



**UNIVERSITÀ DI PISA**

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Corso di Laurea in Filosofia e Forme del Sapere

**Giobbe mette alla prova la pazienza della filosofia.**

**Kant, Hegel, Schelling e Levinas.**

Candidata:

**Valentina Costa**

Relatore:

**Adriano Fabris**

Anno Accademico 2012-2013

*A Roberto*

|  |            |
|--|------------|
| <b>INDICE DELLE SIGLE</b> .....  | <b>5</b>   |
| <b>PREFAZIONE</b> .....  | <b>6</b>   |
| <b>I. GIOBBE IN KANT</b> .....   | <b>11</b>  |
| <i>I.1. “SULL’INSUCCESSO DI OGNI SAGGIO FILOSOFICO IN TEODICEA”</i> .....                                      | 12         |
| <i>I.2. “LA RELIGIONE ENTRO I LIMITI DELLA SOLA RAGIONE”: IL “MALE RADICALE”</i> . 24                          |            |
| I.2.a. Il male nella “Religione entro i limiti della sola ragione” .....                                       | 25         |
| I.2.b. Il mistero nell’uomo e in Dio, e il fondamento insondabile di entrambi. ....                            | 32         |
| I.2.c. Buona coscienza? .....  | 43         |
| <b>II. GIOBBE IN HEGEL</b> .....   | <b>52</b>  |
| <i>II.1. IL PENSIERO RELIGIOSO DI HEGEL</i> .....  | 52         |
| <i>II.2. LEZIONI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE</i> .....  | 61         |
| II.2.a. Corso del 1821, secondo il manoscritto .....   | 62         |
| II.2.b. Corso del 1824. ....   | 75         |
| II.2.c. Corso del 1827. ....   | 86         |
| II.2.d. Corso del 1831, secondo gli appunti di Strauss. ....   | 93         |
| <b>III. GIOBBE IN SCHELLING</b> .....  | <b>97</b>  |
| <i>III.1. “RICERCHE FILOSOFICHE SULL’ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA E GLI OGGETTI CHE VI SONO CONNESSI”</i> ..... | 97         |
| <i>III.2. LEZIONI DI FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE</i> .....   | 120        |
| III.2.a. Lezione XXXIII. “Cristo e il principio cosmico: Satana” .....   | 122        |
| III.2.b. Lezione XXXIV. “Rapporto di Satana con l’uomo” .....  | 133        |
| <b>IV. GIOBBE IN LEVINAS</b> .....   | <b>139</b> |
| <i>IV.1. “GIOBBE E L’ECCESSO DI MALE” DI PHILIPPE NEMO</i> .....   | 139        |
| <i>IV.2. “TRASCENDENZA E MALE”</i> .....   | 153        |
| <i>IV.3. “LA SOUFFRANCE INUTILE”</i> .....   | 162        |
| IV.3.a. Fenomenologia. ....  | 163        |
| IV.3.b. Teodicea. ....   | 165        |

|                                      |            |
|--------------------------------------|------------|
| IV.3.c. La fine della teodicea ..... | 168        |
| IV.3.d. L'ordine inter-umano .....   | 171        |
| <b>CONCLUSIONE.....</b>              | <b>173</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>            | <b>175</b> |

## INDICE DELLE SIGLE

Le opere di Kant, Hegel e Schelling sono citate in tedesco secondo le seguenti edizioni (per le traduzioni si faccia riferimento alla bibliografia):

|    |  |
|----|--|
| AA | <i>Kants Werke, Akademie Textausgabe,</i><br>Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, sgg.   |
| GW | Hegel, <i>Gesammelte Werke,</i> Meiner,<br>Hamburg, 1968, sgg.   |
| VR | Hegel, <i>Vorlesungen. Ausgewählte<br/>Nachschriften und Manuskripte.</i> Band 3.<br><i>Vorlesungen über die Philosophie der<br/>Religion,</i> hrsg. von W. Jaeschke, Meiner,<br>Hamburg, 1983-1995. |
| SW | <i>Schellings Sämtliche Werke,</i> hrsg. von<br>K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart-<br>Augsburg, 1860, sgg.   |

## PREFAZIONE

“Oh se le mie parole si scrivessero,  
se si fissassero in un libro,  
fossero impresse con stilo di ferro sul piombo,  
per sempre s’incidessero sulla roccia!”  
*Gb XIX, 23-24.*

Così esclama Giobbe ad un certo punto della sua *requisitoria* contro Dio. Di sicuro possiamo dire che il suo augurio è stato raccolto: su di lui non è stato scritto solo il *Libro* che porta il suo nome, ma innumerevoli altri. Tuttavia solo in tempi relativamente recenti si è superata l’interpretazione di Giobbe come emblema di pazienza<sup>1</sup>: caratterizzazione certo presente nel testo biblico, ma affiancata e superata (in termini di spazio e rilevanza) da altri aspetti altrettanto interessanti. Il *Libro di Giobbe* contiene al suo interno molti Giobbe diversi: il Giobbe paziente appunto (“Nudo uscii dal seno di mia madre,/ e nudo vi ritornerò./ Il Signore ha dato, il Signore ha tolto,/ sia benedetto il nome del Signore!”<sup>2</sup>; “Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?”<sup>3</sup>), il Giobbe che, strappatosi le vesti, rimane sette notti e sette giorni in silenzio, ammutolito dal male che gli è toccato, il Giobbe che difende a spada tratta la sua condotta (“Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere,/ la mia coscienza non mi rimprovera nessuno dei miei giorni”<sup>4</sup>) e che vuole portare Dio in giudizio (“Voglio afferrare la mia carne con i denti/ e mettere sulla mie mani la mia vita./ Mi uccida pure, non me ne dolgo;/ voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!”<sup>5</sup>), quello che si scaglia contro la teodicea dei suoi amici (“Non è forse vero che credete di vincere contro di me,/ rinfacciandomi la mia abiezione?”<sup>6</sup>) ed infine il Giobbe remissivo che ammette la sua insipienza di fronte a Dio dopo averne

---

<sup>1</sup> Sull’origine di questa preminenza nella storia delle interpretazioni del *Libro di Giobbe* si veda: L. Carnevale, *Giobbe dall’antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010.

<sup>2</sup> *Gb I, 21.*

<sup>3</sup> *Gb II, 10.*

<sup>4</sup> *Gb XXVII, 6.*

<sup>5</sup> *Gb XIII, 14-15.*

<sup>6</sup> *Gb XIX, 5.*

ascoltato i discorsi (“Io ti conoscevo per sentito dire,/ ma ora i miei occhi ti vedono./ Perciò mi ricredo/ e ne provo pentimento sopra polvere e cenere”<sup>7</sup>). Anche Dio nel *Libro* si dice in molti modi: il Dio amico (“potessi tornare... ai giorni in cui Dio mi proteggeva”<sup>8</sup>), il Dio orgoglioso che si vanta della pietà di Giobbe (“Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra”<sup>9</sup>), il Dio della scommessa con Satana (“Eccolo nelle tue mani”<sup>10</sup>), il Dio assente invocato da Giobbe nel suo delirio, il Dio crudele e insensibile alla sorte delle sue creature (“della sciagura degli innocenti egli ride”<sup>11</sup>), il Dio del processo impossibile, il go’êl (“Io lo so che il mio vendicatore è vivo/ e che, ultimo, si ergerà sulla polvere”<sup>12</sup>), il Dio della potenza della natura, dei due discorsi finali (“Cingiti i fianchi come un prode,/ io t’interrogherò e tu mi istruirai./ Dov’eri tu quand’io ponevo le fondamenta della terra?”<sup>13</sup>) e infine il Dio della conciliazione (“Il Signore ristabilì Giobbe nello stato di prima e... benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima”<sup>14</sup>).

In questa sede, fra tutti i punti di vista dal quale è possibile guardare questo ricchissimo e complicato testo, ci vogliamo concentrare su quel particolare approccio che è proprio della filosofia, sui problemi sottesi alla vicenda di Giobbe e sulle relative risposte che i filosofi hanno al proposito formulato. Vogliamo cioè leggere il *Libro* attraverso gli occhi dei filosofi che si sono confrontati con esso; essendo molti, limitiamo la nostra ricerca a quattro di essi: Kant, Hegel, Schelling e Levinas. Abbiamo scelto questi autori perché crediamo di vedere in loro una continuità di temi e il dipanarsi, a volte tortuoso di un medesimo processo.

Quali sono i problemi filosofici che solleva Giobbe? Il primo<sup>15</sup>, l’inizio e la fine di ogni altro interrogativo, è il tema del male. Connesso a filo doppio con il dilemma del male è la domanda sulla giustizia di Dio, in particolare se consideriamo il Dio della tradizione giudaico-cristiana: un Dio creatore, onnipotente, buono e giusto. Da questo binomio si

---

<sup>7</sup> Gb XLII, 5-6.

<sup>8</sup> Gb XXIX, 2.

<sup>9</sup> Gb I, 8.

<sup>10</sup> Gb II, 6.

<sup>11</sup> Gb IX, 23.

<sup>12</sup> Gb XIX, 25.

<sup>13</sup> Gb XXXVIII, 3-4.

<sup>14</sup> Gb XLII, 10-12.

<sup>15</sup> Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia, 1993.

origina tutta l'ontologia e l'etica: perché vi è qualcosa e non il nulla? Perché, in questo qualcosa, domina il male e non il bene? Posso dirmi libero o il male limita necessariamente ogni mia scelta? Che valore ha la libertà di un essere che si dice creatura? E che senso ha la sua sofferenza?

La creazione in particolare pone al pensiero notevoli problemi; non a caso Karl Loewith individua nella creazione *ex nihilo*, per mezzo della parola del Dio della Bibbia, quella contingenza del mondo dalla quale ha origine la tendenza al nichilismo del pensiero occidentale. Prettamente la domanda di Giobbe è una domanda sulla giustizia di Dio (che "fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti"<sup>16</sup>). Come parlare di Dio partendo dallo scandalo del male? Di fronte a questo scandalo la tentazione del pensiero è sempre stata quella di limitare non gli attributi divini, ma la portata del male e del suo dominio nella creazione. Le soluzioni possibili sono note: considerare il male come privazione di bene, limitarlo alla sola condotta umana (male morale), o porre la sua origine in un principio minore subordinato a Dio o interno ad Esso. La schematizzazione più comune in filosofia è tuttavia quella leibniziana, nella quale il male si presenta in forma tripartita come male fisico, male morale e male metafisico. Che genere di male è quello che subisce Giobbe?

Si potrebbe dire un male fisico, in quanto l'uomo di Uz viene colpito nei suoi possessi e nel suo corpo ("ricoperta di vermi e croste è la mia carne,/ raggrinzita è la mia pelle e si disfà"<sup>17</sup>) oppure potrebbe anche essere il caso di un male metafisico, di un male derivato cioè da quella necessaria imperfezione delle creature e del mondo ("Può il mortale essere giusto davanti a Dio/ o innocente l'uomo davanti al suo creatore?"<sup>18</sup>).

In realtà quello che Giobbe impone alla filosofia è un problema più drastico e distruttivo: quello della sofferenza dei giusti e degli innocenti, del male insensato. Non a caso gli esegeti si sono sempre trovati in imbarazzo nello spiegare perché Dio permetta la tortura di Giobbe ad opera di Satana. È altresì vero che nella parte centrale del *Libro* non è contro Satana che Giobbe manda i suoi strali, ma direttamente al *mandante*, a Dio. Quello che subisce Giobbe non è la conseguenza di un suo peccato, ma un male gratuito. Non è l'uomo che interrompe il rapporto; il male di

---

<sup>16</sup> Matteo V, 43-48.

<sup>17</sup> Gb VI, 5-6.

<sup>18</sup> Gb IV, 17.



Giobbe è il doppio rovesciato della caduta: è Dio che si allontana da Giobbe, non è l'uomo che rompe la simbiosi con la natura dell'eden, ma il mondo che scompare sottraendosi a qualunque comprensione. Giobbe, diversamente da Adamo, non è il protagonista di una relazione patologica con Dio e con il mondo, ma il testimone dell'impossibilità di quella relazione: "Perché mi nascondi la tua faccia/ e mi consideri come un nemico?"<sup>19</sup>

I filosofi presi in considerazione in questa ricerca non cedono alla tentazione di negare la realtà effettiva del male. Tutti e quattro lo ammettono come un elemento imprescindibile del reale e devono quindi confrontarsi con un paradosso vecchio come il pensiero: se si vuole il mondo creato da un essere onnipotente, buono e giusto, constatando la presenza in quello stesso mondo del male, si deve mettere in dubbio o la potenza o la bontà del creatore. Quello che seguiremo è un processo di crisi del pensiero su Dio, di crollo di ogni possibile teodicea.

Kant, per primo, seguendo le orme di Giobbe, riconosce l'inspiegabilità del fenomeno del male e la futilità di ogni teodicea che non si risolva in una sospensione del giudizio. Egli pone nell'uomo e in Dio un fondamento non ulteriormente indagabile, la cui traccia visibile ravvisa in quel fenomeno che egli chiama *male radicale*. Kant per primo sembra riconoscere le tracce della nostra derivazione divina non nella nostra vicinanza alla legge morale (che egli postula ma della cui possibile realizzazione sembra dubitare), ma dalla tangibile presenza del male nell'uomo. È un male ancora limitato alla sfera morale, un male agito e non subito, ma, ed è quello che più ci interessa, è un male *non spiegato*: prima nel saggio *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea* poi nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, Kant sottolineerà l'impossibilità di "giustificare la saggezza morale nel governo del mondo"<sup>20</sup> e la nostra obbligata sospensione del giudizio sul questo tema.

