

---

PIERLUIGI VALENZA\*

## RIPENSARE LA TEODICEA

*In discussione con Marco Ivaldo a proposito di un libro recente sul male*

### Abstract

The paper focuses on the suggestions to rethink theodicy that can be drawn from the discussion of evil offered by the great philosophers of German criticism and idealism: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. It does this by following Marco Ivaldo's exposition in his recent book *On Evil. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* and accompanying this exposition with own suggestions and reflections. In Kant and Fichte, a reinterpretation in a moral key of the problem of evil dominates, but one that invests the communitarian dimension as a possible response. Here a reconsideration of the highest good may offer a possibility of understanding the ransom of physical evil seemingly overlooked. In Schelling and Hegel, evil appears to be rendered functional to good, in a view that in Schelling, however, emphasizes the dramatic character of the choice for good or evil, and in Hegel presents aspects that allow for an approximation to the moral reinterpretations of transcendental philosophy.

**Keywords:** Ethics, Evil, German Idealism, Ivaldo, Theodicy

Ha senso pensare il male? O è un esercizio ormai sorpassato sul piano teorico con la messa in questione già nel corso del Settecento della teodicea, ovvero la chiamata in giudizio di Dio come creatore del mondo in cui è presente il male? È un esercizio inutile sul piano esistenziale, perché non dà sollievo al male esperito, né aiuta a essere vicini al male subito da altri? Tuttavia, proprio come esseri dotati di ragione e di linguaggio, capaci di formare significati, siamo condannati a pensarlo, anche soltanto per constatarlo come impensabile, magari soltanto raffigurabile, narrabile, anche per tentare di sopportarlo. Lo spazio più proprio sarebbe perciò quello del mito, della religione, dell'arte, della letteratura, e la filosofia, come esercizio del pensiero nel senso più stretto, potrebbe soltanto essere un riflettere in seconda battuta su quei modi primari di esprimerlo.

Tutto questo potrebbe dar conto del disagio che storicamente la filosofia ha avuto a maneggiare il tema del male, ed è questa la condizione da cui muove la riflessione che vogliamo accompagnare in questo testo, quella svolta da Marco Ivaldo nel suo ultimo libro, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*<sup>1</sup>. L'attraversamento del criticismo e dell'idealismo tedesco attraverso la lente del tema del male per esplicita indicazione dell'Autore in avvio della Premessa che apre il volume risponde alla sollecitazione che viene da Luigi Pareyson, circa la negligenza in generale della filosofia nel rispondere alla sfida teorica ed esistenziale posta dal male. Ivaldo sceglie di assumerla all'interno del campo privilegiato dei suoi studi offrendo quest'attraversamento di Kant, Fichte, Schelling e Hegel in cui sono scanditi i quattro capitoli del libro. Questa prima sfida è

---

\* Sapienza Università di Roma; pierluigi.valenza@uniroma1.it

1 M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.

vinta agevolmente nel mostrare come il male si sia proposto come problema teorico, con diversa ampiezza, in tutte le filosofie esaminate. La sfida teorica di Pareyson, letta più a fondo, è anche quella del pensare il male entro l'orizzonte, come proprio del pensiero dell'ultimo Pareyson, di un'ontologia della libertà, pensare l'ontologia di una libertà radicale che comporta, nella sua costruzione teorica, tenere insieme concezione dell'umano e teologia, pensare in chiave filosofica il cristianesimo e la sua capacità di risposta all'insensatezza del male. Il testo di Ivaldo non formula direttamente questa sfida più alta e nemmeno dà mostra di volervi rispondere, ma evidentemente il filo della teodicea e del ripensamento possibile dei suoi termini rispetto alle questioni canonicamente poste da Leibniz corre parallelo all'esposizione delle concezioni del male nella filosofia classica tedesca. Probabilmente sottotraccia c'è un'altra sfida teorica operante, quella di Paul Ricœur, con Pareyson l'altro filosofo contemporaneo – con menzioni qui e là anche di Alberto Caracciolo – più presente e citato. Prima ancora della citazione de *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* in apertura del capitolo su Kant, questa possibile matrice emerge ancora nella *Premessa*, dove l'ascolto di ogni voce al di là di logiche di filiazione o di superamento sarebbe secondo l'Autore un approccio che

probabilmente aiuterà a rimuovere qualche pregiudizio storiografico, quale ad esempio che la filosofia classica tedesca vanificherebbe la realtà e annullerebbe il problema del male entro un orizzonte formalistico (Kant/Fichte) o dialettico (Schelling/Hegel). Piuttosto la filosofia classica tedesca, anche se con linguaggi differenziati, per un verso tiene ferma la realtà del male, senza alleggerirne la presenza, per altro verso evoca e richiama la responsabilità del pensare [...] per riflettere sulla sua natura e le sue conseguenze.<sup>2</sup>

