

RADICI AGOSTINIANE E ORIGINALITÀ DELLA TEODICEA DI ANTONIO ROSMINI

Saepe etiam sinit diuina prouidentia, per nonnullas nimium turbolentas carnalium hominum seditiones expelli de populo christiano, etiam bonos uiros. Quam contumeliam uel iniuriam suam cum patientissime pro Ecclesiae pace tulerint, neque ullas nouitates uel schismatis uel haeresis moliti fuerint, docebunt homines quam uero affectu, et quanta sinceritate caritatis Deo seruiendum sit.

Aug. vera rel., 6.11.

1. La teodicea agostiniana

La teodicea è una costante della speculazione filosofica e teologica di S. Agostino. Non c'è opera, si può dire, dell'Ipponense in cui non vengano affrontati, direttamente o indirettamente, problemi di teodicea.

Il trend teodicedico dell'opera omnia del grande padre della Chiesa si scorge già nella dedica a Romaniano del *Contra Academicos*, il primo dialogo scritto a Cassiciaco all'indomani della conversione: “Forse infatti – scrive Agostino – la cosiddetta fortuna è regolata da un certo ordine occulto e null'altro siamo soliti chiamare caso negli avvenimenti se non ciò la cui ragione e causa ci rimane segreta, e nulla di vantaggioso o di svantaggioso avviene nella parte che non trovi connessione coll'essere universo (*Etenim fortasse quae uulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus casum uocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est: nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conueniat et congruat uniuerso*)”.¹

Il problema centrale della teodicea viene messo a fuoco, dopo qualche giorno, nella dedica a Zenobio del *De ordine*, il terzo dei dialoghi stesi tra la conversione ed il battesimo. È assai difficile e assai raro per gli uomini (*difficillimum hominibus atque rarissimum*), dice Agostino, cogliere a fondo la legge propria di ciascun essere e, nello stesso tempo, comprendere e far comprendere l'ordinamento dell'universo. Non vi è problema che gli ingegni migliori trattano con maggiore impegno quanto il seguente: “come avvenga che Dio si prenda cura delle faccende umane e una sì grande perversità sia diffusa nelle cose umane in ogni tempo ed in ogni luogo (*quomodo fiat ut et Deus humana curet et tanta in humanis rebus peruersitas usquequaque diffusa est*)”.² Sembra che l'ordine del mondo sia da attribuire non tanto a Dio quanto ad uno schiavo se gli si desse il potere di regolare l'universo. Sembra pertanto che “o la divina provvidenza non possa giungere alle ultime ed infime manifestazioni dell'essere o che in verità tutti i mali sono commessi per volontà di Dio. Blasfema l'una e l'altra posizione, ma soprattutto la seconda (*aut diuinam prouidentiam non usque in haec ultima et ima pertendi aut certe mala omnia Dei uoluntate committi. Utrumque impium, sed magis posterius*)”.³ “Questo –

¹ Aug. c. Acad., 1.1.

² Aug. ord., 1.1.

³ Ibid.

continua l'Ipponense – è il più grande dei problemi, che le membra di una pulce sono disposte con mirabile distinzione, mentre la vita umana è travagliata e sconvolta dall'instabilità di innumerevoli perturbazioni (*hoc ipsum est plenius quaestionum, quod membra pulicis disposita mire atque distincte sunt, cum interea humana uita innumerabilium perturbationum inconstantia uersetur et fluctuet*)”.⁴ È il problema del contrasto stridente che c'è nell'universo tra l'ordine ed il disordine: il mondo non è totalmente disordinato – vedi la mirabile proporzione ed armonia delle membra di un insetto – , né è totalmente ordinato – vedi i delitti di cui sono autori gli uomini e le sciagure cui è soggetta la vita umana – . A questo punto Agostino fa l'ipotesi di un tale che avendo la vista limitata non riesca a scorgere in un mosaico che un tassello per volta. Costui rimproverebbe l'artista di imperizia per le tessere mal disposte mentre è proprio egli che non è in grado di cogliere la bellezza unitaria dell'insieme.⁵ Nelle *Retractationes* riferendosi ai due libri del *De ordine* l'Ipponense dirà che in essi “viene dibattuta la grossa questione se l'ordine della divina provvidenza abbracci tutti i beni e i mali (*magna quaestio uersatur, utrum omnia bona et mala diuinae prouidentiae ordo contineat*)”.⁶ È qui presente, in nuce, l'orientamento della futura speculazione della teodicea agostiniana. Non si può riflettere sul male prescindendo dal bene. Dirà nel *De civitate Dei*, che le cose vanno indagate *bina, bina*, cioè due alla volta: la riflessione sulla parte avulsa dal tutto è fuorviante e non consente la soluzione del problema.

Ho detto sopra che la teodicea è una costante delle speculazione filosofica e teologica dell'Ipponense. Dal *De libero arbitrio* al *De vera religione*, dal *De utilitate credendi* al *De Genesi ad litteram*, dalle *De diversis quaestionibus octoginta tribus* al *De doctrina Christiana*, dalle *Confessiones* al *De natura boni* al *De civitate Dei*, è tutto un continuo intrecciarsi del problema della Provvidenza e di quello della presenza del male nel mondo, in tutte le sue dimensioni, con la restante problematica della speculazione filosofica e teologica. In questa sede mi fermerò brevemente soltanto sul *De libero arbitrio*, che è un autentico trattato di teodicea, sul *De vera religione*, e sul *De natura boni*, che è anch'esso una summa di teodicea. Concluderò quindi con un passo del *De civitate Dei*.⁷

Il *De libero arbitrio*, in tre libri, steso a Roma dopo la morte di Monica e prima del ritorno in Africa, è un dialogo tra Agostino ed Evodio, il quale pone una domanda iniziale che ha tanto il sapore di una *quaestio* medioevale: “se non sia Dio l'autore del male (*utrum Deus non sit auctor mali*)”.⁸ Agostino risponde che esistono due generi

⁴ Aug. *ord.*, 1.2.

⁵ *Ibid.*

⁶ Aug. *retr.*, 1, 3.1. Agostino, sempre nelle *Retractationes*, dirà che date le capacità intellettive degli interlocutori del dialogo egli dovette abbandonare il piano originario dell'opera, cioè l'indagine sulla Provvidenza, e ripiegare su quella concernente l'ordine degli studi (*ordo studendi*) grazie al quale è possibile progredire verso la conoscenza delle realtà immateriali partendo da quelle materiali. *Ibid.*

⁷ Quanto alle rimanenti opere si vedano *util. cred.*, 16.34; *Gn. lit.*, 8, 9; 17-18; 23.44; 26.48; *div. qu.*: 6, *De malo*; 26, *De prouidentia*; *doc. Chr.*, 2, 23.35; 40.60; *conf.*, 2, 5. 6; 4, 15; 5, 10; 7, 3.4.5.7.; 12.11. Sulla teodicea agostiniana si vedano G. Madec, *Thématique augustiniennne de la Providence*, in “Revue des Études Augustiniennes” 41 (1945), pp. 291-308; V. Pacioni, O.S.A., *La provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso, De ordine, 1, 1, 2*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei dialoghi di Agostino*, in “Studia Ephemerides Augustinianum” 45 (1994), pp. 137-48.

⁸ Aug. *lib. arb.*, 1, 1.1.

di mali: quelli procurati dall'uomo, quelli da lui subiti. Dio è buono e giusto: in quanto buono non è l'autore del primo genere; in quanto giusto è l'autore e il dispensatore del secondo. "Ciascun malvagio – continua l'Ipponense – è principio della propria azione malvagia (*quisque malus sui malefacti auctor est*)".⁹ I dubbi di Evodio permangono: se il primo genere di mali è generato dalle anime create da Dio, non è Dio la causa prima del male dal momento che è il creatore di esse? Quindi Dio non avrebbe dovuto darci il libero arbitrio dal momento che è proprio con esso che si pecca. Qui ci vuole tutta la consumata abilità del logico e del dialettico che vive ed opera nel retore Agostino, fin dagli anni del lungo e faticoso tirocinio del *cursus studiorum*, per affrontare e risolvere una sí ardua questione. "Non è possibile agire rettamente – risponde l'Ipponense – se non per mezzo del libero arbitrio della volontà (*recte fieri non posse, nisi eodem libero voluntatis arbitrio*)".¹⁰ La natura del corpo – continua l'Africano – è di grado inferiore alla natura dello spirito. Ora tra i beni del corpo ve ne sono alcuni dei quali si può fare un uso non corretto. "Puoi notare quale bene manca al corpo se gli mancano le mani, e tuttavia usa male le mani chi con esse compie azioni crudeli o turpi. Se tu vedessi un tale senza piedi, diresti che manca all'integrità del corpo un bene grandissimo; e tuttavia non potresti negare che usa male dei piedi chi li usa per nuocere a qualcuno o per disonorare se stesso. Con gli occhi vediamo questa luce e riconosciamo la forma dei corpi [...] tuttavia con gli occhi i più compiono turpemente la maggior parte delle azioni, e li costringono a combattere per la libidine (*Uides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur qui eis operatur uel saeua uel turpia. Sine pedibus aliquem si aspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum bonum; et tamen eum qui ad nocendum cuipiam, uel seipsum dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. Oculis hanc lucem uidemus, formasque internoscimus corporum [...] oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini.*)".¹¹ Siccome gli uomini possono fare cattivo uso delle membra del corpo Dio non avrebbe dovuto crearle? A questo punto Agostino distingue i beni (*bona*) in: grandi (*magna*), infimi (*minima*) e medi (*media*). Le virtù sono grandi beni, le belle forme dei corpi sono beni infimi, le potenze della mente, senza le quali non si può vivere rettamente, sono beni medi. Il libero arbitrio è quindi un bene medio. Nessuno può usare male le virtù: sarebbe una contraddizione in termini; degli altri beni, cioè dei medi e degli infimi, ciascuno può fare sia un uso buono che un uso cattivo. Ora non potrebbe esserci l'esercizio delle virtù senza il libero arbitrio della volontà. Come col pensiero conosciamo non solo gli altri oggetti ma il pensiero stesso, così con la volontà non solo facciamo uso delle altre cose, ma usiamo la volontà mediante la stessa volontà. "Non meravigliarti dunque – continua Agostino rivolgendosi ad Evodio – se facendo uso delle altre cose per mezzo della volontà, noi possiamo far uso della stessa libera volontà per mezzo di se stessa; come la volontà che fa uso di altre cose faccia uso in qualche modo di se stessa, così la ragione, che conosce anche le altre cose, conosce se stessa (*Noli ergo mirari si ceteris per liberam uoluntatem*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Aug. lib. arb.*, 2, 18.47.