Hegel e Schelling, considerati in quest'ottica, sembrano compiere invece un passo indietro: pur affermando la realtà del male, le loro argomentazioni lo pongono, più o meno chiaramente, come un mezzo per giungere ad un bene superiore, trovano per

---

<sup>19</sup> Gb XIII, 24.

<sup>20</sup> AA, VIII, p. 264 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia Editore, Milano, 1994, p. 58).

esso cioè una spiegazione ed un fine. Per Hegel il dolore e la morte sono una tappa nel cammino dello Spirito, che verrà superata ed inverata nella realizzazione dell'eticità delle istituzioni, nella comunità. Similmente Schelling vede il male come la necessaria prova al quale si deve sottoporre ogni bene per essere realmente tale, come in un fuoco purificatore.

Levinas invece, testimone di una recrudescenza del male che assume un carattere propriamente eccessivo, torna invece esplicitamente all'intuizione kantiana: il male è inspiegabile, imperscrutabile e onnipervasivo.

Per finire, fornisco una breve sintesi dell'andamento della tesi: la trattazione si articolerà in quattro capitoli, uno per ogni autore preso in considerazione.

Nel primo seguirò il percorso che porta Kant dall'opuscolo del 1791 dedicato alla crisi della teodicea e alla figura di Giobbe (*Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*) alla formulazione del concetto di *male radicale* nella *Religione*. Nel secondo, dopo aver accennato le linee essenziali del pensiero religioso hegeliano, esplicherò le figure nelle quali si concretizza l'idea giobbica di Hegel nelle sue lezioni di filosofia della religione, i significati che assume e i limiti che incarna. Nel terzo leggerò l'opera che risponde alla critica mossa nella *Fenomenologia dello Spirito* all'Assoluto schellinghiano ("la notte nella quale tutte le vacche sono nere"<sup>21</sup>), cioè le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che gli sono connessi*. Alla luce di queste esaminerò due lezioni di filosofia della rivelazione dedicate alla figura di Satana, alla presenza e al ruolo del male, problemi spiegati appunto con una particolare interpretazione del *Libro di Giobbe*. Nel quarto e ultimo capitolo mi concentrerò sull'interpretazione di Levinas del problema della sofferenza inutile attraverso un suo commento alla lettura che di Giobbe offre Philippe Nemo e attraverso la sua conferenza del 1982, appunto, sulla *Sofferenza inutile*.

---

<sup>21</sup> *GW*, IX, p. 17 (Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Messina, 2006, p. 36)

## I. GIOBBE IN KANT

Il primo autore che prendiamo in considerazione nel nostro percorso è Kant.

Che connotazione assume Giobbe nell'analisi kantiana? Quali zone del pensiero kantiano illumina la lente dell'uomo di Uz? Per Kant, affrontare il problema del male significa innanzitutto interrogarsi sulla sua origine, ed essa è per lui strutturalmente legata all'interpretazione dell'episodio del peccato originale di Genesi 3.

La riflessione kantiana sul peccato originale si è sempre mossa tra due estremi difficilmente conciliabili: l'ottimismo illuminista, che si riflette nella convinzione dell'assoluta autonomia della ragione, e il pessimismo di marca luterana sulla possibilità di una redenzione autonoma da parte dell'uomo, pessimismo che trova espressione a livello concettuale nel sempre maggiore rigorismo etico kantiano.

La prima prospettiva la ritroviamo in due opere, una del 1784, l'altra del 1786, intitolate rispettivamente *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Congetture sull'origine della storia*. Nella prima Kant sostiene, in un tentativo (da lui successivamente sconfessato) di teodicea, che la Provvidenza si serve delle naturali tendenze umane (egoistiche) per promuovere il costante progresso dell'umanità nel suo insieme. La seconda opera è una lettura illuministico-razionalista del testo di Genesi 3, in cui il serpente è l'incarnazione della ragione, e l'uscita dall'eden l'auspicabile abbandono dell'istinto per entrare nel terreno della libertà. Quel primo male, il peccato originale, era il primo necessario passo sul cammino del progresso, una perdita momentanea per l'individuo, ma una vittoria per la sua specie.

Confrontando questi due opuscoli con la tematizzazione del male radicale nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, si capisce la delusione e lo sconcerto, sia dei contemporanei sia dei posteri, che ha portato Goethe a scrivere in una lettera a Herder del 7 giugno 1793:

"Kant dopo aver avuto bisogno di una lunga vita umana per ripulire il suo mantello filosofico dai numerosi pregiudizi che l'insudiciavano, lo ha ignominiosamente imbrattato con la macchia vergognosa del male radicale affinché anche i cristiani siano allettati a baciarne il lembo"<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Goethe, *Werke*, ed. Weimar, Böhlau, 1887-1919, IV/10, p. 75.

In anni più recenti<sup>23</sup> si è invece sostenuta la convinzione che il tema del male radicale abbia origine da una convinzione profondamente sentita in Kant da sempre, che si affianca alle altrettanto sentite convinzioni di autonomia e libertà della ragione. Per cercare di conciliare questo strappo tra ottimismo e pessimismo, illuminismo e luteranesimo, Ferretti<sup>24</sup> nell'articolo *Il male radicale e la sua redenzione* cerca di mostrare come questi due elementi convivano nel pensiero kantiano e non si presentino obbligatoriamente in ordine cronologico (una prima fase illuministico-razionalista di fronte a un successivo ritorno a convinzioni di stampo agostiniano-luterane). Egli individua come punto di evoluzione nella teoria kantiana del male (e del rapporto di esso con la libertà e il divino) proprio il breve, ma concettualmente denso, articolo del 1791 che Kant dedica alla critica dettagliata della teodicea dogmatica e alla figura di Giobbe.

### **I.1. “SULL’INSUCCESSO DI OGNI SAGGIO FILOSOFICO IN TEODICEA”.**

Il saggio è, insieme all'opera già citata dedicata a Genesi 3, l'unico altro esempio di un'attenzione specifica di Kant per l'Antico Testamento. Si colloca, nel pensiero kantiano, all'interno degli scritti di accusa al pensiero metafisico e ai suoi sconfinamenti in campo teologico: accanto cioè alla *Critica della ragione pura* (1781-1787) e ai *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783).

Il progredire dell'argomentazione è abbastanza chiaro e conciso: che cosa intendiamo per teodicea? Risponde Kant:

“Per Teodicea si intende la difesa della saggezza suprema del Creatore contro le accuse che le muove la ragione a partire dalla considerazione di quanto nel cosmo vi è di contrario al fine di questa saggezza”<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Si veda, per approfondire, J-L.Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris, 1968; E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1970.

<sup>24</sup> Ferretti, *Il male radicale e la sua redenzione*, in *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, a cura di Domenico Venturelli e Alberto Pirni, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme, 2003.

<sup>25</sup> AA, VIII, p. 255 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia Editore, Milano, 1994, p. 53).

La teodicea è cioè una causa intentata contro Dio. Pretende di fornire le ragioni che spingono inevitabilmente il creatore ad agire o a far agire in un certo modo e non altrimenti. Questa causa intentata contro Dio può essere giustificata, pur nella sua assurdità, in quanto “l’uomo come essere razionale ha il diritto di ... sottoporre a prova, prima di accettarla, ogni affermazione, ogni dottrina, che esiga il suo rispetto, affinché questo rispetto sia sincero e non ipocrita”<sup>26</sup>.

Al “presunto avvocato di Dio”<sup>27</sup> si richiede che dimostri:

- a. che il male nel mondo non sia in effetti da considerarsi tale;
- b. che ammettendo che lo sia, non sia tale come prodotto voluto ma solo come conseguenza necessaria della natura delle cose;
- c. che ammettendo che sia un prodotto voluto, la volontà in causa non sia quella del Creatore ma solo quella delle creature, uomini o eventualmente creature angeliche.

Questo presunto avvocato (è innegabile l’ironia di Kant verso questa ipotetica figura) si trova davvero in una posizione scomoda: deve presentarsi di fronte al tribunale della ragione e difendere razionalmente la giustizia divina: non può ricusare le accuse al suo *cliente* accusando di incompetenza il tribunale della ragione umana: “egli deve farsi carico delle obiezioni e mostrare, attraverso una discussione che le delucidi e le demolisca, come esse non attentino affatto al concetto della saggezza suprema”<sup>28</sup>. Una volta accettata questa sfida non ci sono scorciatoie, l’agone giudiziario va risolto basandoci sulle regole della nostra ragione, non si accettano istanze superiori o petizioni di principio.

Ma come si delinea questo concetto di saggezza suprema? Esso dovrebbe corrispondere al Dio della seconda *Critica*, che si fa garante del sommo bene, che corrisponde allo sforzo morale in una durata infinita una felicità infinita. Ma esso è un’ipotesi della ragione, non abbiamo prove empiriche di questo Dio: se le avessimo nessuno avrebbe difficoltà a crederGli.

Le accuse sono classificate nella loro opposizione ai tre attributi classici di Dio, che sono: santità, bontà e giustizia.

---

<sup>26</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>27</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>28</sup> *Ibidem (ibidem)*.

Contro la santità divina si leva lo scandalo del male morale nel mondo: “ciò che è assolutamente tale, che non può essere approvato né voluto da una saggezza, né come fine né come mezzo”<sup>29</sup>. Questo è il peccato, il male messo in atto dalle creature, e non da tutte le creature ma solo da quelle dotate di raziocinio, che intendono che ciò che fanno è sbagliato ma ciò non di meno non desistono dalla loro intenzione. Perché Dio permette che l’uomo abbia in sé queste malvagie intenzioni? domanda implacabile la pubblica accusa. Se egli creando il mondo ha posto in esso la sua legislazione, di cui ognuno può contemplare gli effetti, sembra proprio che essa andrebbe rivista.

Contro la bontà divina in questo tribunale si asserisce che innegabilmente le creature razionali sono afflitte da innumerevoli tormenti più o meno giustificati e giustificabili. Sono essi mali intesi in una seconda accezione: “ciò che è tale solo condizionatamente, che può accordarsi con la saggezza di una volontà non certo come fine, ma solo come mezzo”<sup>30</sup>.

Argomentando contro la giustizia divina si ammette che dovrebbe esistere una convenienza tra il male morale (o peccato) e il male fisico; questa convenienza “consiste nel legame del male fisico e dei dolori come pene, con il male morale, come delitto... ci si domanda se nel modo ognuno riceva quel che gli spetta”<sup>31</sup>.

Per ognuno degli attributi di Dio sono portate tre giustificazioni, puntualmente smontate da Kant, che in questo processo si fa rappresentante della ragione accusatrice. È opportuno notare che le prime tre giustificazioni, che vorrebbero difendere la santità della legislazione divina, anche se non dichiaratamente, sono le stesse che Kant aveva sostenuto nei due opuscoli *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e *Congetture sull’origine della storia*. La prima sostiene che quello che appare ingiustificabile a un essere ragionevole, il male morale, è tale solo per esso, non per un essere superiore. Questa tesi, che è evidente corrisponde a quella difesa del procedere storico della provvidenza del 1784 e 1786, non è propriamente confutata, ma liquidata come “all’esecrazione di ogni uomo, che abbia

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 256 (*ivi*, p. 54).

<sup>30</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 257 (*ibidem*).

un ancorché minimo senso della moralità”<sup>32</sup>. La seconda giustificazione incolpa del male la natura finita degli esseri umani: ma se così fosse, che colpa possono avere gli uomini di limiti su cui non possono influire? Il male morale non dovrebbe più essere chiamato tale. La stessa confutazione è adottata anche per la terza giustificazione della santità divina, che afferma che il male è stato solo permesso da Dio, per non venire meno a più alti fini morali. Ma di nuovo la ragione di questo “malanno”<sup>33</sup> andrebbe cercata nei limiti umani, e il peccato cesserebbe di essere tale. Le confutazioni delle giustificazioni portate invece alla bontà (il dolore non eccede la felicità nella vita ed è comunque in vista di una maggiore felicità futura) e alla giustizia (il rimorso punisce i malvagi delle loro cattive azioni, la virtù si afferma solo nella lotta e verrà comunque ricompensata nella vita futura) possono essere sintetizzate dicendo che esse tagliano il nodo gordiano che sostengono di aver sciolto: sono ipotesi arbitrarie, non giustificano né provano la provvidenza, attraverso esse chi dubita e soffre può “essere esortato a pazienza, ma non soddisfatto”<sup>34</sup>.

L’analisi di queste giustificazioni classiche della teodicea nei confronti della giustizia divina (“il risultato di questo processo di fronte al tribunale della filosofia”<sup>35</sup>) porta alla conclusione che nessuna disciplina con questo nome ha mai potuto “giustificare la saggezza morale nel governo del mondo contro i dubbi”<sup>36</sup> che ad essa vengono rivolti dall’esperienza di questo stesso mondo. Lo scandalo del male nel mondo è innegabile; i dubbi che nascono dalla constatazione di esso sono giustificabili e perfettamente umani. Si potrebbe dire che se anche ci fosse una limpida corrispondenza tra male morale e male fisico, se ognuno avesse “ciò che gli spetta”<sup>37</sup> (secondo l’espressione di Kant), si potrebbe lo stesso mettere in dubbio le pretese della teodicea alla loro base: il male morale esiste? Cioè quello che si configura come una nostra azione colpevole ci è imputabile? Lo potevamo evitare o siamo necessitati? E se tale male morale esiste, non lo si poteva o doveva impedire nei piani di un essere onnipotente e buono? Il

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 258 (*ivi*, p. 55).