La risposta a questa problematizzazione, che in Ricœur si ritrova, almeno nella contrapposizione tra Kant da una parte e Hegel dall'altra, ne *Il conflitto delle interpretazioni*, si presenta più articolata perché deve argomentare in modo diverso a seconda del tipo di critica sollevata, misurare in che modo la risposta della filosofia trascendentale non soffra di un eccesso di moralizzazione alla fine depotenziando il mistero del male e sopprimendo il male fisico, e in che modo la filosofia speculativa sfugga alla tentazione della gnosi, il termine che ne *Il conflitto delle interpretazioni* serve a Ricœur per inquadrare la via alternativa a Kant<sup>3</sup>.

Assumendo questo filo proverei a interloquire con l'Autore rintracciando possibili risposte, ma anche integrandole offrendo spunti ulteriori e provando a vedere se sia la filosofia trascendentale che quella speculativa offrano più risorse di quanto appaia a prima vista per un ripensamento della teodicea.

1. La lettura di Kant muove dalle *Lezioni di filosofia della religione* per arrivare alla *Religione entro i limiti della sola ragione*. Una lettura che gira intorno alla svolta impres-

2 Ivi, p. 6.

3 Cfr. P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, in particolare il saggio *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I*, pp. 303-330.

sa dal saggio del 1791 *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*. Kant passa da una visione del male come limitazione del bene, in chiave metafisica, alla messa in questione attraverso argomentazioni serrate della teodicea di Leibniz, fino a raccogliere il suo ripensamento della teodicea nella figura biblica di Giobbe, il quale continua a rivendicare la sua innocenza e a tenere ferma la sua ispirazione morale a fronte degli amici che, come i sostenitori della teodicea, argomentano a favore di Dio e nello stesso testo biblico vengono smascherati da Dio nella loro falsità adulatoria. L'esposizione di questo primo capitolo, *Kant. La teodicea della ragione pratica e il male radicale*, segue lo sviluppo del pensiero kantiano nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, fissa il risultato di questo iter nella decostruzione di una natura umana buona o cattiva per legare il mistero del male alla libertà, argomenta su una tendenza al male universale per il genere umano e tuttavia contingente e contratta e restituisce la distinzione kantiana tra un piano originario e intellegibile del male, il *peccatum originarium*, e un piano temporale ed empirico, quello del *peccatum derivativum*. In quanto liberi siamo tutti latentemente suscettibili di agire male, anzi dandosi il male sul piano dell'intenzione dobbiamo pensare il male anche per il migliore degli esseri finiti, ma il male è sempre nel tempo un atto individuale del quale chi lo compie porta la responsabilità. Il male si presenta come mistero per l'inversione dei moventi nell'essere morale finito che pure conosce la legge morale, la risposta al fallimento della teodicea è nel comportamento di chi, come Giobbe, rimane fedele alla legge morale e risponde moralmente all'incomprensibilità della sofferenza innocente.

Per il lettore della *Religione* una questione che si pone è se i termini della risposta kantiana al male in quel testo non comportino un confronto anche con l'ecclesiologia, confronto che non c'è nel capitolo kantiano del libro. All'inizio del terzo capitolo della *Religione* Kant argomenta che, pur nelle condizioni definite antropologicamente del darsi del male, il male come atto interviene soltanto nelle relazioni, è soltanto nel rapporto con l'altro da me che posso privilegiare il movente egoistico rispetto all'adesione all'universalità della legge morale. Per questo motivo Kant argomenta all'inizio del terzo capitolo della *Religione* in questi termini:

Il dominio del buon principio, nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è dunque realizzabile, per quanto è dato vedere, non altrimenti che con la fondazione e l'estensione di una Società governata dalle e per le leggi della virtù; di una Società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un compito e un dovere per l'intero genere umano. Infatti, soltanto in questa maniera si può sperare per il buon principio la vittoria sul cattivo.<sup>4</sup>

Il male non può essere eliminato dal mondo, ma può essere vinto adempiendo un dovere che configura un di più rispetto all'adesione alla legge morale, l'associarsi in una società governata dalle leggi della virtù come risposta ad un dovere di natura particolare.