¹¹ *Aug. lib. arb.*, 2, 18.48.

utimur, etiam ipsa libera uoluntate per eam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur uoluntas quae utitur ceteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera)".¹² Ecco il vertice delle facoltà della mente: l'autocoscienza in sede speculativa, l'autovolizione nella sfera pratica. L'Ipponense affronta nell'ultima parte dell'opera il tema del rapporto tra libero arbitrio e prescienza divina, su cui ritornerà anche nel *De civitate Dei*; vede nell'allontanarsi volontario da Dio la causa del peccato; affronta il problema della morte e della sofferenza nei bambini e negli animali. Chiude il dialogo col tema del ritorno a Dio.

Nel *De vera religione* l'Ipponense osserva che la Chiesa cattolica si serve di tutti gli erranti (*omnibus errantibus utitur*): si serve dei gentili, come terreno di proselitismo; degli eretici, a riprova della sua dottrina; degli scismatici, a riprova della propria stabilità; dei giudei come termine di confronto della sua bellezza.¹³ Spesso la Provvidenza permette che anche uomini buoni siano espulsi dalla comunità cristiana. Se costoro sopportano senza dar luogo ad un nuovo scisma o eresia, insegneranno a tutti con quanta autentica disponibilità e con quanta sincera carità si deve servire Dio, pronti a rientrare tra le braccia della Madre una volta cessata la tempesta. "Così la divina Provvidenza si serve di ogni genere di uomini e di esempi per la guarigione delle anime e la formazione del popolo spirituale (*Ita omnibus generibus hominum et exemplorum ad animarum curationem, et ad institutionem spiritalis populi, utitur diuina prouidentia*)".¹⁴

Il *De natura boni*, un trattatello scritto nel corso dell'attività episcopale di Agostino, è un piccolo capolavoro nel quale il discorso filosofico è nettamente distinto e separato da quello teologico. Si tratta di uno scritto antimanicheo che utilizza, ma con l'apporto di contributi personali originalissimi, quanto di razionale e di compatibile col Cristianesimo vi è nel neoplatonismo e, in parte, nell'aristotelismo. L'operetta può essere pertanto distinta in tre parti: indagine filosofica, conferma della medesima da parte della rivelazione, confutazione del manicheismo. Qui mi fermo soltanto sulla prima.

Dio è il sommo bene. Tutte le cose sono da lui ma non sono della sua stessa natura. Soltanto Dio è immutabile, ma anche le cose create da Dio, pur essendo mutevoli, sono buone: "ogni natura in quanto tale è un bene (*omnis autem natura in quantum natura est bonum est*)".¹⁵ Ogni bene deriva da Dio. Quindi derivano da lui: ogni misura, grande o piccola (*omnis modus, seu magnus, seu paruus*); ogni forma, grande o piccola (*omnis species, seu magna, seu parua*); ogni ordine, grande o piccolo (*omnis ordo, seu magnus, seu paruus*). "Tutte le cose, infatti, quanto più sono misurate, formate, ordinate tanto più sono buone sotto ogni aspetto; invece quanto meno sono misurate, meno formate, meno ordinate tanto meno sono buone (*Omnia*

¹² Aug. *lib. arb.*, 2, 19.51.

¹³ Aug. *vera rel.*, 6.10. Qui si sente l'eco di Ambrogio: *Congregata est hic quondam aqua ex omni valle, ex omni palude, ex omni lacu*, Amb. *Exam.*, 3, 1, 2. "L'acqua, che si riuni in un'unica massa (cioè la Chiesa), proviene da ogni valle, da ogni palude, da ogni lago (cioè dal paganesimo e dall'eresia, di cui i tre termini – sia pure con sfumature diverse – sono l'immagine. La Chiesa di Cristo è, dunque, tesa nello sforzo di attingere sempre nuove acque dal mondo pagano e recuperare quelle deviate dall'eresia", A. V. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli, Loffredo Editore, 1977, p. 66.

¹⁴ Aug. *vera rel.*, 6.11.

¹⁵ Aug. *nat. b.*, 1.

enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt)”.¹⁶ “Laddove queste tre cose (*sc. misura, forma, ordine*) sono grandi, i beni sono grandi; dove sono piccole, i beni sono piccoli; dove sono inesistenti, non vi è alcun bene (*Haec tria [sc. modus, species, ordo] ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parua sunt, parua bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est*)”.¹⁷

Prima di chiedersi da dove derivi il male (*unde sit malum*) bisogna domandarsi che cosa sia il male (*quid sit malum*). Il male “non è altro che corruzione della misura e/o della forma e/o dell’ordine naturale (*nihil aliud est quam corruptio uel modi, uel speciei, uel ordinis naturalis*)”.¹⁸ Si dice cattiva natura quella corrotta, mentre una natura incorrotta è buona sotto ogni punto di vista. “Però anche la stessa natura corrotta, in quanto natura, è buona; in quanto corrotta è cattiva (*Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est*)”.¹⁹ Può accadere che una natura più eccellente, anche se corrotta, sia migliore di una meno eccellente, non corrotta: nella stima degli uomini l’oro corrotto è migliore dell’argento non corrotto, e l’argento corrotto è migliore del piombo non corrotto. Egualmente uno spirito razionale corrotto per cattiva volontà è migliore di uno irrazionale non corrotto. Dio, non potendo corrompersi, è il sommo bene; ma anche la natura che può corrompersi è un certo bene (*aliquod bonum est*). Dio, essendo il sommo bene, ha concesso agli spiriti razionali di non poter essere corrotti, salvo che per loro scelta e volontà. Dio è un tale bene che per nessuno che da lui si separa può esservi altro bene che possa sostituirlo. La pena dovuta al peccato rientra nell’ordine.²⁰

“Per ciascuna natura non è male se non il diminuire di bene (*cuique naturae non est malum nisi minui bono*)”.²¹ Se, col diminuire, il bene si disperdesse fino ad annullarsi, non rimarrebbe nessuna natura. Anche la materia, che, sulla scorta della concezione aristotelica della materia prima, Agostino concepisce del tutto informe e senza quantità, è un bene perché ha la capacità di ricevere forme; alla stessa maniera che, poiché la sapienza è un bene, nessuno dubita che la capacità di ricevere sapienza sia un bene. Neppure il dolore, si trovi nell’animo o nel corpo, può esistere se non in nature buone. I mali senza dolore sono peggiori: è peggio godere per l’iniquità che provare dolore per la corruzione. Tuttavia anche tale godimento non può esservi se non per l’acquisizione di beni inferiori. Similmente è migliore una ferita con dolore, che una putrefazione senza dolore. Ma anche la putrefazione, non cresce se non con la diminuzione del bene (*bonum minuendo, crescit corruptio*).²² Dove c’è una qualche misura, una qualche forma e un qualche ordine, vi è un certo bene ed una certa

¹⁶ Aug. nat. b., 3.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Aug. nat. b., 4.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Aug. nat. b., 5-9.

²¹ Aug. nat. b., 16. Un’analisi dettagliata a questo riguardo si trova già in Aug. lib. arb., 3, 13.36.

²² Aug. nat. b., 17-20.

natura; dove non c'è nessuna misura, nessuna forma e nessun ordine, non c'è nessun bene e nessuna natura.²³

L'opera monumentale *De civitate Dei*, in ben XXII libri, può essere considerata – come soleva ripetere Nicola Petruzzellis – la *summa* dell'Ipponense, perché tutta la problematica filosofica e teologica converge nella soluzione del più difficile dei problemi: se la vita umana sia una meteora racchiusa tra la culla e la bara, un non senso costellato dal dolore, dall'iniquità, dalla prevaricazione, dalle calamità; o, viceversa, al di là di quanto possa apparire ad un'analisi superficiale, la storia sia il luogo in cui gli uomini liberamente conquistano o perdono per sempre la dignità di figli di Dio, chiamati, di conseguenza, a dividerne la gloria eterna o a subire eternamente il castigo come *malum poenae*, conseguenza e punizione del *malum culpae*.²⁴ Senza entrare nel merito dell'analisi del grande dramma dell'esistenza umana nel tempo e dell'intersezione delle due città, che pure nascono da due opposti amori – “Pugnant inter se mali et mali; item pugnant inter se mali et boni: boni uero et boni, si perfecti sunt inter se pugnare non possunt”²⁵ – c'è da dire che elementi rilevanti per la teodicea si riscontrano qua e là, ma è soprattutto nei libri II e V che essi emergono in primo piano. Qui limito a citare un passo del V.²⁶ “Da lui (*sc.* da Dio) sono i semi delle forme e le forme dei semi e il divenire dei semi e delle forme. Anche alla carne egli ha dato l'origine, la bellezza, il vigore, la fecondità per la propagazione, la struttura delle membra, il benessere organico. Anche all'anima irragionevole ha dato la memoria, il senso e l'appetito; e a quella ragionevole la mente, l'intelligenza, la volontà. Egli non ha lasciato senza l'armonia e, per così dire, una certa pace (*quadam ueluti pace*) delle parti non solo il cielo e la terra, l'angelo e l'uomo, ma anche le viscere di un piccolo e insignificante animale, la piumezza di un uccello, il fiorellino dell'erba, la foglia di un albero, in nessun modo si deve credere che abbia voluto rendere estranei alle leggi della provvidenza i regni degli uomini e i loro domini e servitù (*nullo modo esse credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse*)”.²⁷ La teodicea, pertanto, cerca di rintracciare, al di là del manifesto disordine, non soltanto l'ordine nel cosmo e nel mondo fisico-biologico ma quello sotteso all'apparente caos della storia umana, in cui si intrecciano luci e ombre, si sovrappongono delitti ed eroismi, agiscono ed operano peccatori e santi. Di qui l'indagine sull'origine (*exortus*), sullo svolgimento (*excursus*) e sui debiti fini (*debiti fines*) delle due città.²⁸

²³ Aug. *nat. b.*, 23.