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 259 (*ivi*, p. 56).

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 262 (*ivi*, p. 58).

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 263 (*ibidem*).

<sup>36</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 257 (*ivi*, p. 54).

dubbio in materia di giustizia divina è pertanto una componente umana inevitabile, nonché un tema imprescindibile per la filosofia religiosa e morale.

Kant comunque afferma che partendo da questa stessa esperienza del mondo non possiamo però nemmeno giungere alla conclusione avversa a quella propugnata dalla teodicea. Ci troviamo così di fronte a un'antinomia affine a quella della ragione pura: non possiamo dire né *Dio è giusto* né *Dio è ingiusto*. "Per mettere fine per sempre al processo della teodicea"<sup>38</sup> si deve saper dimostrare che esiste per noi umani almeno una saggezza negativa cioè "la comprensione della necessaria limitazione delle nostre pretese di fronte a ciò che è troppo alto per noi"<sup>39</sup>. Questo, dice Kant, è un compito fattibile. Possiamo giungere alla dimostrazione che la nostra ragione è troppo limitata per promulgare una sentenza definitiva sulla giustizia divina, a meno che la sentenza non sia di astensione del giudizio (per *manca di prove*, per così dire).

"La nostra ragione è assolutamente incapace di intendere il rapporto tra un mondo così come sempre ci è dato conoscerlo tramite l'esperienza e la saggezza suprema"<sup>40</sup>. Vi è uno iato di fondo tra la nostra comprensione e il nostro ideale di un essere onnipotente e buono: abbiamo l'idea di una "saggezza artistica"<sup>41</sup> del mondo, un dio-vasaio che plasma e modella a suo piacimento; abbiamo altresì il concetto di una "saggezza morale"<sup>42</sup> che potrebbe essere realizzata in un mondo qualsiasi (nel nostro no, decisamente). Ci manca però qualsiasi concetto dell'accordo tra le due in un mondo sensibile (cioè in questo mondo che esperiamo) e "neanche possiamo sperare di possederlo"<sup>43</sup>. Abbiamo nello stesso momento diversi concetti di noi, diversi concetti cioè di questo essere chiamato uomo, tutti giustificabili da solidi argomenti: ci esperiamo cioè come "una creatura e come ente di natura"<sup>44</sup> che segue "solo la volontà del creatore"<sup>45</sup>; siamo cioè determinati dalle leggi naturali che ci vogliono fatti così e non altrimenti, soggetti a certi impulsi, determinati dall'ambiente e dai nostri

---

<sup>38</sup> *Ibidem* (ivi, p. 59).

<sup>39</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>40</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>41</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>42</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>43</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>44</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>45</sup> *Ibidem* (*ibidem*).



simili. Ma facciamo anche esperienza di noi in quanto esseri liberi, suscettibili di imputazione, “come un ente che agisce liberamente (che ha cioè una volontà indipendente dai flussi esterni e che molte volte può mettersi contro il creatore)”<sup>46</sup>. E ancora potremmo fare esperienza di noi stessi come esseri la cui azione è determinata “come effetto di un essere superiore”<sup>47</sup>. Solo quest’unione di concetti ci fornisce un’idea di un mondo come sommo bene: un mondo in cui seguiremmo la legge morale come legge naturale come se essa fosse prescritta da un essere divino, in cui la nostra azione sarebbe quindi in perfetto accordo con essa, ma le nostre azioni (moralì) ci sarebbero imputabili perché saremmo comunque liberi di scegliere quelle opposte. “Ma solo colui che si spinge sino alla conoscenza del mondo soprasensibile e a capire il modo in cui sta a fondamento del mondo sensibile”<sup>48</sup> giunge a comprendere questa perfetta unione. Il che equivale a dire che nessuno può farlo: “ad essa nessun mortale può giungere”<sup>49</sup>. Questa sarebbe la conoscenza positiva a cui la teodicea pretende di arrivare.

Esiste però almeno la saggezza negativa di cui dicevamo prima. La teodicea è interpretazione della natura “in quanto Dio manifesta in essa l’intenzione della sua volontà... Ora ogni interpretazione della volontà dichiarata di un legislatore è o dottrinale o autentica”<sup>50</sup>: la prima (quella dottrinale) è quella che si è criticato fino a qui: cerca di risalire alla volontà divina per deduzione. Il mondo può anche essere considerato come una manifestazione delle intenzioni divine ma come tale è per noi in questo senso assolutamente opaco: non possiamo, in nessun caso, dedurre da un oggetto di esperienza un’intenzione, che è, come tale, morale (“l’intenzione finale di Dio che è sempre morale”<sup>51</sup>). Questo tipo di lettura che comunemente prende il nome di teodicea è sempre e per natura dottrinale.

“Tuttavia non si può negare il nome di teodicea anche al puro e semplice rifiuto di tutte le accuse rivolte alla saggezza divina, quando esso risulta da un decreto divino o,

---

<sup>46</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>47</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 264 (*ibidem*).

<sup>49</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>50</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>51</sup> *Ibidem (ibidem)*.

ciò che in questo caso è la stessa cosa, da un decreto di quella ragione, tramite la quale ci formiamo necessariamente e prima di ogni esperienza un concetto di Dio come essere morale e saggio”<sup>52</sup>. In questa seconda teodicea autentica Dio, per mezzo della nostra ragione, diventa l’interprete della sua volontà, manifesta nella creazione. Noi deteniamo nel profondo di noi stessi la realtà della legge morale che ci crea l’esigenza di un Dio morale e onnipotente. Questo bisogno risponde alle esigenze della nostra ragione, ma non ha si può provare empiricamente a partire dalla realtà (la prima *Critica* insegna) che, anzi, sembra fornirci più prove del contrario. Questa teodicea autentica è espressione non di una “ragione che arzigogola con le sue argomentazioni (speculativa) ma di una ragione pratica sovrana, che ... può essere considerata come espressione immediata e voce di Dio, attraverso la quale egli dà un senso alla lettera della sua creazione”<sup>53</sup>.

In definitiva noi esperiamo con la nostra ragione teoretica un mondo che, in alcuni suoi aspetti, può farci dubitare della giustizia del suo creatore (e finanche della sua esistenza); ma attraverso la nostra ragione pratica accediamo all’esigenza morale di un Dio onnipotente e buono che dia garanzia di continuità all’etica di questo mondo. Il risultato di questo contrasto fra le due facoltà deve essere una sospensione del giudizio sulla giustizia di Dio.

Prosegue Kant: “trovo espressa in maniera allegorica una tale autentica interpretazione in un antico libro sacro”<sup>54</sup>: e cioè proprio nel nostro *Libro di Giobbe*. Kant dà una sintetica lettura della storia di Giobbe: da quello che cita e da quello che invece omette possiamo ricavare una visione molto precisa di come il nostro pieghi la figura di Giobbe alla sua idea di uomo virtuoso. Egli parte da un elenco delle doti e delle fortune di Giobbe: "salute, benessere e libertà, comanda su altri che può rendere felici, vive... in una famiglia fortunata, tra amici cari: e soprattutto (quel che più importa) è in pace con sé medesimo in buona coscienza”<sup>55</sup>. Tutti i beni ad eccezione di quest’ultimo gli sono tolti: questo perché il bene denominato *buona coscienza* per Kant non può essere tolto ad alcuno e quindi come stato raggiunto dall’animo è l’unico

---

<sup>52</sup> *Ibidem* (*ivi*, pp. 59-60).

<sup>53</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 60).

<sup>54</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 60).

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 265 (*ibidem*).

che si può definire *Bene* in senso proprio, in quanto il suo raggiungimento non dipende se non da noi, dalla nostra volontà. Giobbe era dunque in pace con la propria coscienza e in tale stato rimane anche dopo che la disgrazia si è abbattuta su di lui.

Kant dell'intero *Libro* sottolinea soprattutto il confronto fra le personalità di Giobbe e degli amici e, in particolare, tra la virtù di Giobbe e l'assenza di virtù degli amici: "entrambe le parti, ciascuna secondo la propria opinione (soprattutto però secondo la propria situazione) avanzano la propria teodicea per dare una spiegazione morale di questo cattivo destino"<sup>56</sup>. Gli amici, come sappiamo, a giustificazione del susseguirsi di calamità che hanno colpito Giobbe, offrono "la dottrina che spiega tutti i mali del mondo con la giustizia divina, come altrettante pene per i delitti commessi"<sup>57</sup>. Sicuramente nel profondo Giobbe sa di aver commesso il peccato per il quale ora viene punito. Giobbe protesta ad alta voce la sua innocenza e "si dichiara per la dottrina dell'incondizionatezza del divino consiglio: <Egli è unico – dice – e fa ciò che vuole>"<sup>58</sup>: "Se egli sceglie, chi lo farà cambiare?/ Ciò che egli vuole, lo fa" (*Gb* XXIII, 13).

"In ciò che entrambe le parti variamente argomentano c'è poco di notevole"<sup>59</sup>: Kant non attribuisce molto peso al susseguirsi di argomentazioni, metafore e invocazioni di Giobbe e degli amici. "Ma tanto più merita attenzione il modo in cui lo fanno"<sup>60</sup>: il modo dell'argomentare è ciò che cattura l'attenzione del filosofo di Königsberg. Giobbe parla come pensa in opposizione evidente alla "perfidia"<sup>61</sup> degli amici. Il termine *perfidia* è inteso qui in senso etimologico: questi personaggi *pervertono* lo scopo e il senso del linguaggio che è la comunicazione fra gli uomini allo scopo di instaurare una società civile e pacifica. Il ruolo del linguaggio nella morale kantiana è di primaria importanza e la menzogna è uno dei peccati più biasimati e meno giustificati. Giobbe può arrivare alle soglie della bestemmia ma non si discosta mai da se stesso, da ciò che sente, prova e pensa ("parla come pensa e secondo i sentimenti che prova e che ogni altro uomo al posto suo proverebbe"<sup>62</sup>). Giobbe sa che la sua coscienza non ha nulla da rimproverargli nei limiti dell'umano ("Dio stesso sa bene di averlo creato

---

<sup>56</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>57</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>58</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>59</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>60</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>61</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>62</sup> *Ibidem (ibidem)*.

fallibile"<sup>63</sup>). Gli amici al contrario si esprimono a favore della tesi che pensano più gradita a Dio, anche se non trovano nulla da rimproverare all'uomo di Uz ("parlano come se segretamente fossero uditi da quell'Onnipotente, la cui causa essi giudicano, e come se stesse loro a cuore più il ricevere il favore di Dio per il loro giudizio che non la verità"<sup>64</sup>). Essi simulano convinzioni che non hanno, e affermano cose che non comprendono (che nessuno di noi può comprendere). E questo perché? Perché non si trovano nella stessa condizione di Giobbe. Il dolore rende universale la sua condizione: ciò che egli prova ogni altro uomo "al posto suo lo proverebbe"<sup>65</sup>. La diversità fra Giobbe e gli amici è soprattutto di situazione: egli fa esperienza di un dolore che essi non hanno ancora conosciuto. La sua virtù è dunque la sincerità con cui ammette questa condizione di patimento: il giudizio di Dio si esprimerà a favore di questa franchezza "al limite dell'arroganza"<sup>66</sup> (che "finisce per tornare a suo vantaggio"<sup>67</sup>). "Egli (Giobbe) dice: <Volete forse difendere Dio ingiustamente? Volete far parzialità per Lui? Volete parlare per Lui? Egli vi punirà se in segreto farete parzialità! Nessun ipocrita verrà al suo cospetto!>"<sup>68</sup>. Infatti Dio, come sappiamo, si presenta a Giobbe: gli mostra la creazione, negli aspetti a lui comprensibili ma anche, e soprattutto, in quelli "insondabili"<sup>69</sup> e "spaventosi"<sup>70</sup>; ve ne sono "di terribilmente nocivi e tali che sembrano opportunamente ordinati ciascuno per sé e per la propria specie, ma che in rapporto ad altre creature e all'uomo si presentano come distruttivi, insensati e non suscettibili di accordarsi con un piano ordinato con bontà e saggezza"<sup>71</sup>. L'ordine e la conservazione del tutto manifesta un Creatore saggio, ma le sue vie sono imperscrutabile già se si considera l'ordine fisico (l'unico citato da Dio nel *Libro di Giobbe*) e a maggior ragione in quello morale (non preso in considerazione nel testo

---

<sup>63</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>64</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>65</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 265-266 (*ibidem*).

<sup>67</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 266 (*ivi*, p. 61): Kant cita Gb XIII, 7-11, 16: "Volete forse in difesa di Dio dire il falso/ e in suo favore parlare con inganno?/ Vorreste trattarlo con parzialità/ e farvi difensori di Dio?/ Sarebbe bene per voi se egli vi scrutasse?/ Come s'inganna un uomo, credete di ingannarlo?/ Severamente vi redarguirà,/ se in segreto gli siete parziali./ Forse la sua maestà non vi incute spavento/ e il terrore di lui non vi assale?/... Questo mi sarà pegno di vittoria,/ perché un empio non si presenterebbe davanti a lui".