Il contribuire ad approssimare il sommo bene nella cooperazione con il resto del genere umano ben intenzionato prospetta una possibile risposta forse anche al male fisico e

4 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, edizione riveduta a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 100.

allo scacco della sofferenza innocente. Dopo aver introdotto nella *Prefazione* alla prima edizione della *Religione* il concetto del sommo bene Kant propone questo singolare esercizio di immaginazione:

Supponete un uomo pieno di rispetto per la legge morale, al quale venga l'idea di domandarsi [...] quale mondo egli creerebbe, sotto la direzione della ragione morale, se fosse in suo potere di farlo ed anzi in modo che egli stesso potesse farne parte come membro; vedreste che egli, lasciato libero della scelta, non solo lo sceglierebbe esattamente quale lo esige l'idea morale del bene supremo, ma vorrebbe anche che un mondo qualsiasi esistesse, perché la legge morale esige che il più gran bene, possibile per opera nostra, sia attuato. Egli lo vorrebbe anche se, in seguito a questa stessa idea, corresse il pericolo di perdervi personalmente molto in felicità.<sup>5</sup>

Non, quindi, il migliore dei mondi possibili come nella teodicea leibniziana, ma un mondo qualsiasi ed anzi un mondo dove il dolore possa riguardare in ipotesi il suo stesso autore. L'attuazione del bene, il miglioramento del mondo, dà senso al mondo anche se in esso c'è il male e anche se il male è gratuito e sofferto dall'innocente. Non è un male che si converte in bene, il male rimane male e non viene negato, ma viene riscattato dalla possibilità di agire per rendere il mondo migliore.

2. Questa riformulazione kantiana del tema del sommo bene apre forse degli squarci su un possibile modo di rispondere in termini non formali al problema del male anche all'interno della filosofia fichtiana. La trattazione del male in Fichte nel secondo capitolo del testo di Ivaldo, *Fichte. Il male radicale, la libertà, la riflessione*, si concentra prevalentemente sul *Sistema di etica* e mostra lo sviluppo della dualità di disposizioni al bene e tendenza al male che caratterizzava la concezione kantiana. La disposizione al bene si ritrova in Fichte nell'idea di una natura umana che «lasciata a se stessa» – e Ivaldo non manca di notare la problematicità di quest'idea<sup>6</sup> – non mancherebbe di essere tale, cioè di elevarsi al di sopra della mera naturalità dei bisogni e agire liberamente. La libertà è segnata dall'autoconsapevolezza di questa natura, dal piano della riflessione, e su questo terreno lo spettro delle fonti fichtiane sarebbe ampio, è un architrave della concezione fichtiana quello della consapevolezza di sé come consapevolezza della vocazione all'umanità cui ogni individuo è chiamato. Il male si innesta su questa vocazione come un venir meno ad essa e privilegiare l'egoismo, letto in modo interessante anche come volontà di dominio e non solo in chiave strettamente materiale. Lo sviluppo nell'ultimo paragrafo del capitolo dedicato a Fichte della lettura del male in termini di resistenza e di inerzia rinforza il carattere di positività, sia pure negativa, del male e non di privazione nella visione fichtiana, e una sua radice ontologica che lascia intatta la responsabilità individuale nel vincere o meno questa resistenza.