²⁴ “Agostino, come ogni pensatore degno del nome, va letto e meditato non in una pagina soltanto della sua opera multiforme, ma armonica sempre, né sottoposto alle semplificazioni di una o più formule, avulse dal contesto letterario, filosofico, teologico in cui hanno significato e rilievo, in guisa tale da far balzare in pieno risalto la sua figura dinanzi agli occhi dell'attento e commosso lettore, capace di apprezzarne insieme la palpante umanità, la profondità del pensiero e la santità raggiunta, come un'indefettibile conquista della volontà e della grazia in essa operante, senza lesione o limitazione alcuna della sua libertà. Nel *De Civitate Dei* si fondono armonicamente, non rapsodicamente, come vuole il De Ruggiero, tutti i temi della sua speculazione, che va seguita dagli albori del *Contra Academicos* alle umili e scrupolose *Retractationes*.”, N. Petruzzellis, *Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. Agostino*, in *Valori e libertà*, Napoli-Roma, L.E.R., 1988, pp. 475-76.

²⁵ Aug. *civ. Dei*, 15, 5.

²⁶ Per il libro II si veda *civ. Dei*, 2, 29, 1. Per il libro V si rinvia a *civ. Dei*, 5, 9 sgg.

²⁷ Aug. *civ. Dei*, 5, 11.

²⁸ Aug. *civ. Dei*, 11, 1.

Se nel tempo le due città si mescolano fino ad apparire confuse a chi le guarda con occhi superficiali, l'esito finale è diverso. La vittoria appartiene soltanto alla Città di Dio che avrà il compimento nella Gerusalemme celeste:²⁹ “Lì riposeremo e vedremo, vedremo e ameremo, ameremo e loderemo. Ecco quello che sarà alla fine che non conosce fine (*Ibi uacabimus et uidebimus, uidebimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine.*)”³⁰

2. La teodicea rosminiana

La teodicea di Antonio Rosmini è un albero che cresce, si ramifica e si sviluppa sul tronco agostiniano. Non c'è aspetto della teodicea dell'Ipponense che il Roveretano non faccia suo ad eccezione, forse, di quello concernente la *massa perditionis*.³¹ A partire da Agostino, Antonio Rosmini edifica la più poderosa teodicea che sia stata mai concepita da mente umana. La si potrà condividere oppure no: resta tuttavia il più grande sforzo fatto dalla ragione umana per penetrare, fin dove possibile, il mistero della compresenza del bene e del male nel mondo e per comprendere la funzione di quest'ultimo nell'economia della storia cosmica e di quella umana. Si è limitato il Roveretano a ripetere l'Ipponense? Assolutamente no, come si vdrà: è partito da Agostino ma per andare oltre Agostino.

Ci si pone pertanto un triplice quesito: (a) la riflessione sulla problematica della teodicea costituisce un episodio transeunte della speculazione rosminiana o viceversa ne è una costante, come per Agostino? (b) Quale posizione occupa per il Roveretano la teodicea nel quadro delle scienze filosofiche? (c) In che cosa consiste l'originalità del filosofo e teologo di Rovereto nei confronti del padre della Chiesa africano?

Quanto ad (a) c'è da dire che l'interesse per la teodicea, esattamente come per l'Ipponense, è una costante della riflessione filosofica e teologica di Antonio Rosmini.³²

Per ciò che concerne il punto (b) ci viene in aiuto il *Sistema filosofico*, opera che il Roveretano pubblica nel 1845,³³ quindi nello stesso anno in cui egli termina la *Teodicea*. Nel *Sistema filosofico* il Nostro distingue: scienze d'intuizione, scienze di percezione, scienze di ragionamento. Il primo gruppo di scienze abbraccia l'ideologia e la logica; il secondo, la psicologia e la cosmologia; il terzo si articola, a sua volta, nei due sottogruppi di scienze ontologiche e scienze deontologiche. Il primo sottogruppo comprende due scienze: l'ontologia e la teologia naturale; il secondo, a

²⁹ Aug. *civ. Dei*, 11-22.

³⁰ Aug. *civ. Dei*., 22, 30.5.

³¹ Aug. *corrupt.*, 7.12-16; 9, 25; Aug. *persev.*, 14.35. Mentre Agostino, riferendosi ai *fideles sancti et boni* asserisce che *in comparatione plurium malorum pauci sunt*, Aug. *ep.* 93, il Rosmini scrive: “[...] qualunque sentenza si segua circa il numero di quelli che si salvano, questi però debbono essere molti”, A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma, Città Nuova Editrice, 1977, p. 550.

³² Si rinvia, al riguardo, all'*Esame storico-critico*, egregiamente steso dal Prof. P. Umberto Muratore, in appendice a *Teod.*, pp. 659-77. Si tratta di un saggio che si ferma al 1845, anno in cui viene terminato il Libro Terzo dell'opera. Lo studio del Muratore, completo fino alla pubblicazione dell'opera, dovrebbe essere integrato da un'indagine sulla speculazione del Roveretano su temi rilevanti per la teodicea negli scritti posteriori alla suddetta data. Potrebbe essere un argomento per una tesi di laurea di un giovane studioso.

³³ Sento qui il bisogno di ringraziare pubblicamente il Salesiano Don Adolfo L'Arco, mio professore di Filosofia e Storia, che nella terza liceale ci fece studiare come classico questo piccolo ma grande capolavoro del Roveretano. A lui va la mia gratitudine eterna.

sua volta, ben quattro scienze: la teletica, l'etica (divisa in etica generale ed etica speciale), il diritto razionale, la dottrina dei mezzi (ascetica, pedagogica, iconomica, politica, cosmopolitica).³⁴ Non si tratta di compartimenti-stagno: ogni problema è collegato mediante numerosi legami con tutti gli altri e di conseguenza ogni scienza filosofica ha relazioni organiche con le rimanenti.³⁵ La teodicea è posta dal Rosmini a coronamento della teologia naturale e, di conseguenza, al vertice della metafisica.³⁶ Pertanto essa non solo fa da anello di congiunzione tra le scienze ontologiche e quelle deontologiche ma dal vertice si diffonde per tutto il corpo fino alla base ed innerva tutta la filosofia, sia nel versante teoretico che in quello pratico.

Quanto al punto (c), c'è da dire che l'originalità della teodicea del Roveretano nei confronti di quella dell'Ipponense emerge a chiari caratteri nel terzo libro dell'opera intitolata appunto *Teodicea*, steso negli anni 1844-45 e pubblicato nell'anno successivo.³⁷ Se compito del filosofo autentico è la *reductio ad unum* di problemi a prima vista eterogenei e senza nessi; e se, come scrive l'Aquinate, *sapientis est ordinare*;³⁸ si deve concludere che con quest'opera Antonio Rosmini ha raggiunto l'obiettivo del filosofo autentico e del sapiente: del filosofo autentico, perché con una sola legge, quella del *minimo mezzo*, ha operato la *reductio ad unum* nella soluzione della complessa problematica teodicedica; del sapiente, perché, deducendo direttamente da quest'unica legge, e/o dal suo principio di applicazione, ben quindici leggi – si potrebbe dire da un unico assioma, o al massimo da due, quindici teoremi – ha posto ordine nel grande ginepraio di quella stessa problematica così acutamente messa a fuoco e scandagliata dal Padre della Chiesa africano nel crepuscolo del Tardo Antico. Prima però di esaminare la legge suprema della teodicea, e quelle che derivano direttamente da essa o dal suo principio d'applicazione, si deve partire dall'ontologia, dati i nessi e gli stretti legami dei problemi filosofici nella visione organica della speculazione rosminiana.

“L'ontologia – scrive il Roveretano – ci dimostra che l'essere ha un triplice atto: ossia è in tre modi./L'essere nel primo modo chiamasi *reale*: nel secondo *ideale*: nel terzo *morale*./L'essere ideale non è se non nel reale, e l'essere reale, che ha l'ideale nel suo seno, chiamasi *essere intellettuale*./ L'essere morale non è se non nell'intellettuale./Quindi la mente umana concepisce tre maniere di essere reale, l'essere *reale semplicemente*, l'essere *reale-intellettuale*, l'essere *intellettuale-morale*.”³⁹ Ciascuno di questi modi dell'essere reale ha un ordine intrinseco e di conseguenza un ordine nel suo operare. Si danno quindi tre leggi: una legge cui obbedisce l'operazione dell'essere reale in quanto tale, una legge cui obbedisce

³⁴ *Sistema filosofico*, in A. Rosmini-Serbati, *Introduzione alla filosofia*, Casale, Tipografia Casuccio, 1850, pp. 259-342.

³⁵ Non è un caso che Nicola Petruzzellis, autore di *Sistema e problema*, 3a ed. Napoli, Editrice Astrea, 1975-76, opera monumentale in due volumi in cui viene esaminata la connessione dinamica tra l'organicità della problematica filosofica e quella delle relative scienze che a partire da essa si costruiscono, pur avendo scritto pochissimo su Rosmini ma che ben conosceva, poneva il Roveretano tra i dodici grandi filosofi che hanno onorato l'umanità.

³⁶ A. Rosmini-Serbati, *Sistema filosofico*, cit. p. 325.

³⁷ Si veda in proposito U. Muratore, *Esame storico-critico*, cit. in *Teod.*, p. 671.

³⁸ Thom. Aq. *C. G.*, 1,1.

³⁹ *Teod.*, p. 254. In poche parole si tratta sempre di tre tipi di essere reale: l'essere *reale* semplicemente detto, l'essere *reale-intellettuale*, l'essere *reale-intellettuale-morale*.

l'operazione dell'essere reale in quanto intellettuale, una legge cui obbedisce l'operazione dell'essere reale-intellettuale in quanto morale. Queste tre leggi vengono denominate rispettivamente legge di causalità, legge di ragion sufficiente, legge della libertà morale. La *legge di causalità* suona: "Se qualche cosa incomincia, dee esservi stata un'entità che l'abbia fatta cominciare ad essere (una causa)"; la *legge di ragion sufficiente* viene formulata come segue: "L'essere intellettuale non si muove ad operare senza un fine proporzionato alla sua operazione (una ragione)"; la *legge della libertà morale* infine viene espressa nei seguenti termini: "L'essere morale si muove ad unirsi a tutta l'entità conosciuta senza che sia impedito a ciò da niuna entità parziale".⁴⁰ A stretto rigore la legge di ragion sufficiente e quella della libertà morale costituiscono in radice un'unica legge: "La legge della ragion sufficiente regge il conoscere sì speculativo che operativo. Nell'ordine della speculazione l'essere intelligente cerca la ragion sufficiente di ciò che conosce, e la trova ne' principj e nelle cause. Trovati i principj e le cause, l'intelligenza speculativa s'acqui[s]ta e riposa. Qui non c'è ancora moralità. Ma nell'ordine dell'operazione e di quell'affetto, pel quale l'essere intelligente reale tende ad unire a sé tutta l'entità, godendo di essa (il che la fa esser bene), il principio dell'operazione è questo affetto medesimo, il quale sgradandosi e distribuendosi agli enti secondo la loro entità, giusta la quale hanno attitudine d'essere amati, rende operativa la stessa ragion sufficiente, e la fa divenire ragion pratica, poiché l'entità conosciuta diventa una ragion sufficiente di operare, solo perché è naturalmente amata, ossia, il che è il medesimo, perché è naturalmente bene."⁴¹ Si tratta sempre della legge di ragion sufficiente ma considerata da due punti di vista in quanto essa ha una duplice funzione: speculativa e pratica. Ecco perché si sdoppia in due leggi: "Altro è dunque la ragion sufficiente in quanto spiega all'intelligenza le sue cognizioni, e altro è la ragion sufficiente del suo operare. Il primo di questi due ufficj della ragion sufficiente è quello di servir di lume alla mente, il secondo di muovere le operazioni. Questo secondo ufficio s'immedesima colla legge della moralità. [...] La *ragion sufficiente* dunque cangiasi in *libertà morale* tostoché diventa operativa".⁴²