<sup>69</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>70</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>71</sup> *Ibidem (ibidem)*.

biblico, ma l'unico che in realtà interessa a Kant). Giobbe non ha parlato in modo empio ma solo imprudente ("di questioni che per lui sono troppo alte e che non comprende"<sup>72</sup>).

La vera fede, che Kant nella figura di Giobbe propone, si basa sull' "onestà nel confessare i propri dubbi apertamente e la ripugnanza a fingere ipocritamente convinzioni non sentite e soprattutto di fronte a Dio, con il quale è folle volere giocare d'astuzia, queste sono le qualità che nel giudizio divino hanno deciso la superiorità dell'onesto, nella persona di Giobbe, nei confronti dell'ipocrisia religiosa"<sup>73</sup>. La condanna del comportamento degli amici è completa sotto tutti i fronti; sembrava che la loro linea di condotta e argomentazione avesse "maggiore ragionevolezza speculativa e fosse indice di un'umiltà più pia"<sup>74</sup> ma per Kant e, nella sua lettura del *Libro di Giobbe*, anche per Dio, è meglio una fede più flebile, che interroga se stessa e colui al quale si rivolge, rispetto a una monolitica abiura alla propria ragione e alla verità. Giobbe, campione della buona coscienza, "mostrava di non fondare la propria moralità sulla fede, ma la fede sulla moralità... e in questo caso la fede, per quanto debole possa essere, è di una specie più pura e autentica di ogni altra, tale cioè da fondare una religione che non consiste nella ricerca di favori ma nella buona condotta"<sup>75</sup>.

Il saggio si chiude con una *Nota conclusiva* sull'importanza della sincerità in materia di fede (visto l'argomento fin qui trattato), ma estendibile ad ogni campo, e di come essa sia però in contrasto con "la tendenza alla falsità e alla doppiezza, che è il vizio capitale della natura umana"<sup>76</sup>. Tutto il saggio si spiega in questo nodo centrale: la veridicità in opposizione alla naturale tendenza umana alla falsità, variamente giustificata. Kant ha concluso che la teodicea opera non a vantaggio della scienza (di verità obiettive) ma in materia di fede; le pie intenzioni, tanto comuni in questo ambito, non valgono niente di contro alla veridicità.

---

<sup>72</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 266-267 (*ibidem*).

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 266 (*ibidem*).

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 267 (*ibidem*).

<sup>76</sup> *Ibidem (ivi*, p. 62).

Un "misanthropo contemplativo"<sup>77</sup> (in cui possiamo probabilmente vedere Kant stesso) si domanda se il genere umano debba suscitare maggiore odio o maggior disprezzo. I vizi che giustificano questi due sentimenti sono rispettivamente l'ostilità nei confronti dei nostri simili e la menzogna. Ma se l'ostilità può avere qualche giustificazione razionale (per esempio l'ostilità verso "gli incorreggibili perturbatori di pace"<sup>78</sup>) la menzogna non ne ha alcuna. Essa è una "tendenza in sé malvagia, sebbene non danneggi nessuno: una tendenza a qualcosa che non deve essere usata come mezzo per nessun fine, e che oggettivamente non è buona a nulla"<sup>79</sup>. Questa tendenza umana alla falsità riguarda "l'uso di un mezzo (la menzogna) che non è buono a nulla, quale che sia l'intenzione, perché esso è in sé stesso cattivo e riprovevole"<sup>80</sup>. Questo male prende il nome di "indegnità, e come tale toglie all'uomo ogni carattere"<sup>81</sup>. L'avversione di Kant per la più minima e innocua bugia è nota (arriverà ad affermare, nel saggio *Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini*, che se un assassino bussasse alla porta di casa nostra, cercando un nostro amico che vi si fosse rifugiato all'interno, a una sua domanda diretta noi dovremmo, moralmente, rispondergli la verità e cioè che la sua vittima lo attende all'interno). La menzogna, per Kant, sovverte lo scopo di quella facoltà che ci rende umani, il linguaggio. Se non possiamo sempre essere certi che le nostre affermazioni corrispondono al vero, possiamo invece sempre garantire che esse sono veraci (crediamo mentre le stiamo affermando che esse siano vere). La veridicità è il presupposto formale della verità materiale. La seconda non è possibile senza la prima: "in questa preoccupazione di avere chiara coscienza delle proprie credenze (o non credenze) senza fingere opinioni di cui non si è convinti, consiste quella coscienziosità formale, che è il fondamento dell'essere veraci"<sup>82</sup>.

Si capisce perciò lo spirito con il quale Kant, in questo saggio del 1791, utilizza l'antica storia biblica: Kant tralascia gli aspetti di sfida a Dio, di ribellione, di rifiuto del proprio destino e della propria condizione. Giobbe diventa il campione della veridicità e il testimone ad oltranza della sua buona coscienza. I suoi amici, Elifaz, Bildad e Zofar, al

---

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 270 (*ivi*, p. 64).

<sup>78</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>79</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>80</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>81</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 268 (*ivi*, p. 62).

contrario, sono l'esempio tangibile della naturale tendenza al male dell'uomo, di "quella impurità che giace nel profondo segreto del cuore umano, per cui si sa mentire interiormente persino di fronte alla propria coscienza"<sup>83</sup>. Infatti Kant, dopo aver trattato in generale della verità e della veridicità, aggiunge le sue considerazioni su come questi concetti si applichino in campo religioso: "colui che di fronte a se stesso e di fronte a Dio, il che per quel che riguarda le professioni di fede religiosa è lo stesso, dice di credere senza essere minimamente preoccupato di guardare in sé medesimo per vedere se è consapevole di questa sua convinzione o anche di un tal grado di essa, non solo proferisce la menzogna più insensata nei confronti di colui che sa leggere nei nostri cuori, ma anche la menzogna più empia, perché essa attende al presupposto di ogni proposito virtuoso, la sincerità"<sup>84</sup>. La falsità di chi dichiara la sua incrollabile fede senza indagare minimamente se detta fede esiste costituisce la prima menzogna (per conformismo, per bigotteria, per quieto vivere, per ottenere un premio nell'aldilà) di una lunga serie di bugie dette per ottenere un tornaconto, ed è quindi il primo colpo assestato all'edificio della convivenza civile finalizzata alla pace. Per Kant vi è una linea innegabile tesa tra questo vizio personale e intimo e la degenerazione della società verso una falsità generalizzata: "come prestamente tali confessioni cieche ed esteriori (che molto facilmente si accompagnano a confessioni interiori parimenti false), quando diano adito ad ottenere vantaggi, a poco a poco possono produrre una certa falsità nel modo di pensare della collettività stessa, è facile da vedersi"<sup>85</sup>. La figura e l'eccezionalità di Giobbe ("così lontano dall'adulazione"<sup>86</sup>) rifulgono ancora di più sullo sfondo di questa comune piccolezza di uomini che "sono capaci di fingere convinzioni che non hanno, almeno nel grado e nella maniera che pretendono, anche nella loro interiorità"<sup>87</sup>.

Avviandoci alla conclusione di questa primissima tappa del nostro percorso, potremmo dire che la lettura che Kant opera di Giobbe è certo personale e parziale: Giobbe non è realmente il campione di una teologia negativa e di certo non presenta Dio come un

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 270 (*ivi*, p. 64).

<sup>84</sup> *Ivi*, pp. 268-269 (*ivi*, pp. 62-63).

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 269 (*ivi*, p. 63).

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 266 (*ivi*, p. 60).

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 268 (*ivi*, p. 63, in nota).

essere morale e saggio (neanche Dio stesso nel *Libro di Giobbe* si presenta in tal modo). Inoltre la denuncia della falsità degli amici nel *Libro* è accessoria rispetto al tema principale (il costante confronto con Dio). Giobbe condanna i suoi interlocutori in quanto detentori di un rapporto falso con l'Onnipotente: falso in quanto limitano il loro concetto di Dio a una coerenza e a una giustizia tutte umane e falso, inoltre perché mascherano le loro opinioni per adeguarle a quell'idolo che si sono costruiti. Kant, dal narrato biblico, prende quello che gli serve per adeguarlo alla sua filosofia dell'uomo e del male. Nello stesso tempo il *Libro di Giobbe* fa emergere nel pensiero kantiano una nuova visione del male, più radicale e difficilmente conciliabile con quella dei saggi del 1784 e del 1786, che presentavano il male come una tappa necessaria e in corso di superamento in un processo inarrestabile dal peggio al meglio. Nell'opuscolo del 1791 invece, il male ha ormai assunto quelle caratteristiche di imperscrutabilità che verranno portate alle estreme conseguenze nella *Religione* con la problematica tematizzazione del *male radicale*. Ne *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* il male ha comunque già affondato le sue radici nella stessa natura umana, alla quale è riconosciuta un'intrinseca falsità che ognuno dovrebbe umilmente ammettere guardando nel proprio cuore. Giobbe è solo l'eccezione che conferma la regola e, nella *Religione*, mi sembra, viene negata in parte anche la possibilità stessa di questa eccezione. Questo riconoscimento muta irrimediabilmente anche la visione del divino e la possibilità di un'eventuale teodicea.

Vediamo quindi come nella *Religione* i temi di "male", "veridicità", "giustizia divina" e "buona coscienza", accennati nel 1791, siano mutati, sviluppati e radicalizzati, fino a portare anche a una drastica problematizzazione della virtù umana, che sembrava aver trovato la sua incarnazione nell'uomo di Uz.

## **I.2. "LA RELIGIONE ENTRO I LIMITI DELLA SOLA RAGIONE": IL "MALE RADICALE".**

Per riconnetterci al discorso precedente delineiamo ora una rapida sintesi di come il problema del male radicale appare nella *Religione entro i limiti della sola ragione*: questo sarà il presupposto fondamentale per analizzare i due argomenti che sono più congeniali a portare avanti il nostro discorso sulla lettura kantiana di Giobbe. I due



temi di cui andremo a parlare, li anticipo qui, sono: il mistero nell'uomo e in Dio, e il fondamento inspiegabile di entrambi, e la buona coscienza contrapposta all'ipocrisia religiosa.

### **I.2.a. Il male nella "Religione entro i limiti della sola ragione".**

Indipendentemente dai titoli programmatici delle varie parti, la lotta fra il bene e il male è il contenuto onnipervasivo dell'opera nel suo insieme. L'argomentare non è perfettamente lineare: l'autore continua a tornare sui temi già trattati, li riprende e li sviluppa ulteriormente, mai definitivamente soddisfatto della conclusione raggiunta.

È concezione comune, dice Kant, che il mondo inizi col bene (l'età dell'oro, l'eden, la comunanza con gli esseri celesti); in ogni mitologia questa idilliaca fase finisce ben presto e il male fa la sua comparsa nel mondo. Questo male è in primo luogo di natura morale: si diffonde fra gli uomini a seguito di un'azione colpevole; ad essa segue inevitabilmente il decadimento e la miseria fisica: "il male morale, con il quale è andato sempre si pari passo il male fisico"<sup>88</sup>. Da questo momento il mondo corre "in modo sempre più accelerato verso il peggio"<sup>89</sup>. Vi è un disinteresse pressoché totale di Kant per la miseria fisica che si accompagna alla caduta, e in generale per la perdita felicità dell'uomo; essa è trattata come un corollario di quel tema che è davvero importante: il male morale.

Interessante è il parallelismo che Kant opera tra questa concezione (che corre dal bene al peggio) e la mitologia indiana: essa distingue nella divinità tre figure: Brahma, il creatore del mondo, che ha affidato a Vishnù l'incarico di conservare il mondo. *Vishnù*, ormai da secoli (un "adesso... vecchio come la storia"<sup>90</sup>) ha rinunciato al suo incarico e ceduto il suo posto a *Ruttren* (o *Siba* o *Siwen*) che ora regna sul mondo come giudice e distruttore. I pensatori che sostengono l'opinione opposta - "che il mondo cammini precisamente nel senso inverso e vada costantemente dal male al meglio ... o che almeno sia da riscontrarsi nella natura umana una predisposizione a tale progresso"<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> AA, VI, p. 20 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1980, traduzione di Alfredo Poggi, p. 17).

<sup>89</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>90</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>91</sup> *Ivi*, pp. 20-21 (*ivi*, pp. 17-18).

– non la ricavano certo dall'esperienza: coloro che appoggiano questa fantasia sono tutti da annoverare fra le fila dei filosofi "specialmente ... i pedagoghi"<sup>92</sup>, coloro cioè che, più che alla verità, sono interessati ad affermare ciecamente una morale, nonostante "la storia di tutti i tempi dia troppe strepitose smentite"<sup>93</sup> di essa; in alcuni casi questa potrebbe essere "solo un'ipotesi generosa dei moralisti, da Seneca al Rousseau, per incoraggiarci a coltivare indefessamente il germe del bene, posto forse in noi..."<sup>94</sup>. È forse questa la motivazione e la giustificazione che Kant riconosce ai suoi scritti del 1784 e del 1786, che affermavano precisamente che il corso del mondo corra lungo ineludibili binari dal peggio al meglio. Tra quei generosi moralisti, però, il nostro ha dimenticato di citare se stesso.

La visione del mondo di Kant è qui dunque molto disincantata: il mondo corre da un ipotetico stato paradisiaco iniziale (che è solo un'ipotesi di lavoro o una metafora, come vedremo più avanti) verso un peggioramento tutt'altro che ipotetico, anzi tangibile. Sostenere il contrario è un'illusione o un *escamotage* per ottenere dei miglioramenti impercettibili in alcuni singoli individui.

