a un misto di desiderio e indignazione.

Proprio l'analisi dell'esperienza morale apre il campo alla terza critica: ragione e natura sono state create l'una per l'altra, il mondo è un luogo in cui possiamo sentirci a casa. Ciò giustifica il piacere delle scoperte scientifiche. Finora abbiamo visto che la finalità è la caratteristica fondamentale dell'umano, in quanto la ragione è creazione e perseguimento di fini. Nella *Critica del Giudizio* (1790) la **finalità diventa caratteristica fondamentale del nostro modo di considerare la natura**. L'esperienza della **bellezza** e del piacere ci attestano che il mondo sembra costruito per i nostri fini, per permetterci di realizzarci in quanto esseri morali, quindi secondo il disegno di un benevolo Architetto. Il mondo in quanto totalità rimane sconosciuto ma non possiamo evitare di conoscere il mondo come dotato di fini. La natura ci dà la bellezza, ma anche il **sublime**, che è sempre intriso di violenza. Di fronte ad un fulmine, ad un'eruzione vulcanica, sperimentiamo qualcosa che si avvicina alla bellezza ma che ci rivela che dopo tutto il mondo non è fatto per noi. Giudicare la natura bella significa provare soddisfazione perché il mondo sembra combaciare con le nostre aspettative. Se avessi creato il mondo, lo avrei fatto proprio così. Giudicare la natura sublime significa diventare consapevoli di qualcosa che sorpassa ogni nostra capacità immaginativa: per quanto grandi immagini i miei poteri creativi, non saranno mai sufficienti a creare questo. Il sublime è travolgente, è sempre pericoloso, per quanto glorioso possa sempre apparire, perché minaccia sempre i nostri fini. Certo, se consideriamo l'economia della Critica del Giudizio, appena 30 pagine sono dedicate al sublime mentre il resto riguardano una riflessione sull'armonia. Il riconoscimento che il mondo non sempre asseconda i nostri fini ha meno spazio della meraviglia per un mondo bello perché sembra corrispondervi. Nell'ottica del giudizio riflettente, la forza dell'uomo capace di cogliere la finalità, lo scopo della natura appare essere la realizzazione del fine morale dell'uomo. Anche l'animo di Kant è tormentato di fronte alla tensione finito-infinito e al paradosso espresso dal mistero del male