La legge della ragion sufficiente non si limita a convertirsi in quella della libertà morale ma si converte anche in quella del *minimo mezzo*. Il Roveretano dà la seguente spiegazione. Il savio che opera si pone tre domande: 1. Opererò o non opererò? 2. Quale effetto intendo produrre colla mia operazione? 3. Come produrrò l'effetto? Le suddette domande riguardano rispettivamente il fine dell'operazione, l'effetto di essa, le modalità della sua esecuzione. Una volta stabilito il fine, se l'effetto può essere conseguito con più mezzi, è chiaro che il savio "sceglierà il più semplice, il più facile, il minore di tutti, purché gli dia veramente l'effetto voluto con equal perfezione. Poiché se l'effetto da lui voluto è ciò che il determina ad operare, e se non vuole più dell'effetto; dunque né pur vorrà usare altro mezzo se non quello che precisamente basta ad ottenere quell'effetto che vuole; sceglierà dunque a produrlo la causa minima, la minima quantità d'azione possibile, il minimo mezzo. Questa è la

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Teod.*, p. 264.

⁴² *Ibid.*

legge che chiamiamo del *minimo mezzo*, e che non è che la stessa legge *della ragion sufficiente* applicata a determinare sapientemente la *maniera d'operare* per ottenere un effetto determinato".⁴³ Il Roveretano fa ricorso all'ottica, alla meccanica, all'anatomia e alla fisiologia, nonché all'economia politica, per mostrare come la legge del minimo mezzo innervi tutta la sfera dell'essere e non solo quella dell'essere reale-ideale-morale.⁴⁴

Ci si deve ora domandare: quale è il fine della storia cosmica e della storia umana, splendida per certi aspetti ma pur travagliata da tanti mali e calamità, su cui si interroga la teodicea? Quale è il fine che la Provvidenza persegue nel condurre il corso degli eventi cosmici ed umani? "Per fine della Provvidenza – scrive testualmente il Nostro – s'intende il fine ultimo, il qual consiste nella *maggior perfezione morale delle creature intelligenti*, a cui seguita il *maggior bene eudemonologico*, la maggior felicità. [...] Questo bene è il fine assoluto e universale; tutti gli altri sono fini relativi e parziali, e però relativamente all'ultimo non sono che mezzi".⁴⁵ Stabilito il fine della Provvidenza, il Rosmini passa ad esaminare *il problema* che dovette risolvere la divina sapienza per tracciare la via del suo operare alla divina bontà, e *il principio* a cui dovette attenersi nell'applicare all'universo la legge del minimo mezzo. Il *problema* viene formulato dal Rosmini nei seguenti termini: "Determinare la quantità di bene morale-eudemonologico che il Creatore doveva compartire alle sue creature, acciocché questa quantità fosse massima relativamente al mezzo impiegatovi";⁴⁶ il *principio* viene invece espresso come segue: "Allora sarà mantenuto il principio del minimo mezzo, quando gli enti creati saranno governati in modo, da cavare dalle loro proprie attività il maggior bene possibile".⁴⁷ "Col qual principio innegabile ed evidente – continua il Nostro – noi potremo applicare la legge del minimo mezzo al governo dell'universo, cavandone per corollarj alcune proposizioni atte a dimostrarci, che gli stessi mali morali eudemonologici che Iddio permette entrano nel piano di una infinita bontà e di una infinita sapienza".⁴⁸

Il Rosmini ricava dall'applicazione del suddetto principio alcune conseguenze.

La prima è quella *del non intervento di Dio* nella natura senza necessità: "Iddio non agirebbe sapientemente qualora, potendo egli cavare certe quantità di bene dalle entità e attività create, volesse piuttosto cavarlo da un intervento immediato e straordinario della sua potenza".⁴⁹ La ragione che ne dà il Roveretano è la seguente: se Dio agisse diversamente "rimarrebbero oziose ed inutili e perdute quelle entità ed

⁴³ *Teod.*, pp. 272-73.

⁴⁴ *Teod.*, pp. 304-09.

⁴⁵ *Teod.*, p. 311.

⁴⁶ "perocché – continua il Roveretano – ove nell'universo il bene prodotto riuscisse massimo, e minima la quantità de' mezzi, perfetto sarebbe stato l'universo, né una bontà infinita l'avrebbe potuto ordinare più ordinato", *Teod.*, p. 312.

⁴⁷ *Teod.*, p. 313. "Questa è dunque la legge inviolabile della sapienza e bontà divina, che nell'universo non v'abbia entità o attività alcuna, e nulla si faccia, senza che se ne cavi tutto quel frutto di bene che ella può dare, considerata, già s'intende, quasi come parte organica del sistema universale". *Op. cit.*, p. 314.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

attività che egli non farebbe fruttare, disponendo che il frutto che esse apportar potrebbero, fosse ottenuto coll'uso d'altro mezzo, col dispendio d'altra attività sua propria, non coll'attività delle sue creature. Onde s'impiegherebbe una causa come due, per ottenere un effetto come uno".⁵⁰ Di qui la necessità delle cause seconde. In poche parole Dio non interviene quando le cause seconde concorrono per propria natura alla realizzazione del suo progetto.

La seconda conseguenza è quella *dell'intervento necessario*: "L'intervento immediato e soprannaturale della potenza divina nelle creature non è già impossibile, ma non può aver luogo, se non per ottenere que' beni che esse da sé in qualsivoglia modo governate, dar non potrebbero, ma che ajutate da Dio posson dare".⁵¹ È il caso della grazia santificante che soltanto Dio può dare e che, accompagnata dal libero arbitrio umano quando quest'ultimo si lascia guidare da essa, diventa uno dei motori della storia. Colla redenzione Dio ha unito "all'umana natura deficiente un nuovo edificio deiforme",⁵² scrive il Rosmini nel singolarissimo stile che contraddistingue i suoi lavori.

La terza conseguenza è la legge *dell'esclusa superfluità* che il Roveretano trova già formulata da S. Tommaso nei seguenti termini: *In his quae providentia debite reguntur non debet esse aliquid frustra*.⁵³ In poche parole la Provvidenza non opera mai a vuoto. È interessante, anche se non del tutto convincente, come il Rosmini tenti di giustificare, come conseguenza della legge del minimo mezzo, la lotta per la sopravvivenza tra le specie, sia vegetali che animali, che egli descrive nei termini seguenti: "Il rigoglio soverchio delle piante è temperato dal diverso grado di sterilità del terreno e dall'altre cause limitanti la vegetazione: accostandosi le une alle altre, e contendendosi il suolo alimentare, rimane moderata la moltiplicazione soverchia delle singole specie: gli animali, al cui cibo elleno servono, mettono pur essi un confine alla loro esuberante fecondità. Questi del pari sono esposti all'azione d'un gran numero d'agenti naturali, che impediscono a ciascuna specie di propagarsi al di là d'un certo confine; e fra le cause limitanti il numero degl'individui, una ragguardevolissima si è la guerra incessante che si fanno insieme i bruti, divenendo le specie più deboli e più prolifiche, nutrimento alla più forti e meno prolifiche".⁵⁴ La lotta per la sopravvivenza degli animali e la terribile fine di bestie innocue ed innocenti, sbranate e divorate da belve feroci, è uno dei problemi della teodicea che tanto turba la coscienza contemporanea. Si pensi alle conturbanti riflessioni di certi filosofi analitici. Il Rosmini, alla luce della legge del minimo mezzo, cerca di dare la seguente spiegazione: "il provvidentissimo Autore dell'universo, con questa specie di lotta, che in tutta la natura ravvivasi, toglie via gli effetti eccedenti e le azioni superflue delle cause create, le quali pregiudicherebbero al bene totale, mettendo e considerando gli enti e le loro azioni in ammirabile proporzione e in istupenda armonia, della quale niuno in particolare ha la causa in sé stesso, ed «utilizza, per

⁵⁰ *Teod.*, p. 314.

⁵¹ *Teod.*, p. 317.

⁵² *Teod.*, p. 323.

⁵³ Tom. Aq. C. G., 3, 72, 7.

⁵⁴ *Teod.*, p. 325.

servirmi della frase di un recente scrittore, la morte stessa a profitto della vita»,⁵⁵ fa servire la corruzione alla generazione, e, distruggendo le forme precedenti, rinnovella e ringiovanisce di continuo il mondo”.⁵⁶

Ci troviamo qui di fronte a un problema, che insieme a quello della sofferenza dei bambini e degli innocenti, costituisce il grande scandalo di ogni teodicea. Non convincono al riguardo le teorie naturalistiche – che non nascono certamente da preoccupazioni teodicediche – della selezione naturale, della lotta per la sopravvivenza, dell’equilibrio delle specie nella natura, non solo perché sono solo ipotesi di lavoro, ma perché, in quanto tali, si riducono, a limite, a constatare fatti ipotetici senza darne una giustificazione. Non convince il punto di vista di Plotino che considera gli animali dei giocattoli viventi, per il semplice motivo che un giocattolo quando si rompe non soffre, mentre gli animali che vengono sbranati e divorati soffrono.⁵⁷ Né convincono le argomentazioni di S. Agostino che, a differenza del filosofo di Licopoli, prende sì in considerazione la sofferenza degli animali ma scorge in essa una lotta per la conservazione dell’unità corporea che è un bene:⁵⁸ anche questa, si può osservare, è, al limite, la constatazione di un fatto, non una sua spiegazione. Neppure convince la posizione di S. Tommaso: “se s’impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell’universo: infatti non ci sarebbe la vita del leone, se non ci fosse uccisione di animali; né la pazienza dei martiri, se non ci fosse la persecuzione dei tiranni (*Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo: non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum*).⁵⁹ Sfugge al genio dell’Aquinata che lo sbramamento di un’antilope o di una gazzella non si pone sullo stesso piano del versamento del sangue di un testimone di Cristo: il sacrificio di quest’ultimo ha senso ed egli avrà la ricompensa nella felicità eterna godendo senza fine la contemplazione di Dio;⁶⁰ la tragica sofferenza di un povero ed innocuo erbivoro non ha alcun senso se non avrà anch’essa uno sbocco ultraterreno. Non

⁵⁵ Si tratta di Roselly de Lorgues, *De la mort avant l’homme*, c. II. È interessante quanto il Rosmini osserva in proposito: “Merita di essere letto questo capitolo, nel quale giustamente si dimostra, che né i dolori né la morte per gli animali bruti hanno ragione di male”., *Teod. loc. cit.*

⁵⁶ *Teod. loc. cit.*

⁵⁷ “È necessario che gli animali si divorino tra loro; è questo uno scambio <di vita> tra esseri che non potrebbero, anche se nessuno li uccidesse, sussistere eternamente. [...] c’è nell’universo una vita multiforme che produce tutti gli esseri e li foggia nelle loro varie forme di vita e non cessa mai di produrre questi belli e graziosi giocattoli viventi”. Plot. *Enn.*, 3, 2, 15.