Ma da dove deriva il male? Da dove origina questo costante peggioramento? Nella *Religione* Kant distingue nell'uomo tre originarie *disposizioni*, tutte finalizzate al bene:

- la disposizione all'*animalità* come essere *vivente*;
- la disposizione all'*umanità* come essere vivente e *ragionevole*;
- la disposizione alla *personalità* come essere dotato di *ragione* e suscettibile di *imputazione*.

Tutte e tre queste disposizioni dell'essere umano tendono al bene: "non sono soltanto (negativamente) buone (esse non si oppongono alla legge morale); ma esse sono anche disposizioni al bene (esse favoriscono il suo compimento)"<sup>95</sup>. La disposizione all'animalità presiede ai tre istinti meccanici dell'amore di sé: la disposizione alla conservazione personale, alla propagazione della specie e alla "comunione con gli altri uomini, cioè l'istinto sociale"<sup>96</sup>. La disposizione all'umanità presiede all'amore di sé

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 20 (*ivi*, p. 17).

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 21 (*ivi*, p. 18).

<sup>94</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 28 (*ivi*, p. 27).

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 26 (*ivi*, p. 25).

comparato, cioè quello che deriva dal confronto con i nostri simili. Infine la disposizione all'umanità è "la capacità di sentire per la legge morale un rispetto che sia un movente, sufficiente per se stesso, dell'arbitrio"<sup>97</sup>. Tutte queste disposizioni sono originarie, sono cioè "pertinenti alla possibilità della natura umana... necessarie per la possibilità di questo essere"<sup>98</sup>: senza di esse non si darebbe l'uomo come lo conosciamo, ma un altro essere. La disposizione originaria dell'uomo deve essere quindi obbligatoriamente buona o non si darebbe in lui l'esigenza di seguire la legge morale senza altro movente che la legge stessa: "perché ciò sia possibile, bisogna che sia presente nella nostra natura una disposizione, sulla quale non può essere innestato assolutamente nulla di cattivo"<sup>99</sup>. Allo stesso modo è evidente che il male non può derivare dalla sensibilità dell'uomo (o si farebbe di lui un "essere puramente animale"<sup>100</sup>) né dalla ragione: "una *ragione malvagia* (una volontà assolutamente cattiva) contiene troppo... l'opposizione contro la legge sarebbe elevata a movente... ed allora il soggetto sarebbe trasformato in un essere diabolico"<sup>101</sup>.

Dove si annida allora il male? Avendo escluso che la radice di esso si trovi nelle inclinazioni animali dell'uomo o nel possesso della razionalità, rimane la terza disposizione o, meglio, la possibilità di deviare da essa: "bisogna che (il male morale) consista nel fondamento soggettivo della deviazione delle massime dalla legge morale"<sup>102</sup>. Se questa tendenza (ad agire non puramente per dovere o contrariamente ad esso) "può legittimamente essere ammessa come inerente in modo generale all'uomo (per conseguenza al carattere della sua specie) essa sarà chiamata una *naturale* tendenza dell'uomo al male"<sup>103</sup>. Noi abbiamo la possibilità di assumere per le nostre azioni massime che non si conformano alla moralità e questa possibilità è connaturata a noi come lo sono le nostre buone disposizioni.

Questa tendenza al male si può articolare in tre gradi di crescente gravità:

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 27 (*ivi*, p. 26).

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 28 (*ivi*, p. 27).

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 27 (*ibidem*).

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 35 (*ivi*, p. 36).

<sup>101</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 29 (*ivi*, p. 28).

<sup>103</sup> *Ibidem* (*ivi*, pp. 28-29).

- la debolezza (*fragilità*) nel mettere in pratica massime riconosciute come morali;
- l'*impurità*: il mescolare alla legge morale, che ordina assolutamente, moventi immorali;
- la *malvagità*, cioè "la tendenza dell'arbitrio a massime che subordinano il movente tratto dalla legge morale ad altri moventi (non morali)"<sup>104</sup>.

Nessun uomo, afferma Kant, devia dalla legge morale per "spirito di rivolta (con un rifiuto di obbedienza)"<sup>105</sup>. Non si danno per Kant grandi figure prometeiche di ribellione: l'uomo dipende, per le sue massime, sia dalla legge morale sia dai moventi della sensibilità e li accoglie entrambi. "La differenza dunque tra un uomo buono e uno cattivo bisogna che consista non nella differenza dei moventi, che egli accoglie nelle sue massime (non nella materia di queste)"<sup>106</sup> - dal momento che li accoglie entrambi - "ma nella *subordinazione* di questi moventi (nella forme delle massime): basta vedere *quale dei due moventi egli faccia condizione dell'altro*"<sup>107</sup>. Nell'antropologia kantiana non si dà un uomo il cui carattere è propriamente la *malignità* ("l'adottare il male come male come movente della propria massima"<sup>108</sup>), un essere ribelle e diabolico; la cifra comune dell'umanità è invece una certa *perversità* di cuore, una fragilità della natura umana che coesiste sì con una volontà generalmente buona, ma fa prestare maggiore attenzione alla legalità esteriore delle azioni piuttosto che alla loro moralità. Quando il suo agire non sfocia in un'azione contraria alla legge, cioè nel vizio, l'uomo è naturalmente portato a non tormentarsi affatto per la sua moralità o non moralità, cioè intorno al fatto di aver agito primariamente come essere sensibile, invece che come essere razionale e suscettibile d'imputazione di fronte a un più alto tribunale.

"Ora, se vi è" – e sappiamo che è così – "nella natura umana, una tendenza a questa inversione, vi è allora nell'uomo una tendenza naturale al male; e questa tendenza stessa è moralmente cattiva; perché in definitiva, bisogna che sia ricercata in un libero arbitrio e quindi è suscettibile d'imputazione"<sup>109</sup>: come sappiamo non si potrebbe

---

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 30 (*ivi*, pp. 29-30).

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 36 (*ivi*, p. 37).

<sup>106</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>107</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 37 (*ivi*, p. 38).

<sup>109</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

parlare né di male morale né di imputazione se questa tendenza al male fosse così forte da non lasciarci scelta nel seguirla o meno. Infatti, “ogni tendenza o è fisica ... o è morale”<sup>110</sup>. Non vi può essere una tendenza fisica al male morale ma solo una tendenza morale ad esso.

Per Kant nulla ci è imputabile se non quello che “è nostro proprio *fatto*”<sup>111</sup>. In che senso allora abbiamo una tendenza, tendenza che in sé ancora non ha prodotto alcun fatto, al male morale? E in che senso essa ci è imputabile?

Qui si intende il termine *fatto* in due accezioni:

- è *fatto* l’uso della mia libertà, con il quale accolgo in me una massima (contraria o conforme alla legge morale);
- è *fatto* altresì l’azione che io compio conformemente alla massima da me liberamente assunta.

Questa distinzione ci spiega la natura fortemente contraddittoria di questo concetto kantiano di male: l’uomo, come specie, “ha adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) dalla legge”<sup>112</sup>, e questa tendenza è innata in lui e non può essere estirpata, è un fatto intelligibile di cui non possiamo trovare in noi la causa perché riposa sull’esistenza stessa del libero arbitrio. Nello stesso modo, se questa massima si definisce moralmente cattiva deve esserci imputata e deve consistere in massime contrarie alla legge, massime però che in virtù dell’arbitrio devono essere contingenti, pur essendo la tendenza sottesa ad esse necessaria. In altre parole, abbiamo come specie l’inevitabile tendenza ad aggirare o ignorare il rigore della morale, ma questa tendenza deve essere assunta da ogni singolo individuo, azione per azione, perché esso sia moralmente perseguibile. Per questi motivi (e per questa intrinseca contraddittorietà) Kant ribattezza la tendenza al male nell’uomo “*male radicale*”<sup>113</sup>: “Questo male è radicale perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere distrutto mediante le forze umane; perché ciò potrebbe accadere solo mediante buone massime; cosa che è impossibile, se il principio supremo di tutte le massime è presupposto come corrotto.

---

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 31 (*ivi*, p. 31).

<sup>111</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 32 (*ivi*, p. 32).

<sup>113</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 33).

Ciò nondimeno, è necessario tuttavia che questa tendenza possa essere *vinta*, perché essa si manifesta nell'uomo come essere libero nelle sue azioni"<sup>114</sup>.

Questa tendenza è la stessa, radicalizzata, *perfidia* condannata in *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*; essa ha "per carattere una certa perfidia del cuore umano (*dolus malus*) che consiste nell'ingannare se stessi relativamente alle proprie buone e cattive intenzioni, e, purché le azioni non abbiano il male per conseguenza... nel non tormentarsi a riguardo della propria intenzione, ma nel ritenersi invece giustificati agli occhi della legge... Da qui deriva la tranquillità di coscienza in tanti uomini (coscienziosi, secondo la loro opinione), quando essi, in mezzo ad azioni per le quali la legge non fu consultata, o nelle quali almeno non fu il motivo preponderante, sfuggirono felicemente alle conseguenza. Anzi per questo essi s'attribuiscono a merito il non sentirsi colpevoli dei peccati di cui vedono carichi gli altri, senza tuttavia ricercare se il merito di ciò non spetti forse al caso..."<sup>115</sup>. È questa indegnità che, basata sul male radicale della nostra natura, si estende dall'inganno di noi stessi a quello degli altri e costituisce la "putrida piaga della nostra specie, che, fino a quando non l'avremo eliminata, impedisce al germe del bene di svilupparsi, come invece farebbe senza di essa"<sup>116</sup>.

Notiamo che le espressioni appena richiamate ricalcano puntualmente quelle che abbiamo esaminato nel trattare il vizio degli amici di Giobbe, nell'ultima parte de *Sull'insuccesso*: si parla della stessa *indegnità o impurità* del cuore umano "per cui si sa mentire interiormente persino di fronte alla propria coscienza"<sup>117</sup>. Ma, leggendo tra le righe, possiamo pensare che a questa tendenza non si possa sottrarre neanche l'uomo di Uz: il male radicale che si annida nella costituzione stessa dell'uomo non ammette nemmeno un'eccezione e nessuno di fronte alla legge morale può presumersi innocente. Avrebbe quindi perfettamente ragione Elifaz il Temanita nel secondo ciclo di discorsi: "Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro,/ perché si dica giusto un nato da donna?"<sup>118</sup>. Giobbe ha, come tutti, l'innata tendenza ad anteporre la legalità alla

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 37 (*ivi*, p. 38).

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 38 (*ivi*, pp. 39-40).

<sup>116</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 40).

<sup>117</sup> AA, VIII, p. 270 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, cit., p. 64).

<sup>118</sup> *Gb* XV, 14.

moralità e, constatando che le sue azioni sono tutte esteriormente conformi alla legge morale, protesta un'innocenza che nessuno può rivendicare.

Abbiamo quindi detto che nulla è eticamente cattivo (cioè ci è imputabile) se non quello che è nostro proprio fatto, e che una tendenza è una causa soggettiva che precede ogni fatto e quindi non è ancora tale. La nostra tendenza al male è per sua natura innata e non può essere estirpata, e questo perché “possiamo tanto poco trovare la causa del perché il male abbia in noi propriamente corrotto la massima suprema, nonostante che questo male sia il nostro proprio fatto, quanto poco possiamo poi trovar la causa di una proprietà fondamentale, inerente alla nostra natura”<sup>119</sup>. L'esistenza del male radicale è per noi tanto inspiegabile quanto la nostra innegabile propensione per la legge morale. Sono questi due fatti di cui non possiamo negare la realtà, ma di cui non possiamo trovare la causa.

In definitiva alla fine di questa riflessione sul problema del male in Kant cosa abbiamo concluso? Da dove origina il male? E l'uomo, singolarmente e come specie, in che campo si colloca? In quello del bene o in quello del male? In territorio neutro o in entrambi?

Con *natura dell'uomo* Kant intende unicamente il fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale: fondamento anteriore ad ogni fatto che cade sotto i sensi. Ma questo fondamento soggettivo bisogna che sia esso stesso un atto di libertà: o non si darebbe imputazione per l'uomo. Di conseguenza “la ragione del male non può trovarsi in alcun oggetto determinante l'arbitrio per inclinazione, né in alcun istinto naturale; ma soltanto in una regola, che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà; vale a dire in una massima”<sup>120</sup>. Della quale non si può domandare quale sia il fondamento soggettivo o ritorneremmo al punto di partenza. “Quando noi dunque diciamo che l'uomo è per natura buono o per natura cattivo, vogliamo semplicemente significare con ciò che egli ha in sé un fondamento originario (per noi impenetrabile) per il quale egli adotta massime buone o cattive (opposte alla legge), e le adotta come

---

<sup>119</sup> AA, VI, pp. 31-32 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 32).

<sup>120</sup> *Ivi*, p. 21 (*ivi*, p. 19).

uomo in generale, esprimendo così contemporaneamente, mediante queste massime, il carattere della sua specie"<sup>121</sup>. Ciascuno di questi caratteri è innato in noi. Non la natura ne porta la colpa o il merito, ma l'uomo ne è l'autore. Nello stesso uomo può nascondersi un Giobbe, con la sua coraggiosa franchezza, o un Elifaz, un Bildad o uno Zofar con la loro zelante ipocrisia.

### **I.2.b. Il mistero nell'uomo e in Dio, e il fondamento insondabile di entrambi.**

Nel secondo capitolo della *Religione (Della lotta del buon principio con il cattivo per la signoria sull'uomo)*, Kant rilegge la storia biblica, in particolare la *Genesi* e i Vangeli, alla luce della teoria dei due principi da lui teorizzata nella prima parte<sup>122</sup>.