---

5 Ivi, p. 6.

6 Cfr. M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 53.

Un problema che rimane aperto dalla concezione fichtiana e dalla sua restituzione è il ruolo dell'altro da me anche in chiave negativa, come fonte di male, che in qualche modo ci riporta a quella problematicità della natura umana «lasciata a se stessa» di cui si diceva. Perché se la natura umana ha in sé la radice della libertà, ma questa libertà è soltanto «formale» e richiede un urto, un'esortazione, (il noto tema fichtiano del riconoscimento) per divenire effettiva, la natura di quest'esortazione, in termini di liberazione, invito alla libertà, o di coercizione e occultamento, diventa decisiva<sup>7</sup>. Potremmo dire che se il male si configura come inerzia, il bene, pur latente, richiede una rottura della quiete. Ora, come possiamo pensare quest'apporto esterno in chiave negativa? C'è un condizionamento ambientale tale da estinguere la vocazione alla libertà?

La risposta è no se ragioniamo nei termini di quella natura che da sé tenderebbe alla consapevolezza e quindi alla libertà consapevole, e però il condizionamento ambientale – e possiamo pensare ai regimi totalitari novecenteschi o anche al controllo e manipolazione delle opinioni pubbliche in età contemporanea – potrebbe essere supposto tale da non far minimamente maturare quel piano della riflessione in cui si apre la vocazione matura e pienamente assunta alla libertà.

Qui si innestano alcuni interrogativi e anche una direzione meno formale di risposta al male in Fichte nello stesso senso che dicevo per Kant. Gli interrogativi riguardano gli apporti che possono venire alla questione affrontata nel volume dal Fichte successivo al *Sistema di etica*. Ad esempio quanto la visione fichtiana della storia arricchisca una comprensione del senso del male e della sua risoluzione. In pagine de *La missione dell'uomo* Fichte pare indulgere all'idea di una risoluzione in chiave storica del male anche naturale, il male naturale si ordinerebbe alla fine al di sotto del primato morale dell'umano, pagine criticate anche in modo canzonatorio all'epoca come una riproposizione in chiave eudemonistica dell'ottimismo leibniziano<sup>8</sup>.

In chiave diversa un problema analogo investe un'altra idea caratterizzante la visione di Fichte: quella della beatitudine. Direttamente la beatitudine non pare interferire con il problema del male, ma di nuovo quando si leggono le pagine in cui Fichte afferma che per essere beati basta volerlo entra di necessità in questione il male, la questione di come soltanto volendolo noi usciremmo da tutte le difficoltà che la vita prospetta<sup>9</sup>. C'è una lettura possibile estremamente formalista della beatitudine, l'autosufficienza neostoica del

7 Così su questo punto Ivaldo: «È un motivo qualificante del pensiero globale di Fichte che la libertà (formale) divenga consapevole di sé e del dovere in grazia di una sollecitazione ad agire che proviene da un'altra libertà individuata, da un (libero) individuo esortante “fuori” dell'esortato. Non che questo essente “esterno” sia da considerarsi come un oggetto della natura; esso è a sua volta una determinazione (una individuazione) della libertà, la quale – per riprendere un pensiero di Schelling – è la vera e propria ‘cosa in sé’ che è qui all’opera» (ivi, p. 68).

8 Cfr. J.G. Fichte, *La missione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Laterza, Bari 1970, pp. 125-137 e per la critica a queste pagine il saggio hegeliano *Fede e sapere*, G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 241-242.

9 Cfr. le affermazioni nette al limite della provocazione intellettuale all'inizio dell'*Introduzione alla vita beata*: «la vita è necessariamente beata, perché essa è la beatitudine; al contrario, il pensiero di una vita non beata implica una contraddizione. Non beata è soltanto la morte» (J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 97).

dovere per il dovere, ma il Fichte dell'*Introduzione alla vita beata* prende chiaramente le distanze da una lettura del genere.