⁵⁸ “il dolore che le bestie sentono pone in rilievo anche nelle anime brute una certa facoltà, nel suo genere ammirevole e degna di considerazione. Da questo fatto appare quanto esse siano bramosi di unità (*quam sint appetentes unitatis*) nel dominare e animare i propri corpi. Che cosa infatti è altro il dolore se non un certo sentimento ricalcitante alla divisione ed alla corruzione? (*Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus diuisionis uel corruptionis impatiens?*). Onde appare chiaro come la luce quanto l’anima sia avida di unità e tenace nella totalità del suo corpo, essa che né con piacere, né con indifferenza, ma piuttosto con renitenza e riluttanza, è diretta alla passione del suo corpo, che soffre con molestia che la sua unità e integrità venga sconquassata. Non apparirebbe quanto grande fosse l’appetito di unità, se non dal dolore delle bestie. E se non apparisse, meno del necessario saremmo avvertiti che tutte queste cose sono state stabilite da quella somma e sublime e ineffabile unità del Creatore”, Aug. *lib. arb.*, 3, 23, 69.

⁵⁹ Tom. Aq. *S. Th.*, 1, 22, 2, ad 2.

⁶⁰ Anche la sofferenza dei bambini trova una sua spiegazione: essi partecipano della gioia dei santi nell’eternità. Si pensi allo stupendo carne di Prudenziò dedicato agli innocenti, che la Chiesa utilizza nella liturgia del 28 dicembre: “Salve fiori dei Martiri,/che sulla stessa soglia della luce/il persecutore di Cristo piegò,/come procolla le nascenti rose.//Voi prima vittima di Cristo,/tenere gregge di immolati,/dinanzi all’altare con semplicità/giocate con la palma e le corone (*Salvete flores Martyrum,/Quos lucis ipso in limine/Christi insecutor sustulit,/Ceu turbo nascentes rosas.//Vos prima Christi victima,/Grex immolatorum tener,/Aram ante ipsam simplices/Palma et coronis luditis*)”.

convince, infine, perché inficiata dalle stesse difficoltà dell'Aquinate, la posizione del Rosmini. Questa tuttavia, a differenza di tutte le altre, è organica al sistema ed è dedotta coerentemente come legge, insieme alle due precedenti, dal principio di applicazione della legge *del minimo mezzo*.

A parere di chi scrive, noi non sappiamo, per ciò che concerne la sofferenza degli animali, se non la nostra profonda ignoranza. Ogni teodicea rigorosamente filosofica – non parliamo poi di quelle immanentistiche che presumono di mettersi dal punto di vista di Dio – è inadeguata ed impotente a risolvere il tremendo e conturbante problema. L'unico indizio di una possibile soluzione può trovarsi nelle parole di Paolo nella *Lettera ai Romani*: “Sappiamo bene come la creazione fino ad ora geme tutta quanta e soffre quasi le doglie del parto; né solo essa, ma noi stessi che abbiamo in noi le primizie dello Spirito, gemiamo, aspettando l'adozione, cioè la redenzione del nostro corpo”.⁶¹ Se una soluzione c'è, questa non è accessibile all'*homo viator*. “Il senso del mondo deve essere al di fuori di esso (*Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen*)” ha scritto Ludwig Wittgenstein.⁶² Se il Viennese ha chiuso coerentemente il *Tractatus* col celebre aforisma: “Di ciò di cui non si può parlare, di esso si deve tacere (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*)”,⁶³ ed il Viennese, per ciò che concerne il senso del mondo, ha ragione, perché dell'assurdo e dell'irrazionale non c'è spiegazione su questa terra col solo debole lume della ragione naturale, allora dinanzi al tremendo problema della sofferenza degli animali ci dà una mano non il Rosmini filosofo, ma il Rosmini santo. Di fronte a ciò di cui siamo incapaci di parlare, perché supera le nostre deboli facoltà, non resta che: *Adorare, Amare, Tacere*.⁶⁴

La quarta conseguenza, ricavata direttamente dalla legge del minimo mezzo e non dal suo principio di applicazione, consiste nella legge *della permissione del male*. Qui si vede chiaramente sia la matrice agostiniana sia l'originalità del Rosmini. Si vede la matrice agostiniana non solo perché il male viene concepito dal Roveretano come privazione di bene,⁶⁵ ma anche perché il bene viene concepito come la stessa entità delle cose: “quanto più avvi di entità più avvi di bene”.⁶⁶ Si vede l'originalità, perché il Rosmini riduce il punto di vista di Agostino, relativo alla permissione del male da parte di Dio, ad una legge che deriva direttamente da quella *del minimo mezzo*, e che pertanto si inserisce organicamente nel sistema. Scrive infatti il Nostro: “Consegue, che dalla legge del minimo mezzo deriva necessariamente la permissione del male. Poiché se questa legge importa che Iddio non intervenga nella natura come

⁶¹ *Rom.*, 8, 22.

⁶² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961, Prop. 6.41, p. 144.

⁶³ *Op. cit.*, Prop. 7, p. 150.

⁶⁴ Nell'analizzare la terza conseguenza, il Rosmini, tocca pure l'argomento che Dio si serve dei malvagi per correggere i buoni e poterli all'atto di perfettissima carità che è l'amare i nemici. Riporta, al riguardo, un lungo passo di Agostino, *en. Psa.*, 93, 28. Si tratta di un'esplicitazione e di un'approfondimento della tematica della Provvidenza nel *De vera religione* sopra esaminata. *Teod.*, pp. 328-29.

⁶⁵ *Teod.*, pp. 141-45. Non è un caso che il Rosmini rinvii, al riguardo, ad *Aug. conf.*, 2, 20; *ench.*, 9-13; *lib. arb.*, 3, 5, 8-15; *Jo. ev. tr.*, 1 ed a tutti gli scritti dell'Ipponense contro i Manichei., *Teod.*, p. 142. Il Rosmini cita anche un *De Cod.* XI, ix. La citazione è errata. Potrebbe trattarsi di *civ. Dei*, 11, 9, dove vi è un fugace accenno alla metafisica manichea: “Non esiste una natura del male; ma la perdita del bene ha preso il nome di male (*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit*)”.

⁶⁶ *Teod.*, p. 330. Come non pensare a certi passaggi del *De libero arbitrio* e del *De natura boni*?

creatore, conservatore e santificatore se non con quella sola quantità d'azione che produca il massimo bene ch'ella potesse produrre in qualunque altro modo ella fosse usata; molte volte Iddio non interverrà, molte volte cesserà dall'agire o dal produrre le cause seconde, o le loro attitudini e perfezioni; e saranno tutte quelle volte in cui se egli agisse, l'attività adoperata o prodotta non recherebbe il frutto massimo, che solo appaga la sua infinita bontà./Ora l'astenersi che Iddio fa d'operare è la permissione del male".⁶⁷ Ancora di matrice agostiniana è la considerazione seguente: come Dio non toglie il libero arbitrio alle creature intellettive quando operano il bene, così non toglie loro il libero arbitrio quando operano male;⁶⁸ di matrice agostiniana è la concezione che la causa del male è una causa deficiente ed "in Dio non si dà deficienza, essendo ogni suo atto perfetto";⁶⁹ così come di origine agostiniana sono le dettagliate analisi sui rapporti tra mali di colpa e mali di pena.⁷⁰

La quinta conseguenza concerne *l'unità e l'armonia dell'universo*. "Era conveniente che Iddio mettesse gli enti ch'egli voleva creare in connessione, facendo di essi risultare un tutto armonico".⁷¹ Non è difficile rintracciare, ancora una volta, la matrice agostiniana di questa conseguenza: basti ricordare il prologo del *Contra Academicos* o il primo libro del *De ordine*, sopra esaminati.⁷² Il filosofo di Rovereto si dilunga sulle ragioni di questa convenienza. Dopo aver mostrato come l'uomo ha bisogno del mondo fisico, dei vegetali e degli animali; come gli animali hanno bisogno del mondo fisico, dei vegetali o di altri animali; come i vegetali hanno bisogno dell'ossigeno e dei minerali, conclude acutamente in questi termini: "Insomma si può dire che niun vivente può stare da sé, e tutto l'universo concorre a farlo essere, durare ed agire a' suoi fini. Ora egli è vero, che se Iddio avesse voluto separare un ente dall'altro, l'avrebbe potuto conservare a forza di miracoli della sua onnipotenza; ma in tal caso le attitudini, di cui sono forniti gli enti, di giovare e sostenersi l'un l'altro, sarebbero rimaste inutili; vi sarebbe stato dunque un immenso dispendio inutile di attività".⁷³ Qui il Rosmini ha buon gioco a mostrare come le ragioni della suddetta convenienza "si possono ridurre tutte alla legge del minimo mezzo, o almen egli è certo che questa gran legge dimanda la connessione e l'unità delle cose create".⁷⁴ Il Roveretano è stato veramente in grado di operare la *reductio*

⁶⁷ *Teod.*, loc. cit. Bisogna sottolineare che non sempre il Roveretano è rigoroso. Mentre infatti le altre leggi sono dedotte dal principio di applicazione della legge del minimo mezzo, questa invece viene dedotta direttamente dalla legge e non dal suo principio di applicazione. Si tratta di una svista? Non pare, perché quando all'inizio del capitolo XXVI del Libro III il Rosmini ricapitolerà le leggi dedotte dal principio di applicazione della legge del minimo mezzo, la legge della permissione del male non compare tra queste. Si veda *Teod.*, pp. 415-16. La chiarificazione completa si avrà soltanto nella parte finale dell'opera. Cf. *Teod.*, p. 542.