"La Sacra Scrittura (Nuovo Testamento) espone questo rapporto morale intelligibile" – quello fra la disposizione dell'uomo al bene e la sua tendenza al male – "sotto la forma di una storia in cui i due principi, opposti nell'uomo come il cielo e l'inferno, rappresentati come persone distinte da lui, non soltanto provano l'uno contro l'altro le loro forze rispettive, ma ancora vogliono far valere per mezzo del diritto (l'uno come accusatore, l'altro come avvocato dell'uomo) le loro pretese siccome davanti a un giudice supremo"<sup>123</sup>.

L'inspiegabilità del male nel mondo nella Bibbia è risolta con la figura del demone: "non si conosce come egli, che era originariamente buono, sia divenuto così cattivo da mutarsi in ribelle al suo Signore"<sup>124</sup>. Egli ha fondato sulla terra un regno del male cui sono state sottomesse tutte le anime dei discendenti di Adamo. L'argomentare di Kant prosegue poi nel descrivere come la comparsa di Cristo abbia inferto un colpo mortale a questo impero del male e come la sua morte sia stata una manifestazione del buon principio, cioè dell'umanità nella sua perfezione morale (umanità che comunque possedeva la capacità di applicare il buon principio non da un certo periodo in avanti ma da sempre). Ma non è questo che ci interessa precisamente ora.

---

<sup>121</sup> *Ibidem (ivi, pp. 19-20)*.

<sup>122</sup> Per comprendere questa seconda parte dell'opera bisogna avere ben presente la celebre metafora con la quale Kant, nella *Prefazione alla seconda edizione* e spiega i rapporti che intercorrono tra la *rivelazione* e la *pura religione razionale*: la prima contiene la seconda "non come due cerchi esterni l'uno all'altro, ma come due cerchi concentrici": *Ivi, p. 12 (ivi, p. 13)*.

<sup>123</sup> *Ivi, p. 78 (ivi, p. 84)*.

<sup>124</sup> *Ibidem (ibidem)*.



Trattando ancora del demonio, come personificazione del male radicale, Kant scrive: "si potrebbe, senza dubbio, trovare qui da chiedersi perché mai Dio non abbia fatto uso della sua potenza contro questo traditore e non abbia annientato, fin dal suo principio, il regno che aveva intenzione di fondare"<sup>125</sup>. La stessa domanda che si pone il lettore del *Libro di Giobbe*: perché l'Onnipotente riceve il Satana insieme a tutti gli altri figli di Dio? Perché lascia che metta alla prova il suo servo più pio? Che è poi la parafrasi della domanda, dalla quale origina la teodicea, *perché il male e non il bene?*. E la risposta è la seguente:

"Il dominio ed il governo della saggezza suprema sopra esseri ragionevoli agisce verso di essi secondo il principio della loro libertà e così quello che deve loro capitare di bene o di male essi devono imputarlo a se stessi. Su questa terra dunque, in contrasto col buon principio, fu stabilito un impero del male, al quale furono sottomessi tutti i discendenti (in modo naturale) di Adamo..."<sup>126</sup>. I due principi governano anime e non corpi: nel regno dei principi nessuno è schiavo (del male) se non chi vuol esserlo, e finché vuol esserlo; non possiamo indicare nessun colpevole per la nostra condotta se non noi stessi.

Kant lotta per conciliare due convinzioni di forza equivalente in lui: la convinzione che la ragione pratica è intrinsecamente autonoma e quella che il mondo e con esso l'uomo sono stati creati da un essere ulteriore, con tutti gli attributi della teologia classica. Che valore possiamo attribuire alla libertà di un essere che non ha scelto di essere libero? Kant si accorge che, sia che ammetta che in noi sia stata posta una disposizione benevola (come si conviene a un essere creato da un Dio buono e onnipotente), sia che sottolinei la nostra propensione a deviare dal bene (come non può non ammettere basandosi sull'esperienza dell'uomo), la libertà ne viene notevolmente limitata. Il territorio dell'agire pratico e libero sembra ritagliato da spazi di necessità di forza equivalente. Sembra quasi che postulando un fondamento impenetrabile dell'agire umano, Kant si accontenti di arginare il problema, non

---

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 79 (*ivi*, p. 85).

<sup>126</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

essendo disposto a rinunciare a nessuna delle due assunzioni (creazione e libertà) che nella loro inconciliabilità lo originano<sup>127</sup>.

Kant trova insomma nella storia biblica una corrispondenza con la lotta da lui teorizzata tra tendenza al male e disposizione al bene. La radice di questa lotta affonda in un fondamento originario e per noi impenetrabile, “pel quale egli (l’uomo) adotta massime buone o cattive (opposte alla legge) e le adotta come uomo in generale, esprimendo così contemporaneamente, mediante queste massime, il carattere della sua specie”<sup>128</sup>. All’impenetrabilità del fondamento soggettivo che ci spinge ad accogliere massime morali o meno, Kant dedica una nota nelle prime pagine della *Religione*. Egli scrive:

“Infatti, poiché questa accettazione è libera, il fondamento di essa (perché, ad esempio, ho adottato una cattiva piuttosto che una buona massima) non bisogna cercarlo in un impulso naturale, ma sempre più oltre in una massima; e siccome bisogna che questa abbia ugualmente il suo fondamento, ma non si può, né si deve, oltre la massima, addurre alcun *fondamento determinante* il libero arbitrio, si vien respinti indietro sempre più lontano fino all’infinito nella serie dei fondamenti soggettivi di determinazione, senza poter arrivare alla ragione prima”<sup>129</sup>. Se si trovasse il primo fondamento determinante del libero arbitrio (e non semplicemente il fondamento che spiega l’adozione di una singola massima ma quello che spiega l’adozione di tutte le massime della vita morale di un uomo), non vi sarebbe alcuna differenza tra l’uomo e una macchina: egli, come specie, sarebbe un animale totalmente determinato. Il primo fondamento dell’adozione delle nostre massime non può essere un fatto dato dall’esperienza: il procedimento che determina quale sia stata la condizione materiale o spirituale (sia essa da ricercare nella famiglia, nei condizionamenti sociali o in qualsivoglia altro ambito) che ci ha fatto agire nel passato in una determinata maniera, e identifica in essa la causa del nostro attuale comportamento buono o cattivo, nega la nostra libertà di scelta. Per cui l’inclinazione buona o cattiva, il bene o il male nell’uomo (come prima ragione soggettiva

---

<sup>127</sup> Per approfondire si veda M.A. Pranteda, *Il legno Storto. I significati del male in Kant*, Olschki, 2002.

<sup>128</sup> AA, VI, p. 21 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 20).

<sup>129</sup> *Ibidem* (ivi, pp. 19-20 in nota).

dell'adozione di tale o tal altra massima, in rapporto alla legge morale) viene detto innato, "semplicemente nel senso che esso è posto come base, anteriormente ad ogni uso della libertà nel campo dell'esperienza (risalendo ai primi anni della giovinezza fino alla nascita). In tal modo si viene a dire che il bene o il male è presente nell'uomo fin dalla nascita, ma non che la nascita ne sia precisamente la causa"<sup>130</sup>. L'intenzione buona o cattiva che sia, va accettata tramite il libero arbitrio. Perché un determinato uomo accetta una massima piuttosto che un'altra? Questo, si è detto, è il limite conoscitivo ed etico che non possiamo superare. Non si può conoscere la causa per la quale una persona accetta determinate massime, il suo fondamento soggettivo; se così non fosse si dovrebbe indagare la causa di quel fondamento soggettivo, e una volta scoperta, la causa della causa e così via all'infinito: una catena di necessità che elimina la possibilità di ogni libera scelta e quindi di ogni morale. "Dal momento dunque che non possiamo affatto dedurre questa intenzione o piuttosto il suo fondamento supremo da un qualsiasi atto iniziale dell'arbitrio nel tempo, noi la chiamiamo una proprietà dell'arbitrio, al quale spetta per natura (benché effettivamente essa sia fondata sulla libertà)"<sup>131</sup>.

La ricerca dell'origine del male, come si può vedere, torna ossessivamente in tutta l'opera. Nel paragrafo che titola appunto *Dell'origine del male nella natura umana* si sviscera ulteriormente il problema.

L'ipotesi "più sconveniente"<sup>132</sup>, afferma il nostro autore, è figurarci la tendenza al male come un'eredità dei nostri progenitori: Kant condanna senza appello la teoria del peccato originale. Ogni singola azione va giudicata, ricercandone l'origine razionale, come se chi l'ha messa in atto fosse stato, fino a un attimo prima, in uno stato di innocenza. Se anche quell'uomo fosse il peggior delinquente la sua azione è da considerarsi sempre libera, non condizionata dalla sua condotta antecedente, né da null'altro. L'uso del nostro arbitrio è da ritenersi sempre originario:

"È dunque una contraddizione cercare un'origine temporale delle azioni libere, in quanto tali (come se si trattasse di effetti di ordine fisico); e per conseguenza è

---

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 22 (*ivi*, p. 20).

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 25 (*ivi*, p. 24).

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 40 (*ivi*, p. 42).

contraddittorio cercarla anche per l'attitudine morale dell'uomo, in quanto viene considerata come contingente, perché essa esprime il fondamento dell'*uso* della libertà, che bisogna ricercare (così come il motivo determinante del libero arbitrio) unicamente in rappresentazioni razionali"<sup>133</sup>.

Infatti Kant si dice favorevole alla metafora utilizzata nella *Genesi* a proposito della caduta: "Su questo punto noi siamo pienamente d'accordo con il metodo adoperato dalla Scrittura nel rappresentare l'origine del male nel mondo come un *incominciamento* del male nella specie umana; poiché essa lo rappresenta in una storia, ove quello che bisogna pensare come primo – secondo la natura della cosa (senza occuparsi delle condizioni del tempo) – appare come tale dal punto di vista temporale. Secondo la Scrittura, il male non comincia da una tendenza, posta a suo fondamento... e lo stato dell'uomo, prima di ogni tendenza al male, si chiama stato di *innocenza*"<sup>134</sup>. Se il primo uomo avesse già in sé questa tendenza al male, la sua azione colpevole non avrebbe come fondamento il libero arbitrio ma il peccato. Il primo uomo, in quanto soggetto alle inclinazioni, sentiva, come noi, la legge morale come proibizione. Egli invece di seguirla incondizionatamente, lo fece anche per altri motivi"<sup>135</sup> "fino a ridurla ad una pura obbedienza condizionata (al servizio del principio dell'amore di sé)... e cadde così nel peccato"<sup>136</sup>. La descrizione della caduta del primo uomo ricalca esattamente la maniera in cui il vizio procede in tutti noi, attraverso i tre stadi della fragilità, dell'impurità e della malvagità. La differenza è che in Adamo non è presupposta alcuna tendenza innata al male (dal punto di vista temporale). L'argomentare è simile a quello delle opere del 1784 e del 1786; quello però che cambia è la gravità morale della caduta (quella dei progenitori e la nostra) e la profondità ontologica del male radicale dal quale ogni singolo peccato origina.

Se si ammette, e Kant vuole ammetterlo a tutti i costi, che l'uomo ha una disposizione insopprimibile al bene, e non si scelgono facili scorciatoie per negare la realtà del problema del male, si finisce, come qui, in un'*impasse*. Kant lo ammette con onestà. Vi

---

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 40 (*ivi*, p. 41).

<sup>134</sup> *Ivi*, pp. 41-42 (*ivi*, pp. 43-44).

<sup>135</sup> *Genesi* III, 6: "Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò".

<sup>136</sup> AA, VI, p. 42 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 44).

ritorna spesso, quasi non volesse rassegnarsi alla resa di fronte a questo mistero. Sì, perché il bene e il male non sono spiegabili. Nessuno dei due lo è. Si è detto che di essi non è possibile trovare un'origine temporale ma solo un fondamento razionale<sup>137</sup>. Una volta assunto ciò però si deve ammettere che questo fondamento è totalmente opaco ai nostri occhi:

"L'origine razionale cioè di questa tendenza al male resta impenetrabile per noi, perché bisogna che essa stessa ci venga imputata, e, di conseguenza, quel fondamento primo di tutte le massime richiederebbe a sua volta l'adozione di una massima cattiva. Il male ha potuto derivare solo da un male morale (non da semplici limitazioni della nostra natura); e tuttavia la disposizione originaria dell'uomo (che nessun altro al di fuori di lui ha potuto corrompere, se questa corruzione deve essergli imputata) è una disposizione al bene"<sup>138</sup>. Radicando il male direttamente nella natura umana Kant gli riconosce un'universalità che sfocia inevitabilmente nell'inspiegabilità. Questo mistero non può essere sviscerato più a fondo di così con la ragione. Possiamo solo affidarci ad un'altra metafora biblica:

"Qui non v'è dunque alcun fondamento, per noi comprensibile, da cui, per la prima volta, il male morale possa essere venuto in noi. La Scrittura, nella sua narrazione storica, mette in evidenza questa incomprendibilità, insieme con la più precisa determinazione della malvagità della nostra razza; appunto in quanto, pur ponendo il male, all'inizio del mondo, non lo pone tuttavia nell'uomo, facendolo risalire ad uno *Spirito*, originato con una destinazione più elevata. In tal modo il *primo* cominciamento di ogni male in generale è rappresentato allora come incomprendibile per noi (infatti: d'onde proviene il male in quello spirito?); l'uomo invece è rappresentato come un essere caduto nel male unicamente per *tentazione e non dunque come corrotto nel suo fondo* (anche per quel che riguarda la prima disposizione al bene); ma anche come un essere ancora capace di miglioramento in contrasto con uno *spirito* tentatore, cioè con un essere come al quale la tentazione della carne non può venir riconosciuta come attenuante della sua colpa; di modo che all'uomo caduto in tentazione, il quale,

---

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 41 (*ivi*, p. 43): "Non si può dunque cercare l'origine temporale di questo fatto, ma bisogna ricercare solo l'origine razionale, per determinare alla luce di questa, e per chiarire, possibilmente, la tendenza, cioè il fondamento universale soggettivo, se ve n'è uno, per cui ammettiamo una trasgressione nelle nostre massime".