La suggestione che pongo, chiudendo le mie riflessioni sulle pagine dedicate a Fichte, è se la moralità superiore, come creatività morale costitutiva di una dimensione comunitaria che va oltre il mero dovere per il dovere, non indichi, in un senso dicevo non lontano dalla suggestione kantiana, che anche quello che chiamiamo male naturale non possa essere ordinato in una diversa visione e approccio al mondo. In una visione causale e necessitaristica il male è tale per chi lo subisce, ma in realtà è prodotto di un meccanismo o di un caso. In una visione legalistico-morale, in cui ciò che conta è fare il dovere, il male viene ignorato, appunto l'autosufficienza stoica. In una morale che costruisce una comunità, kantianamente che cerca di rendere il mondo migliore<sup>10</sup>, il male naturale viene in certa misura riscattato: molto concretamente, per richiamare casi di cronaca, un genitore che perde un figlio per un cancro e dà vita a una fondazione per aiutare genitori che fanno simili esperienze, o un genitore che spende la sua vita in campagne nelle scuole per sostenere la sicurezza stradale dopo aver perso un figlio per incidente, non cancella il male che resta male, né rende il male funzionale al bene, ma lo riscatta dandogli significato, facendo qualcosa di più del mero dovere, amando di più come forma possibile di riscatto e di senso di un male per altro verso inspiegabile. E frequentemente in questi casi si afferma che in questo modo 'la morte ha un senso' o che 'non si è morti invano'.

3. L'autore di quelli trattati nel volume più caro al filosofo della provocazione iniziale a pensare il tema di questo libro, cioè Schelling, filosofo prediletto da Pareyson nell'ambito della filosofia classica tedesca, appare anche il meno riscattabile dal sospetto di comprensione dialettica del male. Di tutti Schelling è quello che nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), il saggio con *Filosofia e religione* (1804) oggetto della trattazione di Ivaldo, in modo più ampio e articolato si confronta con la teodicea leibniziana e prova a rispondervi sullo stesso terreno, quello metafisico, con un'ardita concezione della personalità divina e della creazione. I testi evocati sono quelli, per indicazione stessa di Schelling, in cui il filosofo dalla metà del primo decennio dell'Ottocento in poi assume a tema la libertà e prova a leggere la stessa creazione a partire da questo tema, prima, in *Filosofia e religione*, pensando la finitezza ontologica e morale come caduta, poi individuando la radice del male nel fondamento come un principio in Dio diverso da Dio, quindi arditamente collocando il male in Dio sia pure come male vinto per via della libertà assoluta divina che si esprime nell'esistenza stessa, nell'esistere di contro alla possibilità del nulla. La libertà guadagna qui una centralità drammatica che per certi versi esaspera il tema kantiano dell'inversione dei moventi portandolo fin dentro la creazione: il volersi di Dio è volontà di amore, volontà di rivelarsi per compiersi nel pleroma dell'amore, di contro alla volontà del fondamento; la scelta

10 Così, sempre nell'*Introduzione alla vita beata*, Fichte descrive lo scopo di questa moralità superiore: «in colui che ne è ispirato e, per suo tramite, in altri questa legge vuole condurre l'umanità a essere realmente ciò che per sua vocazione è destinata a essere, l'immagine fedele, la copia e la rivelazione dell'intima essenza divina» (ivi, p. 265). Possiamo intenderla come una sequela della legge morale che individua come scopo la bontà dell'umanità stessa.

dell'esistenza diventa la chiave della risposta alla domanda fondamentale «perché l'essere piuttosto che il nulla», dove alla radicalità del nulla risponde l'abissalità della libertà all'origine della creazione. E questa stessa si riproduce nella libertà umana come libertà per l'universale, adesione alla volontà d'amore, o in alternativa chiusura in se stessa.

La forza di questa concezione nell'esposizione di Ivaldo la si coglie nella presenza della definizione della libertà come facoltà di scelta del bene e del male anche oltre le pagine dedicate a Schelling, nella restituzione della positività del male come ordine alternativo e al tempo stesso insussistente per l'impossibilità di affermarsi definitivamente, nel carattere attrattivo, seducente intellettualmente che il male presenta. Mi pare di poter cogliere, e in questo caso sarei concorde, che anche l'Autore inclini all'idea che è in Schelling che la libertà per il male presenta quei tratti abissali che ci avvicinano alle tragedie contemporanee, all'abisso della gratuità e inspiegabilità del male.