⁶⁸ *Teod.*, p. 331; *Aug. civ. Dei.*, 22, 1. 2.

⁶⁹ *Teod.*, p. 332. È interessante notare quanto Il Rosmini scrive in una nota: "Sant'Agostino, quella gran mente, che ha investigata con maggiore profondità, che forse mai nessun altro avesse fatto, questa materia, esprime così questa verità: *Peccavit quidam opus Dei, id est angelus vel homo; sed opere suo peccaverunt, non opere Dei: ipsi sunt enim bonum opus Dei; peccatum vero eorum, malum opus ipsorum est, non Dei. Operis imperf. contra Jul. V, LXIV*". *Teod.*, loc. cit.

⁷⁰ *Teod.*, pp. 333-342.

⁷¹ *Teod.*, p. 342.

⁷² *Aug. c. Acad.*, 1.1; *Aug. ord.* 1.2.

⁷³ *Teod.*, pp. 342-43.

⁷⁴ *Ibid.* Mentre nel luogo citato la quinta legge dell'unità e dell'armonia dell'universo viene ricondotta direttamente alla legge del minimo mezzo, nel riepilogo che farà all'inizio del capitolo XXVI la farà derivare dal principio di applicazione della suddetta legge. Si

ad unum e di ordinare i complessi aspetti della teodicea agostiniana. In questo si è dimostrato un vero genio.

La sesta conseguenza che il Rosmini enuncia consiste nella legge della *continuità* o della *gradazione degli enti*, già formulata dal Leibniz come *lex continui*. Ci sono però delle differenze: mentre per il pensatore di Lipsia *natura non facit saltus*,⁷⁵ per il filosofo di Rovereto esistono tre specie elementari: gli elementi materiali, i principii sensitivi e quelli intellettivi. “Dal principio adunque della convenienza, che da’ tre elementi di cui si compone il creato, Iddio cavasse tutto quel bene ch’essi dar potevano colle loro varie unioni, modificazioni, facoltà ed atti, derivasi [...] quella legge di gradazione o di continuità che nell’universo si scorge, la quale ha due parti: 1. il *maggior numero di specie di enti* rientranti senza confondersi le une nelle altre; 2. entro la stessa specie, il *maggior numero di gradi*, secondo che gl’individui partecipano della specie più o men pienamente”.⁷⁶ In poche parole per il Roveretano il *continuum* non è tra le specie, ma all’interno delle specie.

La settima conseguenza che trae il Roveretano è la legge di *varietà nelle attuazioni e modificazione degli enti*. “Questa legge consiste in fare, che gli enti che compongono l’universo, commisti e raggruppati in tutti i modi possibili, ricevano in sé tutte le modificazioni di cui sono capaci, e facciano tutti i diversi atti, di cui hanno le facoltà, in quanto la divina sapienza può cavare da ciascheduno qualche bene che accresca la somma complessiva del bene totale”.⁷⁷ Qualche pagina dopo il Rosmini aggiunge: “essendo ogni natura creata, per la *limitazione* che di necessità ha seco inerente, suscettiva di un certo numero di stati imperfetti, di un certo numero di atti manchevoli del loro termine, nel che il male consiste, anche tutti questi stati ed atti mali debbono aver luogo nell’universo; se pur da essi la divina sapienza può cavar qualche bene”.⁷⁸ Qui Rosmini utilizza ancora una volta Agostino. Non si limita a citare dal *De civitate Dei* il celebre passo *Deus utitur et malis bene*,⁷⁹ ma, nel concludere, si richiama esplicitamente alle “due grandi autorità dell’Aquinata e dell’Ipponese” di cui cita rispettivamente un passo della *Summa Theologiae* e dell’*Enchiridion*, non a caso già riportato dall’Angelico nello stesso contesto.⁸⁰

veda *Teod.*, p. 416.

⁷⁵ Si tratta di un principio ricavato dall’analisi infinitesimale ed esteso poi all’intera realtà: “In vertue de cette loy (*sc.* la loy de continuité), il faut qu’on puisse considerer le repos comme un mouvement evanuisant apres avoir été continuellement diminué; et de même l’egalité comme une inegalité qui s’évanouit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inegaux, pendant que le moindre garde sa grandeur; et il faut qu’en suite de cette consideration la regle generale des corps inegaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps egaux, ou aux corps dont l’un est en repos, comme à un cas particulier de la regle”. *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, in G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, herausg. C. I. Gerhardt, Sechste Band, Hildesheim- New York, George Olms, Berlin, 1885., p. 321. Sulle difficoltà di interpretazione del *Kontinuitätsprinzip* e le sue relazioni col monadismo si veda E. Cione, *Leibniz*, Napoli, Libreria scientifica Editrice, 1964, pp. 199-210.

⁷⁶ *Teod.*, p. 357

⁷⁷ *Teod.*, p. 359.

⁷⁸ *Teod.*, p. 360.

⁷⁹ *civ. Dei*, 18, 2; 16, 2.

⁸⁰ *Teod.*, p. 363. Il passo della *Summa Theologiae*, 1, 22, 2 ad 2 è stato sopra riportato: si veda retro nota 59. Il luogo dell’*Enchiridion*, citato da S. Tommaso nello stesso passo è il seguente: “Dio onnipotente in nessun modo permetterebbe che ci fosse qualche male nelle sue opere, se non fosse onnipotente e buono a tal punto, da trarre il bene anche dal male (*Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*)”. *ench.*, 11.

A chiarimento delle due *leggi precedenti di continuità e di varietà*, il Rosmini enuncia una nuova “legge cosmica”, chiamata dell’*esclusa eguaglianza*. Questa viene così formulata: “in tutto il creato non possono avervi due individui intellettivi della stessa specie, che nel loro *stato finale* sieno perfettamente eguali in tutti i loro accidenti e in tutte le loro relazioni”.⁸¹ Questa legge si avvicina al principio dell’identità *degli indiscernibili* di Leibniz, ma se ne differenzia: in primo luogo perché Leibniz “non ammette che la volontà umana sia libera a scegliere *fra le volizioni*”,⁸² in secondo luogo perché “l’intendere e l’operare divino, è grandemente altro dal nostro. [...] Iddio non ha bisogno di scegliere; ché con un solo atto egli vuole tutto ciò che vuole, e l’oggetto di quest’atto unico e perfetto gli è posto innanzi dalla sua sapienza e dalla sua volontà essenzialmente buona, senza che preceda un altro atto di scelta [...] gl’individui acquistano esistenza e distinzione fra loro, pur col decreto che fa Iddio di crearli, non l’hanno anteriormente a questo decreto, e però non possono essere oggetti di vera scelta [...] non sarebbe alieno dal vero il dire che in Dio v’ha la possibilità de’ possibili”.⁸³ Tra le conseguenze della legge dell’*esclusa eguaglianza* merita di essere sottolineata la seguente. “si è, che in cielo, nella moltitudine de’ santi, niuno ve ne debba essere che sia uguale in ogni cosa ad un altro, anzi ciascuno sarà unico e principe nella sua forma, il che accrescerà la loro gloria [...] Molti adunque corrono in questa vita per pigliarsi una sede celeste, ma uno solo la piglia; benché chi fallisce ad una, può forse giugnere a guadagnarsene un’altra, nella quale però sieda egli solo”.⁸⁴

L’ottava conseguenza consiste nella *legge di unità nel divino operare*. L’unità dell’operare divino non si limita alla parte ma abbraccia nel suo calcolo il tutto. La legge del minimo mezzo volendo che la volontà tenda al massimo bene “conseguentemente la obbliga a calcolare tutti i beni ed i mali particolari, per trovare quel risultato ultimo di bene, che, essendo massimo, si fa ottimo ed unico oggetto all’operare d’un’ottima volontà”.⁸⁵ Si tratta, ancora una volta, di un’idea d’ispirazione agostiniana – basti ricordare quanto l’Ipponense ha scritto nel *De ordine*⁸⁶ e che è stato sopra esaminato – ricondotta ad una legge organica del sistema.

La nona conseguenza viene così enunciata: “Era necessario che Iddio operasse nel mondo secondo le leggi sopra esposte della sapienza per ritrarne la gloria divina fine dell’universo”.⁸⁷ “E che cosa è la gloria?” si chiede il Rosmini. “Non altro che l’applauso che danno ad un’intelligenza le intelligenze” si affretta a rispondere.⁸⁸ Come Dio si compiace dall’eternità della sua opera, cioè del mondo, non per la cieca realtà, effetto della sua potenza, ma perché in esso “s’esprimono e splendono i vestigi

⁸¹ *Teod.*, p. 364.

⁸² “Ma noi – continua il Rosmini – impugniamo questa dottrina, che distruggerebbe la libertà bilaterale necessaria a produrre il *merito* in senso stretto”, *Teod.* p. 366.

⁸³ *Teod.*, pp. 366-68.

⁸⁴ *Teod.*, pp. 380-81.

⁸⁵ *Teod.*, p. 382.

⁸⁶ *Aug. ord.*, 1, 2.

⁸⁷ *Teod.*, p. 393.

⁸⁸ *Ibid.*,

di sua infinita sapienza e di sua eterna bontà”, una cosa analoga fa l’*homo viator* che, scoprendo quelle stesse vestigia, si eleva all’Autore del creato.⁸⁹ Qui si scorge la presenza non solo di S. Agostino ma del S. Bonaventura sia dell’*Itinerarium* che del *Breviloquium* e dell’*In Hexaëmeron*. La lode che la creatura intelligente dà alla sapienza ed alla bontà del Creatore, costituisce l’ultima perfezione morale a cui ella può pervenire, e come la *perfezione morale* della creatura intellettuale è il fine dell’universo, “così quella lode o *gloria del Creatore*, è pure il fine dell’universo”.⁹⁰ Vi è però una grande differenza tra la contemplazione della sapienza e della bontà divina nelle creature *in via* e quella che avrà luogo “nella celeste magione”: in questa vita “ne raccogliamo faticosamente i vestigi dalle creature reali, quasi specchi in cui si riflettono, ed enimmi che abbreviata l’acchiudono e ci danno a vedere con successione di tempo, componendo a noi stessi imperfettamente qualche piccola parte dell’eterno esemplare; quando allora noi vedremo in Dio tutto il creato, e ciò che vedrem sarà Dio”.⁹¹

Ci si chiede ora: come è nata la *Teodicea*? per epigenesi o per premorfismo? L’inizio del capitolo ventiseiesimo del libro terzo, consistente in una ricapitolazione del discorso fatto fino a questo punto, costituisce la chiave di volta non solo per la comprensione dell’intera opera, ma anche per la soluzione del problema ora posto.