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 43 (*ivi*, p. 45).

insieme col cuore corrotto, conserva pur tuttavia una buona volontà, vien lasciata la speranza di un ritorno al bene da cui si è allontanato"<sup>139</sup>.

L'ottimismo kantiano di marca illuminista è evidentemente ridimensionato, anche se non totalmente scomparso: non più un percorso a marce forzate verso il progresso, ma la speranza, non suffragata da evidenze sensibili, di un eventuale e problematico ritorno al bene.

Il fondo inspiegabile dell'umano ha poi un parallelo altrettanto inspiegabile nella concezione kantiana del divino.

Kant pospone a ognuno dei quattro capitoli altrettante annotazioni generali (con argomento rispettivamente: gli effetti della grazia, i miracoli, i misteri e i mezzi della grazia). In nota alla prima annotazione Kant specifica che questi quattro argomenti sono accessori (*parerga*) della pura religione razionale: non rientrano in essa, ma si collocano, per così dire, appena aldilà dei suoi confini. Ora quella che ci interessa è la terza annotazione generale, quella sui misteri. In essa Kant constata che partendo dall'inevitabile esperire il nostro libero arbitrio siamo portati a fare esperienza, per quanto possibile, oltre che dall'insondabile fondamento della libertà stessa, anche di altri misteri:

"Così la libertà, proprietà che è resa nota all'uomo dalla determinabilità del suo arbitrio mediante la legge morale incondizionata, non è un mistero, perché la conoscenza ne può essere comunicata a tutti; il fondamento per noi insondabile di questa proprietà è invece un mistero, perché non ci è dato conoscerlo. Ma precisamente questa libertà è anche solo quella che, se è adoperata per l'oggetto finale della ragione pratica, per l'attuazione dell'idea del fine morale supremo, ci porta immancabilmente verso i sacri misteri"<sup>140</sup>.

In cosa consistono questi misteri? Kant li definisce come un "qualche cosa di santo, che può essere conosciuto senza dubbio da ogni singolo individuo, ma non può essere pubblicamente professato, non può essere cioè comunicato a tutti in generale"<sup>141</sup>;

---

<sup>139</sup> *Ivi*, pp. 43-44 (*ivi*, pp. 45-46).

<sup>140</sup> *Ivi*, pp. 138-139 (*ivi*, pp. 152-153).

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 137 (*ivi*, p. 151).

sono cioè oggetti della ragione pratica ma che rimangono *misteriosi* per la stessa ragione nel suo uso teoretico.

A quali misteri conduce la libertà e in che modo?

L'uomo sente potentemente l'impulso della legge morale, e quindi l'esigenza di attuare "l'idea del bene supremo"<sup>142</sup>: l'unione perfetta di virtù e felicità, ma anche "l'unione di tutti gli uomini"<sup>143</sup> in vista di quello scopo. Ogni uomo sa di non avere il potere di attuare questo fine ma sente comunque il bisogno di contribuirvi e quindi "si trova ad avere fede nella cooperazione o nella predisposizione di un Signore morale del mondo, per mezzo del quale soltanto questo fine è attuabile"<sup>144</sup>. E quindi inevitabilmente l'uomo si interroga su come avvenga questa cooperazione:

"Ed allora si apre davanti ai suoi occhi l'abisso di un mistero su quel che Dio faccia in questo caso: se sia da attribuirgli (a Dio) generalmente qualcosa e che cosa in modo particolare; mentre invece l'uomo, in ogni dovere non conosce altro che quanto egli stesso ha da fare, per meritare questo completamento sconosciuto o almeno incomprensibile a lui"<sup>145</sup>.

Il sommo bene richiede per la sua attuazione un intervento soprannaturale: è lecito aspettarselo? Dell'unione di morale e felicità l'uomo può curarsi solo della prima senza preoccuparsi di quello che poi gliene verrà. Ma, secondo Kant, costruirsi questa idea di un "signore morale del mondo"<sup>146</sup> è per la nostra ragione pratica un compito inderogabile: non cosa sia Dio in sé stesso (un compito impossibile), ma cosa sia Dio per un essere che vuole agire secondo la legge morale:

"A noi non importa tanto di sapere cosa sia Dio in se stesso (nella sua natura), ma cosa sia piuttosto per noi in quanto esseri morali; quantunque, a chiarimento di questa relazione, noi siamo costretti a concepire e ad ammettere la natura divina nella completa perfezione, richiesta per l'esecuzione del suo volere ... senza del quale noi non possiamo conoscere nulla in Lui"<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 139 (*ivi*, p. 153).

<sup>143</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>144</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>145</sup> *Ibidem (ivi)*, pp. 153-154).

<sup>146</sup> *Ibidem (ivi)*, p. 154).

<sup>147</sup> *Ibidem (ibidem)*.

Quindi la fede razionale pura comprenderà la fede in tre attributi di Dio: Dio come creatore onnipotente, cioè Dio come legislatore del mondo; Dio come reggitore e conservatore del genere umano; Dio come giusto giudice. Kant scrive: “Questa fede non racchiude veramente alcun mistero, perché esprime solo il contegno morale di Dio verso il genere umano; essa si offre anzi da se stessa a qualsiasi ragione umana, e perciò si incontra nella religione della maggior parte dei popoli civili”<sup>148</sup>. Sicuramente su questo possiamo obiettare. Non tanto sul fatto che la fede in un Dio onnipotente, totalmente buono e garante della giustizia sia un’esigenza dell’umanità, quanto sull’affermare che essa fede non racchiuda alcun mistero. Perché questi tre aspetti della personalità di Dio, creatore reggitore e giudice, e i tre rispettivi attributi, santità bontà e giustizia, corrispondono perfettamente alle tre accuse dalle quali l’avvocato di Dio ha cercato invano di difendere il suo cliente nel testo *Sull’insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*. Proprio la nostra esigenza di un Dio onnipotente, buono e giusto (il fatto che possiamo farci un concetto di un Dio simile) ci rende più difficile digerire questa assenza di lui che constatiamo osservando il male nel mondo. Possiamo anche osservare, in questa cesura tra il Dio com’è nella sua natura e il Dio com’è rispetto alle nostre esigenze morali, un rovesciamento totale rispetto al saggio del 1791: lì si contrastava duramente la lettura del divino e della moralità data dagli amici, e si accoglieva l’interpretazione di Giobbe, che ammetteva l’ulteriorità di Dio e finanche la sua possibile ingiustizia (intesa come impossibilità di conciliazione tra il mistero e l’idea umana di giustizia). In questo passo invece si ammette che se vogliamo poter conciliare in qualche modo la nostra libertà morale con gli scopi di un essere trascendente, dobbiamo costruirci, e inevitabilmente ci costruiamo, un idolo, cui assegniamo ingigantiti gli attributi di potenza, bontà e giustizia che non riusciamo a reperire in noi.

Tornando alla *Religione*, abbiamo dunque visto che differiamo quindi l’azione di un Dio giusto, buono e onnipotente in un imprecisato tempo futuro. Ma cosa deve fare l’uomo per rendersi degno di questo futuro intervento? L’uomo, abbiamo detto, ha un innata e inspiegabile tendenza al male. Come può arrivare a meritare la felicità? Come si passa da male nel quale siamo invischiati al bene cui aneliamo?

---

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 140 (*ibidem*).



Siamo di nuovo nel territorio dell'incomprensibile:

“Come possa essere che un uomo naturalmente cattivo si renda da se stesso buono, è cosa che sorpassa tutte le nostre idee: come può infatti un albero cattivo produrre buoni frutti?”<sup>149</sup>. Ciononostante non possiamo negare che questo cambiamento sia possibile (“la caduta dal bene nel male ... non è comprensibile più di quel che lo sia il risollevarsi dal male al bene; così non può essere negata la possibilità di questo risollevarsi”<sup>150</sup>); noi non comprendiamo come possa avvenire ma l'esistenza stessa della legge morale lo esige a gran voce.

Kant dedica alla possibilità di questo cambiamento un'intera *annotazione generale*, la prima, quella dedicata agli effetti della grazia, che titola appunto *Del modo come l'originaria disposizione al bene si ristabilisca nella sua forza*. Questo ristabilimento è unicamente la restaurazione della *purezza* della legge come unico movente della volontà. In che modo si attua? Un uomo, afferma il nostro, diventa buono solo con sforzi continui. Il suo sarà un “processo incessante dal male al meglio”<sup>151</sup>. Ma il dovere ordina in un modo diverso, ordina di essere buoni subito, qui e ora. Richiede una “*rivoluzione nell'intenzione dell'uomo*”<sup>152</sup>. “Egli può dunque diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, mediante quasi una nuova creazione... cioè mediante un cambiamento di cuore”<sup>153</sup>. Nessun uomo allora può dirsi buono? O per diventarlo è necessario un intervento soprannaturale? Se così fosse allora non ne avremmo nessun merito, la bontà, la virtù sarebbe un dono gratuito del divino e la libertà non avrebbe più ragione di esistere o di essere difesa. Non è così. Se l'uomo assume la legge morale come massima suprema del suo agire, e si trova quindi sulla via infinita di questo miglioramento, questo agli occhi di un essere perfetto, “i cui sguardi penetrano il fondamento intelligibile del cuore... e per il quale l'infinità del progresso è dunque un'unità, cioè per Dio, tutto questo vale come essere realmente un uomo buono (a Lui gradito), e, da questo punto di vista, una tale mutamento può essere considerato come una rivoluzione”<sup>154</sup>. Di nuovo una convergenza tra Kant e il

---

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 45 (*ivi*, p. 47).

<sup>150</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 48).

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 48 (*ivi*, p. 51).

<sup>152</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 47 (*ibidem*).

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 48 (*ibidem*).

pensiero degli amici di Giobbe: in questo caso possiamo citare Bildad il Suchita: “Se tu cercherai Dio/ e implorerai l’Onnipotente,/ se puro e integro tu sei,/ fin d’ora veglierà su di te/ e ristabilirà la dimora della tua giustizia”<sup>155</sup>. Non si ammette più l’assoluta purezza della coscienza che permetteva a Giobbe di ergersi di fronte a Dio da pari a pari. Il porsi sulla via del miglioramento giustifica un atteggiamento di umile fiducia verso la possibilità di una salvezza sulla quale non possiamo però avanzare alcuna pretesa.

La possibilità stessa di questa rivoluzione e il mistero che sottende rivelano la nostra sublime destinazione ma anche la nostra origine divina<sup>156</sup>. L’antinomia che troviamo al fondo di noi stessi (bene e male, disposizioni e tendenze, processo e rivoluzione) riflette la contraddittorietà di Dio. Kant ammette infatti che questa rivoluzione operata con le nostre sole forze umane è in contrasto con la perversità innata dell’umanità, ma questo unicamente per quanto riguarda la *comprensibilità*, per “la *precisa conoscenza* della possibilità di tale ristabilimento”<sup>157</sup>, non per la sua possibilità. Sembra voler dire che il mondo umano sfugge ai concetti che ci facciamo di esso, e l’analisi di esso, pur dovendo partire dalla contingenza e dal sensibile, spalanca le sue porte sulla libertà e sul divino:

“È necessario incominciare dalla supposizione di una malvagità dell’arbitrio nell’adozione delle sue massime ... ma bisogna che egli possa *sperare* di giungere con le sue *proprie* forze alla via che vi conduce, e che gli è indicata da un’intenzione migliorata nel fondamento: poiché egli deve divenire un uomo buono; ma solo in base a ciò che può essergli imputato come opera sua, egli è da stimarsi *moralmente* buono”<sup>158</sup>.

Il mistero del fondamento della libertà umana, dell’incomprensibilità del deliberare divino, dell’esistenza del bene e del male e della sofferenza, rappresentano la stessa soglia davanti alla quale si era dovuta fermare l’indagine della teodicea ne

---

<sup>155</sup> *Gb* VIII, 5-6.

<sup>156</sup> *AA*, VI, pp. 49-50 (*ivi*, pp. 53-54): “E l’incomprensibilità stessa di questa disposizione, la quale rivela un’origine divina, è d’uopo che agisca sull’animo fino all’entusiasmo e che lo incoraggi ad affrontare i sacrifici che possono essergli imposti dal rispetto per il suo dovere”.

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 50 (*ivi*, p. 54).

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 51 (*ivi*, p. 55).