Il quadro ontologico entro cui Schelling pone la sua intera concezione era tale da soddisfare l'elaborazione pareysoniana di una lettura della libertà entro la vicenda definita «cosmoteandrica», che tiene insieme mondo, uomo e Dio, un Dio, come nello Schelling delle *Ricerche*, vita e vivente e quindi non essere immobile, ma volontà e divenire, e per questo soggetto anche al patire come nelle pagine suggestive sull'ombra di malinconia che grava sul creato<sup>11</sup>, sul male vinto alla fine dei tempi ma positivo e presente in lotta con il bene lungo la storia. Il rilievo che Ivaldo formula in conclusione della sua trattazione è che, come in Leibniz, non pare si possa uscire da una visione funzionalistica del male, il male è funzionale al rivelarsi di Dio e al manifestarsi del bene e quindi in questo senso è base del passaggio dal negativo al positivo che la visione etica della filosofia trascendentale rigettava come blasfemo:

È tuttavia legittima la domanda se a questo punto il male, nonostante tutto, non assuma, o non rischi di assumere, il carattere di una *felix culpa*, se esso non venga in definitiva a ricevere un significato funzionale, e in certo senso una giustificazione, nella prospettiva del perseguimento di un maggior bene all'interno di una armonia cosmica a somma positiva fra beni e mali, perfezioni e imperfezioni – visione che però, direbbe Kant, sta al di là della competenza della nostra conoscenza speculativo-teoretica.<sup>12</sup>

Aggiungerei che la stessa abissalità della libertà e del male che viene dalla lettura ontologica di Schelling carica la scelta di un carattere destinale che sfocia in una sua negazione nell'unificazione, consapevolmente perseguita, con la necessità. È la figura paradossale, come nota Ivaldo<sup>13</sup>, di una decisione senza scelta, rilevata a proposito della concezione schellinghiana della religiosità e dell'agire bene, ma che vale altrettanto per la scelta per il male il cui paradigma, non casualmente, è Giuda, e che porta a passaggi delle *Ricerche* dove il soggetto morale appare quasi uno spettatore di un dramma che lo attraversa ma che si è deciso intemporalmente all'origine stessa della vicenda umana.

11 Cfr. F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 124.

12 M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 99.

13 Cfr. ivi, p. 97.



4. A questa lettura funzionalistica del male potrebbe soggiacere anche Hegel, lettura alla quale pare parzialmente sottrarlo la scelta interpretativa di Ivaldo di seguire percorsi meno battuti e che più potrebbero avvicinare Hegel alla filosofia morale trascendentale. Ivaldo sceglie infatti di concentrarsi sui paragrafi 139 e 140 dei *Lineamenti della filosofia del diritto*, con l'idea che proprio in virtù della trattazione in essi della *Moralität* possa emergerne «una comprensione del male più attenta a interrogarne e ascoltarne la dimensione autenticamente morale di quanto non consentisse la comprensione del male come momento di passaggio, ad un tempo necessario e transitorio, che emerge dalle riflessioni sulla filosofia della storia»<sup>14</sup>.

Quest'ultima è quella che ripensa la teodicea leibniziana in chiave di teodicea realizzata come ragione nella storia, ed è per questa soluzione della teodicea che l'Autore ripropone la domanda già sollevata relativamente a Schelling:

se il male morale (*das Böse*) e il male fisico-psichico (*das Übel*), la colpa e la sofferenza, si lascino davvero adeguatamente pensare nella loro negatività etico-ontologica – come *ciò che, essendo, non deve essere* – dentro il quadro della metafisica della storia tracciato da Hegel sulla scia della teodicea leibniziana, come egli stesso rivendica. Oppure ci si può chiedere se tali *mala mundi* rivelino la presenza di un *malum mundi* (per riprendere il lessico di Alberto Caracciolo, già evocato) che mette in crisi la via della conoscenza conciliativa di cui parla Hegel, e che fa apprezzare la via di una 'teodicea della ragione pratica' indicata da Kant, una via che insieme valorizzi la dialettica della libertà enucleata da Schelling e ripresa nel Novecento da Pareyson.<sup>15</sup>