Riferendosi al principio di applicazione della legge *del minimo mezzo*, il Rosmini scrive testualmente: “La fecondità di questo principio ci si manifestò, quando noi lo considerammo come il generatore di varie altre leggi presiedenti al governo dell’universo, le quali furono quelle *del non intervento di Dio* nella natura senza necessità, quella *dell’intervento necessario*, quella *dell’esclusa superfluità*, quella *dell’unità e dell’armonia dell’universo*, quella *della gradazione degli enti*, la legge *di varietà*, *dell’esclusa eguaglianza*, *dell’unità del divino operare*, *della manifestazione divina nel tempo*, e *della manifestazione divina nell’eternità*, dove tutti gli avvenimenti passeggeri diventano consistenti e necessari, mezzi alla divina gloria, fine ultimo del creato”.⁹² Il Roveretano, come si è visto sopra, ha ricavato nove conseguenze, o direttamente dalla legge del minimo mezzo, come la quarta, consistente nella legge *della permissione del male*, o dal suo principio di applicazione, come le rimanenti otto. Di queste otto, quattro – la terza, la sesta, la settima e l’ottava – sono state esplicitamente formulate come leggi: si tratta infatti rispettivamente delle leggi *dell’esclusa superfluità*, *di continuità ossia di gradazione*, *di varietà*, *di unità nel divino operare*; le rimanenti quattro non sono state formulate preliminarmente come leggi. Soltanto all’inizio del capitolo ventiseiesimo il Nostro si rende conto che anche la prima, la seconda, la quinta e la nona conseguenza costituiscono delle leggi. Si tratta, infatti, come si è visto nel passo ora riportato, rispettivamente delle leggi *del non intervento di Dio* nella natura senza necessità, *dell’intervento necessario*, *dell’unità e dell’armonia dell’universo*, *della*

⁸⁹ *Teod.*, p. 399.

⁹⁰ *Teod.*, pp. 401-02.

⁹¹ *Teod.*, p. 404. È strano che pur utilizzando a piene mani l’opera del *Doctor Seraphicus* il Rosmini non lo citi. Ne aveva una conoscenza soltanto di seconda mano?

⁹² *Teod.*, pp. 415-16.

manifestazione divina nel tempo e della manifestazione divina nell'eternità. Si hanno quindi nove leggi: una derivata direttamente dalla legge del minimo mezzo, e otto dal suo principio di applicazione. Se ora si aggiunge la legge *dell'esclusa eguaglianza*, derivata a chiarimento delle leggi *di continuità* e *di varietà* nel corso della quinta conseguenza, ci troviamo di fronte a ben dieci leggi, derivate o direttamente dalla legge del minimo mezzo, oppure indirettamente dal suo principio di applicazione, o da leggi già da questo derivate. Possiamo pertanto enumerare le dieci leggi come segue. 1. Legge del *non intervento di Dio* nella natura senza necessità; 2. Legge *dell'intervento necessario*; 3. Legge *dell'esclusa superfluità*; 4. Legge *della permissione del male*; 5. Legge *dell'unità e dell'armonia*; 6. Legge *di continuità o della gradazione degli enti*; 7. Legge *di varietà*; 8. Legge *dell'esclusa eguaglianza*; 9. Legge *dell'unità del divino operare*; 10. Legge *della manifestazione divina nel tempo, e della manifestazione divina nell'eternità*.

Una volta resosi conto di trovarsi di fronte a dieci leggi derivate, un altro autore avrebbe riscritto da capo il libro terzo ordinandolo rigorosamente, ma il filosofo tridentino aveva ben altro da fare. Del resto a lui interessavano i contenuti e non l'eleganza letteraria, anzi non gli interessava neppure il rigore formale. Si può rispondere pertanto al quesito sopra posto: la *Teodicea* di Antonio Rosmini è nata in parte per epigenesi – mi riferisco alle conseguenze non concepite preliminarmente come leggi, ma soltanto in un secondo momento formulate come tali – in parte per preformismo. Si direbbe che i molteplici ed enormi problemi e le rispettive soluzioni che si agitavano nella mente del grande Roveretano hanno trovato in parte chiarificazione subito, in parte adeguata comprensione nella loro gravidanza soltanto nel corso dell'opera.

Alle conseguenze finora esaminate Il Rosmini ne aggiunge altre quattro. La decima conseguenza abbraccia due leggi: quella *dell'eroismo* e quella *dell'antagonismo*. L'undicesima, la dodicesima e la tredicesima costituiranno rispettivamente le leggi *della celerità d'operare*, *dell'accumulamento dei beni* e quella *del germe*. Aggiungendo alle dieci leggi sopra esaminate queste ultime cinque otteniamo in totale quindici leggi derivate.

La legge *dell'eroismo* viene ricavata da tre leggi dedotte dal principio di applicazione della legge del minimo mezzo, cioè da quella *di continuità*, da quella *di varietà* e da quella *di unità*, sopra numerate rispettivamente con le cifre 6., 7., 9. “Iddio – scrive il Rosmini – segue nel suo operare nell'universo la legge dell'eroismo, che è quella degli estremi”.⁹³ Molto interessanti le considerazioni che il filosofo tridentino fa al riguardo: “In fatti questa è la differenza fra l'operare degli uomini comuni e degli eroi; che mentre quelli non escono dalla via battuta, e osservano la mediocrità, gli eroi spingono il bene ed il male, secondo che son buoni o malvagi fino all'ultimo estremo, [...] perciò, se son buoni, sono ottimi; se mali, pessimi”.⁹⁴ La radice della legge dell'eroismo è in Dio, il quale con la sua sapienza e

⁹³ *Teod.*, p. 423.

⁹⁴ *Teod.*, pp. 423-24. Il Rosmini, personalità eroica, non poteva non sentire solidarietà con quanti, non vili d'animo, sostengono travagli per la causa della verità: “questi sono gli uomini grandissimi che fanno andare avanti il genere umano”, A. Rosmini, *Logica, Libri Tre*, a cura di V. Sala, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma, Città Nuova, 1984, p. 503.

con la sua azione tocca gli estremi sia dell'ordine naturale che di quello soprannaturale. "Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'essere reale* con la sua potenza, creando tutti gli anelli in ciascuna specie da un capo all'altro della catena, e svolgendo tutte le lor varietà./Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'intelligenza*, ponendo tra tutti gli enti graduati e variati (escluse le repliche dello stesso tipo) tutta l'armonia, e facendoli tutti cospirare ad un solo scopo./Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'essere morale*, facendo che quest'unico scopo di tutti gli enti sia il *massimo bene* morale-eudemonologico che possano dare; e che tutta la mole dell'essere reale, benché cieco, e tutto il complesso degli esseri intelligenti, benché liberi, servano all'*essere morale*, contribuiscano a produrlo nella maggior copia possibile, ed a felicitarlo, ed a rendergli onore".⁹⁵

Intimamente connessa con quella *dell'eroismo* è la legge *dell'antagonismo*, che viene così formulata: "L'eroismo del divino operare splende mediante l'opposizione, anzi mediante un combattimento terribile e continuo, dal quale Iddio, qual protettore de' giusti, riesce sempre mai vincitore, contro a tutte le apparenze, senza spendervi nulla più di sua potenza che quel minimo che è necessario a cavare dalle create cose, e dalla misura della potenza divina spesavi, il massimo bene possibile".⁹⁶ Per quanto il Roveretano riesca bene a spiegare la genesi della lotta a partire dalla sua ontologia, non solo perché siffatta genesi va cercata "nella stessa essenza dell'essere contingente",⁹⁷ ma anche perché la lotta morale "è sempre una lotta tra il finito e l'infinito",⁹⁸ non si tarda a riconoscere la matrice agostiniana della legge. "Quindi *due società* sulla terra, l'una composta di quelli che la Scrittura dice «figliuoli di Dio», l'altra di quelli che la Scrittura chiama «figliuoli degli uomini»: due città, la città di Dio e la città del demonio. [...] Esse prestarono sublime argomento all'aquila d'Ippona, che dal nome della città migliore intitolò la sua opera immortale".⁹⁹ Senza dilungarmi sulla lunghissima trattazione che il Rosmini dedica all'argomento, devo sottolineare ancora una volta l'originalità e la genialità del filosofo di Rovereto, che a partire dalla legge del minimo mezzo, dal suo principio di applicazione e da tre leggi ricavate da quest'ultimo è stato in grado di far entrare organicamente nel suo sistema filosofico tutta la problematica messa a fuoco da Agostino nell'opera monumentale stesa all'indomani del sacco di Roma del 410.

Le ultime tre leggi – *della celerità d'operare, dell'accumulamento dei beni e del germe* – "determinano la qualità del modo secondo cui si compiono quelle operazioni dell'universo, onde la Provvidenza ottiene il suo fine".¹⁰⁰ La prima deriva direttamente dalla legge del minimo mezzo: "Egli è chiaro che la legge del minimo mezzo trae seco la conseguenza d'una *massima celerità d'operare*".¹⁰¹ La celerità di

⁹⁵ *Teod.*, p. 426.

⁹⁶ *Teod.*, p. 428.

⁹⁷ *Teod.*, p. 431.

⁹⁸ *Teod.*, p. 436.

⁹⁹ *Teod.*, p. 437.

¹⁰⁰ *Teod.*, p. 530.

¹⁰¹ *Teod.*, p. 521.

operare di cui parla il Rosmini, non riguarda i singoli avvenimenti, ma il loro complesso, si tratta perciò di “una celerità *armonica*”.¹⁰² La tematica in esame è, a mio parere, la parte più debole della teodicea del Roveretano come si può arguire dal seguente passo: “Questa legge della maggiore celerità e del maggior possibile risparmio di tempo si riscontra dagli uomini e si pregia nelle cose più opposte, nelle arti del bello e nelle meccaniche, nelle imprese politiche e ne’ contegni morali, nell’opere dell’uomo ed in quelle della natura”.¹⁰³ Troppo antropomorfismo e troppo naturalismo! Strano che al Rosmini, la cui opera non è soltanto di teodicea filosofica ma anche di teodicea di teologia positiva – come si può ricavare dalle numerose citazioni bibliche e dalla lunghissima esegesi che fa dell’*Apocalisse*¹⁰⁴ – sia sfuggito quanto già si sapeva dal Vecchio Testamento, cioè che le vie del Signore non sono le nostre vie, e che agli occhi di Dio un giorno è come mille anni, e mille anni sono come un giorno. Di conseguenza la celerità con cui agisce il Creatore, ammesso che ve ne sia una, non è quella comprensibile dai minuscoli mortali.

La legge dell’*accumulamento dei beni* consiste nel fatto che a chi più ha, più sarà dato: “Iddio dà nuove grazie e nuovi doni a colui che ha già di buone disposizioni a bene usarne”.¹⁰⁵ Il che non vuole certamente dire che Dio dia secondo i meriti: “il dono che dà il Signore, affine di splendere a’ buoni ed a’ rei esige la cooperazione di chi lo riceve”.¹⁰⁶ Ancora una volta si sente la presenza di Agostino.¹⁰⁷ Tutti i beni e tutti i doni e tutte le grazie che Dio aveva destinato di comunicare agli uomini “doveano unirsi ed accumularsi in un solo uomo (perocché questo è l’accumulamento massimo che si possa concepire), e sol da esso agli altri poverissimi e miserrimi, dovevano comunicarsi. E così egli fu. Il qual uomo è GESÙ Cristo”.¹⁰⁸ Molto bella la conclusione del capitolo: “Ma se in Cristo si effettuò la legge di accumulazione compiutamente, la stessa legge si effettua, quant’è possibile anche rispetto agli altri uomini, a cui Cristo comunica la sua pienezza./Indi è che un uomo o pochi uomini possono contenere e contengono spesso più di bene agli occhi di Dio, e valgono di più d’una moltitudine smisurata. [...] E però, se una società corrotta e degna di sterminio, quant’è alla moltitudine, fosse tuttavia strumento atto a produrre pochissimi santi; questo prodotto può valer tanto, che convenga alla bontà divina conservare l’intera società, la qual produce un frutto sì prezioso e squisito, benché in apparenza tanto ristretto; nel che s’intenderà la ragione per la quale pochi giusti sarebbero potuti bastare a salvare la Pentapoli dall’ultima sovversione, e per la quale

¹⁰² *Teod.*, p. 523.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Teod.*, pp. 468-494.

¹⁰⁵ *Teod.*, p. 535.

¹⁰⁶ *Teod.*, p. 538.

¹⁰⁷ “Quindi certamente quando si dice: Non volere questo o non volere quello, e quando negli ammonimenti divini a fare o a non fare qualche cosa si esige l’opera della volontà, il libero arbitrio risulta sufficientemente dimostrato (*satis liberum demonstratum arbitrium*). Nessuno dunque, quando pecca, accusi Dio nel suo cuore, ma ciascuno incolpi se stesso, né quando compie un atto secondo Dio, escluda ciò dalla propria volontà”. Aug. *gr. et lib. arb.*, 2.4.

¹⁰⁸ *Teod.*, p. 539.

spesso pochi giusti sostengono dall'esterminio le intere nazioni".¹⁰⁹ Non è certo per un accidente storico che nella tragedia della seconda guerra mondiale e nella nefandezza dei campi di sterminio hanno illuminato le tenebre della notte dello spirito i fulgidi esempi di Salvo D'Acquisto e di Massimiliano Kolbe!

Con l'ultima legge, quella *del germe*, il Rosmini intende "ricercare *come* Iddio ottenga l'accennata celerità e l'accennato accumulamento".¹¹⁰ L'Autore intende per *legge del germe* "quel decreto del Creatore pel quale egli ordinò che i beni fossero prima nel loro minimo stato, stato d'involuzione e di potenza, e che poi si evolvessero e distinguessero per un movimento loro proprio".¹¹¹ La legge si compone di tre parti: che Dio ponesse gli esseri nel loro stato d'involuzione; che i primi germi svolgendosi producessero altri germi, e così all'infinito; che i primi germi fossero nel minor numero possibile all'intento.¹¹² Ancora una volta l'ispirazione della legge è agostiniana, come il Roveretano rileva in nota rinviando esplicitamente al *De Trinitate*.¹¹³ Si tratta infatti di una ripresa della teoria delle *rationes seminales*.

3. Conclusione

Ho rilevato sopra, qua e là, nel corso dell'esposizione della *Teodicea* del Rosmini, sia le radici agostiniane dell'opera, sia l'originalità del Roveretano nei confronti dell'Ipponense. Gli autori più citati ed utilizzati dal Rosmini sono tre: Agostino, Tommaso e Leibniz. Se ora si considera quanto della teodicea agostiniana sia presente nell'Aquinate¹¹⁴ e nel filosofo di Lipsia, è chiaro che il Padre della Chiesa ha esercitato sul Roveretano una doppia influenza: diretta e indiretta. Ma pure Tommaso e Leibniz, anche se non mancano riserve e critiche nei confronti di quest'ultimo, hanno esercitato il loro influsso sul Rosmini per alcuni aspetti del loro pensiero non riconducibili alla matrice agostiniana.

Il Nostro ha avuto coscienza della novità della sua prospettiva che non trova riscontro nei tre suddetti autori: "Così, – scrive il Roveretano avviandosi alla conclusione – eccoci pervenuti al fine del nostro assunto, che fu pur quello di svolgere la legge del minimo mezzo, e di mostrarne la mirabile fecondità, facendole, quasi direi, partorire da' proprj visceri, tant'altre leggi speciali in essa virtualmente comprese, e di applicarla a giustificare il governo della divina Provvidenza. E la Provvidenza rimase, secondo il nostro intimo convincimento, pienamente giustificata, anzi immensamente glorificata".¹¹⁵ Qui si chiarisce definitivamente il pensiero del Roveretano: da un'unica legge generale – quella del minimo mezzo – direttamente, o indirettamente a partire dal suo principio d'applicazione, si ricavano tutte le leggi

¹⁰⁹ *Teod.*, p. 540.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Teod.*, pp. 541-42.

¹¹³ *Aug. Trin.*, 3, 8. 13. In questo passo l'Ipponense distingue i semi visibili ai nostri occhi dai semi primordiali, i semi dei semi (*semina seminum*). Ed è a questi ultimi che fa riferimento il Rosmini.

¹¹⁴ Il Rosmini chiama esplicitamente S. Agostino il "maestro di s. Tommaso", *Teod.*, p. 544.

¹¹⁵ *Teod.*, p. 542.

speciali: la *Teodicea* del Rosmini potrebbe essere studiata rigorosamente dal punto di vista del formalismo moderno ricorrendo agli strumenti simbolici dell'assiomatica contemporanea.

Ai problemi della teodicea: «che cosa è il male? perché il male? quale la sua funzione nell'economia del creato?» il Roveretano ha già dato, come si è visto, la soluzione nel corso dell'opera. Resta un ultimo quesito: «quali sono i rapporti tra il male ed il bene?». Ed ecco la risposta di Antonio Rosmini: “Non solo la quantità del bene totale supera quella del male; ma ell'è una quantità, rispetto a questa, infinita: sicché volendosi applicare ad una tale somma i principj de' matematici, la quantità del male siccome evanescente, potrebbe trascurarsi del tutto nel calcolo. [...] se il male, benché paja tanto alla misura angustissima del pensar nostro, è pure sì poco in verso alla mole infinita del bene, che sottraendolo e compensandolo con altrettanto di bene, il residuo del bene rimane ancor infinito siccome prima; dunque l'universo dà un frutto netto di quantità infinita”.¹¹⁶ Questa è una delle considerazioni più profonde che siano state fatte dal Roveretano. Inoltre, siccome il rapporto tra l'essere e il non essere è incommensurabile, come è incommensurabile quello tra il valore ed il disvalore, e, di conseguenza, quello tra il bene ed il male “vi ha più di bene in un solo uomo che è in grazia di Dio, e che gode di Dio medesimo, che non v'ha di male in tutti gli empj e in tutti i demoni insieme presi. La somma dunque de' beni è infinitamente maggiore della somma de' mali”.¹¹⁷ *Infiniti ad finitum nulla est proportio* avrebbe detto il Cardinale Cusano! Il male, che è finito per definizione, di fronte al bene infinito *est tamquam non esset*. “E del bene eudemonologico – continua il Rosmini nello stesso luogo – si può dire il medesimo. Poiché il minimo de' santi gode più, che non patiscono tutti insieme i dannati e i demoni, perché egli gode l'infinito, e in un ordine infinito”.¹¹⁸ Di qui la conclusione: “Laonde se un minimo grado di bene soprannaturale morale ed eudemonologico che è in una sola creatura, eccede tutto il male morale ed eudemonologico che si trovi nelle creature tutte umane ed angeliche; quanto non sarà smisurato l'eccesso del bene totale sopra il male, ove si consideri che negli eletti il bene soprannaturale è oltremodo accumulato, e che qualunque sentenza si segua circa il numero di quelli che si salvano, questi però debbono essere molti, perché Cristo ha detto «nella casa del Padre mio sono molte mansioni»,¹¹⁹ e per empire la sala del convito, oltre ai secondi invitati venuti a riempire i posti vuoti [...], convenne cacciar dentro anche una folla di gente d'ogni maniera, guerci, e zoppi, e sciupati, e mal conchi, come si trovano per le vie,¹²⁰ e sopra ciò l'ampiezza della divina città è sterminata, perché di un milionesecentoventottomila stadj cubici,¹²¹ tutta fabbricata di pietre vive; essendo anche scritto, che Iddio regnerà su tutte le genti, e tutte esulteranno in lui,¹²² e che

¹¹⁶ *Teod.*, p. 543.

¹¹⁷ *Teod.*, p. 548.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Giov.* XIV, 2.

¹²⁰ *Luc.* XIV, 21-23.

¹²¹ *Apoc.* XXI, 16.

salverà ancora gli uomini ed i giumenti, pe' quali si possono intendere i peccatori che a' giumenti si assomigliano".¹²³

All'enorme *massa perditionis* di Agostino il Rosmini ha contrapposto la ancora più numerosa e immensa *massa salutis*. Il Roveretano è partito da Agostino ma questa volta, agostiniano più di Agostino, è andato molto oltre il genio di Tagaste.

Michele Malatesta

¹²² Ps. 46, 2.9.10.

¹²³ Ps. 35, 7; *Teod.*, p. 550.