È un'approssimazione a questa seconda via che Ivaldo ritiene di poter cogliere nei detti paragrafi dei *Lineamenti*. La chiave, senza seguirne nel dettaglio l'analisi, è quella di non esaurire la comprensione del male nel suo necessario attraversamento legato alla pratica della libertà. Anche qui il male è, per Hegel, una *felix culpa*, come ampiamente documentato dalla sua lettura del racconto biblico del peccato, *felix* perché cifra dell'umano, necessaria uscita dalla natura come coscienza della libertà e assunzione responsabile di essa, ovvero, intesa antropologicamente, necessaria uscita dall'innocenza infantile come condizione che non può essere permanente a meno di non volere un'umanità non all'altezza di ciò che dev'essere. Questo male necessario non cancella e non si sostituisce al vero e proprio male, alla possibilità sempre aperta al soggetto agente di elevarsi a fine separandosi così dal contesto del suo agire. È questa la soggettività morale che giustamente Ivaldo vede prossima alla soggettività morale kantiana e alla definizione schellinghiana della libertà come facoltà di scelta del bene e del male. La vocazione della soggettività agente è la risoluzione nel superiore piano dell'eticità come risposta hegeliana alla moralità kantiana, viziata secondo Ivaldo da una comprensione che non rende giustizia alla dimensione comunitaria della concezione kantiana.

---

14 Ivi, p. 101.

15 Ivi, pp. 103-104.



Sono dell'idea che il confronto con la concezione kantiana della chiesa attraverso tutto l'iter di pensiero di Hegel fino alla sua concezione dell'eticità matura, la polemica con il dover-essere nel pensare l'eticità realizzata nel presente ne è un chiaro segno. Ed è significativo che la trattazione di Ivaldo di Hegel si chiuda con pagine dedicate al tema della riconciliazione seguendo la dialettica di coscienza agente e coscienza giudicante della conclusione del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*. Non è sorprendente questo retrocedere dai *Lineamenti* alla *Fenomenologia*, oltre tutto suggerito dallo stesso Hegel nei *Lineamenti* evocando la figura dell'anima bella. Semmai è sorprendente che le pagine che chiudono la trattazione su Hegel e tutto il libro si presentino nella forma di un *excursus*, che normalmente si assumerebbe come una sorta di appendice intermedia all'interno di un testo. È un *excursus* perché esula dal centro della trattazione programmaticamente perseguita per svolgere Hegel, non lo è per il valore attribuito al tema del perdono in Hegel come forma di riconoscimento pieno che si attua nella consapevolezza della propria finitezza e del proprio male e nella ricerca realizzata di conciliazione, non meccanica, ma frutto di scelta responsabile. In questa chiave il coronamento proposto attraverso Hegel assume una valenza più generale come ripensamento della teodicea nella filosofia classica tedesca:

Il perdono è perciò appello ed inizio, non meccanicistico, di liberazione dalla malvagità ed è apertura mai esaurita verso relazioni di riconoscimento liberanti. L'esistenza di quel male che segna ontologicamente la condizione dell'uomo, cioè la sua libertà, ci rimanda in definitiva al compito (alla responsabilità) della libertà stessa intesa come inizialità e riflessione, come risposta all'imperativo etico-ontologico, come capacità del bene e del male, come essenza spirituale, che abbiamo incontrato sotto varie forme nel percorso di indagine effettuato, in ascolto della riflessione sul male praticata da quattro esponenti maggiori della filosofia classica tedesca.<sup>16</sup>

La questione che porrei, inserito Hegel nell'alveo di una riflessione non meccanicisticamente giustificativa del male, è se questo valga solo per una parte di Hegel, o non si possa ritrovare proprio nelle stesse pagine delle lezioni sulla filosofia della storia che ne presenterebbero un'altra faccia, se Hegel non dica la stessa cosa rintracciata in questo percorso proprio là dove parla esplicitamente di teodicea. È indubbio che la riconciliazione adombrata attraverso il perdono con la responsabilità morale che implica non è una frontiera possibile della storia: la storia procede attraverso conflitti, l'unico suo tribunale è una logica di potenza in cui gli Stati, come unici soggetti della storia, si affermano e tramontano e attraverso di essi si realizza la razionalità dello spirito del mondo<sup>17</sup>. Ed in

16 Ivi, p. 126.

17 Così Hegel nell'Introduzione delle sue lezioni sulla filosofia della storia: «Solo dall'esame della storia mondiale stessa dovrà risultare che quest'ultima ha proceduto in maniera razionale, ossia che la storia è stata il cammino razionale, necessario dello spirito del mondo, di quello spirito che, per natura, è sempre identico a se stesso, ma che dispiega questa sua identica natura nell'esistenza mondana» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 11).

questo consiste la rilettura della teodicea di Leibniz che Hegel esplicita in queste stesse pagine richiamate da Ivaldo all'inizio del suo capitolo hegeliano prima di dedicarsi ai *Li-neamenti*<sup>18</sup>. In quest'ottica il male appare risolto dialetticamente nel necessario cammino dello spirito del mondo. Cammino in quale direzione? Ed è un cammino che risolve il male cancellandone la valenza etica? Occorre richiamare alla memoria che il fine ultimo della storia che Hegel indica in questo stesso contesto non è la potenza dominante in una certa epoca, ma la libertà come fine che va oltre gli individui e gli Stati:

la libertà è l'unico fine dello spirito. Questo fine ultimo è il risultato al quale la storia mondiale ha lavorato, per il quale sono stati offerti sacrifici sul vasto altare della terra e nel corso del tempo in tutta la sua lunghezza. Solo questo fine ultimo, che si realizza e si perfeziona da se stesso, è l'unico principio permanente nel mutare di tutti gli avvenimenti e di tutte le circostanze, così com'è il vero fattore che agisce in tali mutamenti. Questo fine ultimo è ciò che Dio e il mondo vogliono in comune.<sup>19</sup>

Tutto il resto trascorre: passioni e fini individuali, mire e politiche di potenza degli Stati, sono tutti strumenti nelle mani di quella che, com'è noto, Hegel denomina «astuzia della ragione», quel filo che guida la storia non facendosi intaccare da tutti i grovigli dei conflitti e delle passioni umane. Questi formano la trama più evidente e certamente anche tragica del corso della storia, che merita, secondo una notissima espressione che ricorre in questo contesto, il nome di «banco da macellaio», e che spinge ad interrogarsi sul senso del tutto<sup>20</sup>. In questa luce niente si presenta come fine ultimo e niente alla fine appare avere un senso. Anche in questo caso, così come nel contesto della trattazione della moralità, il male resta male e non è riscattato. Tuttavia, proprio perché il fine ultimo è la libertà, il riscatto possibile del male è moralmente qualificato, anzi in questo fine risuonano gli echi di una formulazione dell'imperativo categorico kantiano: se si prova a leggere la storia come il progressivo affermarsi del principio della libertà, allora risulta chiaro che mentre gli esseri umani si affannano a perseguire i loro fini particolari partecipano di quel fine ultimo «e perciò sono fini a sé medesimi»<sup>21</sup>. E questa natura di fine dell'umano ripetutamente Hegel la esprime attraverso il trinomio «moralità, morale concreta (*Sittlichkeit*), religiosità», attribuendo a questo trinomio lo stesso carattere divino della libertà e sottraendolo alla categoria di mezzo per un fine<sup>22</sup>.

Quindi una finalità che potremmo definire 'morale' si afferma al di là di tutti i luoghi politici del convivere umano come solo spazio in cui le azioni umane hanno effetto, e si afferma in virtù di queste azioni, se esse non si separano velleitariamente ed egoisticamente dal loro contesto. In questo senso tutto ciò che è contrario alla libertà, esemplarmente la sua radicalizzazione come negazione di essa negli esiti della Rivoluzione francese, ma anche tutte le forme di restaurazione autoritaria di regimi che negano libertà

18 Cfr. *ivi*, p. 15 e M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 102.

19 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 19.

20 Cfr. *ivi*, p. 20.

21 Cfr. *ivi*, p. 31.

22 Cfr. *ivi*, pp. 30 e 31.

e partecipazione, sono qualificabili eticamente come male. Il difetto che si può semmai riconoscere a questo ripensamento della teodicea è di soffrire, su altre basi, dello stesso ottimismo di Leibniz, e forse questo è alla fine un difetto in diverso grado comune a tutte queste riflessioni sul male.

Noi che abbiamo alle spalle le tragedie del Novecento e davanti agli occhi anche qualche tragedia contemporanea abbiamo inevitabilmente uno sguardo più disincantato sulle diverse forme di rilettura in chiave di filosofia della storia della teodicea. Riconoscerne la valenza comunque etica significa rendere loro giustizia e guadagnarne sollecitazioni per la nostra riflessione di oggi, che è anche l'intento che guida la preziosa riflessione che Ivaldo compie in questo libro.