*Sull'insuccesso*. Vi è un limite, che nessun umano può superare, una conoscenza a cui “nessun mortale può giungere”<sup>159</sup>. È la stessa soglia davanti alla quale si è dovuto fermare Giobbe (“il censore vorrà ancora contendere con l’Onnipotente?/ L’accusatore di Dio risponda!”<sup>160</sup>), la stessa che non è stata riconosciuta dai suoi amici<sup>161</sup>. Questo per quanto riguarda la comprensibilità e quindi l’analisi teorico-teologica. Per quanto riguarda invece la pratica Kant sembra comunque lasciare spazio alla speranza di una convergenza tra i fini umani e quelli divini, speranza basata, mi sembra, su una supposta identità di fronte a due fatti che non riusciamo a spiegare: il fondamento inspiegabile dell’agire umano e il mistero dell’essere divino. La necessità di vedere raggiunti gli scopi morali dell’uomo in qualche tempo e in qualche luogo, quindi la naturale tendenza alla felicità, spinge Kant fino agli estremi confini della ragione, confini che altrove, lo abbiamo visto ne *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*, non aveva voluto superare.

### **I.2.c. Buona coscienza?**

Abbiamo quindi analizzato come, nonostante l’impossibilità di spiegarla, Kant ammetta la coesistenza, nella disposizione morale, della santità del buon principio con la tendenza al male. Viene descritta come una lotta campale tra due principi, buono e cattivo, che hanno come obiettivo il cuore dell’uomo. Figura luminosa della lotta nelle fila del buon principio è l’uomo di *buona coscienza*. Vedremo che i suoi connotati sono perfettamente sovrapponibili a quelli che caratterizzano Giobbe nel saggio *Sull'impossibilità*, così come l’atteggiamento dei suoi amici è lo stesso di coloro che sono schiavi del cattivo principio. Vedremo altresì come, nonostante ciò, la possibilità stessa della buona coscienza venga messa in dubbio dalla formulazione del male radicale, novità rispetto all’opuscolo del 1791.

---

<sup>159</sup> AA, VIII, p. 264 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, p. 59).

<sup>160</sup> Gb XL, 2.

<sup>161</sup> È la saggezza negativa cioè “la comprensione della necessaria limitazione delle nostre pretese di fronte a ciò che è troppo alto per noi”: AA, VIII, p. 263 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, cit., p. 59).

L'appartenenza all'una o all'altra schiera è decisa da ognuno di noi. Ogni eventuale assistenza soprannaturale opera su una scelta già compiuta, che si esplica praticamente in una riforma graduale del modo di sentire, e intellettualmente in una rivoluzione del modo di pensare. "Bisogna che l'uomo su sia fatto o si faccia da *se stesso* quello che egli è dal punto di vista morale, o quello che deve diventare: buono o cattivo... supposto che ... sia ancora necessaria una cooperazione soprannaturale ... bisogna nondimeno che l'uomo da prima si renda degno di ricevere questa assistenza e *accolga* questo concorso. Poiché ... risuona ... il comando: <noi *dobbiamo* diventare migliori>"<sup>162</sup>.

Ciononostante, la lotta tra i due principi non può avere per esito la sconfitta totale del cattivo, che significherebbe la scomparsa della tendenza al male in tutta l'umanità. Questo avvenimento non si può dare nel mondo così come lo conosciamo ed è rimandato ad una *nuova epoca*. La potenza del cattivo principio può quindi solo essere diminuita progressivamente, mai eliminata: "del resto il cattivo principio è sempre chiamato il principe di questo mondo in cui i partigiani del buon principio posson pur essere preparati a sofferenze fisiche, e sacrifici, e mortificazioni di amor proprio che qui sono rappresentate come persecuzioni condotte dal cattivo principio, perché questi riserva, nel suo regno, le sue ricompense solo a coloro che hanno fatto dei beni terrestri il loro fine ultimo"<sup>163</sup>.

Kant risolve (se così si può dire) in questo modo il problema della sofferenza dei giusti: il mondo terreno è il regno del cattivo principio, la felicità in questo regno è appannaggio di coloro che si conformano alla sua legge, quella dell'amor di sé. L'uomo di buona coscienza, il sostenitore del buon principio deve rassegnarsi a non aspettarsi una gratificazione per la sua buona condotta in questa vita. Questa è lo stesso alibi alla giustizia divina ("caratteristica della virtù infatti è la lotta contro le avversità"<sup>164</sup>) che Kant aveva ricusato nel processo alla teodicea.

"Il maestro dell'Evangelo aveva indicato ai suoi discepoli il regno di Dio sulla terra solo dal magnifico ed edificante lato morale, cioè da quello della dignità d'essere cittadini di uno Stato divino, ed aveva mostrato loro ciò che avevano da fare... Per quanto però

---

<sup>162</sup> AA, VI, pp. 44-45 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 47-48).

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 82 (*ivi*, pp. 89-90).

<sup>164</sup> AA, VIII, p. 261 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, cit., p. 57).

riguarda la felicità, che costituisce l'altro lato degli inevitabili desideri umani, li preavvertì che non potevano affatto contarvi in questa vita terrestre. Li dispose piuttosto a prepararsi alle più grandi tribolazioni come ai più grandi sacrifici ... ma aggiunse tuttavia (poiché una completa rinuncia al lato fisico della felicità non può aspettarsi dall'uomo, finché vive): <Rallegratevi e consolatevi, tutto ciò vi sarà reso abbondantemente nel cielo><sup>165</sup>. Questa interpretazione del messaggio di Cristo corrisponde alla lettura kantiana delle sventure di Giobbe: egli aveva tutto ciò che poteva desiderare, salute potere ricchezze una famiglia e amici. Tutto questo gli viene tolto. Giobbe vive conformandosi perfettamente alla legge morale, ma questo non lo può mettere al riparo dai rovesci della sorte; al contrario la sua buona coscienza, che lo porta a seguire la legge prima ancora del suo interesse, sembra garantire il contrario. L'unico vantaggio che gli può venire è la sua libertà dal dominio del male; una libertà che va continuamente protetta e rinnovata:

"La lotta che ogni uomo, animato da buone intenzioni morali, è costretto a sostenere in questa vita, sotto la direzione del buon principio, contro gli attacchi del cattivo, non può, comunque egli si sforzi, procurargli tuttavia un vantaggio maggiore della sua liberazione dal dominio del male. Che egli sia libero, ..., è il guadagno più grande che possa ottenere. Egli resta, ciò non di meno, esposto pur sempre agli assalti del principio cattivo e bisogna che sia sempre armato per la lotta, al fine di conservare la sua libertà, continuamente minacciata"<sup>166</sup>.

Giobbe, nella prima interpretazione di Kant, ha accolto nella sua intenzione solo puri principi morali. A questo suo proponimento, lo abbiamo visto, si oppongono le figure dei suoi amici, la cui colpa non è certo un'eccessiva propensione ai vizi della sensibilità ma una marcata ipocrisia, in primo luogo con se stessi. Nello stesso modo, nella *Religione*, al buon principio si oppone "una certa perversità, in cui ci si trova per propria colpa, o.... una falsità (*fausseté*, astuzia del demonio, con la quale il male è entrato nel mondo). Una corruzione... che non può essere vinta se non mediante l'idea del bene morale nella sua perfetta purezza, con la consapevolezza che questa idea appartiene realmente alla nostra disposizione originaria e che occorre solo adoperarsi

---

<sup>165</sup> AA, VI, pp. 134-135 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 148).

<sup>166</sup> *Ivi*, p. 93 (*ivi*, p. 99).

per mantenerla pura"<sup>167</sup>. Quello che cambia nella *Religione* rispetto a *Sull'insuccesso*, è la pervasività e l'invincibilità del male: nessun uomo può ritenersi al riparo dagli assalti del cattivo principio, perché la perversità alla base di esso risiede nel fondamento stesso dell'uomo e non può venire estirpata da lì senza falsare appunto la nostra natura. Non a caso Kant nega la possibile sconfitta del cattivo principio e la rimanda ad un'altra *epoca*, come a dire "mai in questa vita". La lotta tra ottimismo illuminista e pessimismo luterano segna qui un ulteriore punto a vantaggio del secondo, pur non rassegnandosi Kant ad ammettere la predestinazione e la gratuità della salvezza.

L'appartenenza al buono o al cattivo principio segna anche il discrimine tra religione morale e tutte le altre: "tutte le religioni si possono distinguere in quelle che *ricercano favori* (di puro culto) ed in religioni *morali*, che hanno cioè per fine la *buona condotta*"<sup>168</sup>.

Il prevalere dell'unica religione morale (per Kant è quella cristiana) è la cifra dell'avanzare del buon principio nel territorio della storia. Il progresso del buon principio ha come fine la fondazione di un regno di Dio sulla terra, alla cui analisi è dedicato la terza parte della *Religione*. La lotta tra il principio buono e quello cattivo si traduce nel confrontarsi di due generi di fede:

"Vi è da prevedere che una simile storia non sarà altro che la narrazione della lotta continua fra la fede della religione cultuale e quella della religione morale, delle quali l'uomo è continuamente incline a porre più in alto la prima, come fede storica; mentre l'ultima non ha mai rinunciato al diritto di preminenza che le spetta, come la sola fede che migliora le anime; diritto che infine affermerà certamente"<sup>169</sup>.

Naturale che Giobbe non assurga più a modello perfetto di buona coscienza e non sia nominato più in tutta l'opera. Infatti: "Il maestro del Vangelo ... dichiarava nulla per se stessa la fede servile (in giorni consacrati al culto, professioni di fede, e riti) ed al contrario proclamava unica fede santificante la fede morale, la quale sola rende gli uomini santi <come è santo il loro Padre che è nel cielo> e la cui purezza si prova con la

---

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 83 (*ivi*, p. 90).

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 51 (*ivi*, p. 55).

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 124 (*ivi*, p. 136).

buona condotta"<sup>170</sup>. Come conciliare questo passo con l'esordio del Libro di Giobbe, in cui egli offre olocausti per tutelare se stesso e i figli da eventuali mancanze di quest'ultimi? Il concetto di buona coscienza, centrale ne *Sull'insuccesso*, torna prepotentemente anche nella *Religione*, ma anche se non dichiaratamente la sua possibilità è ontologicamente più fragile e aleatoria. Infatti l'ultima parte della *Religione* analizza come, pur essendosi affermata una religione fondata su puri principi morali (quella cristiana), perduri al suo interno la tendenza umana al male. La falsità in questo caso si configura propriamente come ipocrisia religiosa: il capitolo infatti titola *Del vero e del falso culto sotto il dominio del buon principio; o della religione e del regime clericale*. Anche se il Maestro dell'Evangelo si conformava per la prima (e sembra unica) volta alle caratteristiche di una coscienza puramente morale, la cosa sembra non replicabile: una volta affermata una religione morale, il cattivo principio ha trovato il modo per aggirarne la purezza. L'unico principio fondamentale della religione morale, che "non ha bisogno di nessuna dimostrazione"<sup>171</sup> è il seguente: "*tutto quello che, all'infuori di una buona condotta, l'uomo crede di poter ancora fare, per rendersi gradito a Dio, è pura illusione religiosa e falso culto di Dio*"<sup>172</sup>. Solo con le nostre azioni e omissioni possiamo renderci uomini buoni. Questo, appena esposto è l'unico principio morale della religione. Vi si oppone una connaturata illusione religiosa fondata sulla tendenza umana a farsi del divino un'immagine simile a sé, fondata cioè sull'antropomorfismo: "L'antropomorfismo, che è nella rappresentazione teoretica di Dio e del suo essere, difficilmente evitabile dagli uomini, ma, del resto, abbastanza inoffensivo (purché non influisca menomamente sull'idea del dovere), è invece dannosissimo rispetto al nostro rapporto pratico con la volontà divina e per la stessa nostra moralità; perché allora noi ci facciamo un Dio tale da credere di poterlo, nel modo più facile, cattivare a nostro vantaggio e di essere dispensati dallo sforzo ininterrotto e penoso, da esercitare sull'intimo della nostra intenzione morale"<sup>173</sup>. L'uomo, schiavo del cattivo principio, si costruisce un idolo del tutto simile a se, cioè adulabile e corruttibile, e credendolo una verosimile divinità, rivolge ad esso il suo culto. "Il principio che di solito l'uomo pone a base di questa relazione è che noi

---

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 128 (*ivi*, p. 140).

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 170 (*ivi*, p. 188).

<sup>172</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 188).

<sup>173</sup> *Ivi*, pp. 168-169 (*ivi*, p. 186).

dimostriamo il nostro ossequio a Dio come obbedienti e, perciò appunto, graditi sudditi e serviamo dunque Dio stesso (*in potentia*), mediante tutto quello che si fa unicamente per compiacere la divinità (purché solo ciò non sia contrario direttamente alla moralità, anche se non la favorisce minimamente)"<sup>174</sup>. Più le nostre adulazioni sono plateali e ci provocano pena, tanto più crediamo che esse siano efficaci al fine di ottenere la grazia divina:

"... i sacrifici (come le espiazioni, le mortificazioni, i pellegrinaggi, ecc.) sono stati sempre considerati come più potenti, più efficaci per ottenere il favore del cielo e più adatti per la remissione dei peccati, perché servono a testimoniare più fortemente la sottomissione infinita (sebbene non morale) alla sua volontà"<sup>175</sup>.

La ragione, l'unico mezzo che abbiamo per illuminare questa oscurità, ci dice che con questi mezzi Dio non è servito in nessun modo. Quest'illusione religiosa fanatica nega implicitamente la ragione, e senza di essa non si può dare alcuna religione autentica. Il fanatismo basato sulla visione antropomorfica di Dio ha una innegabile affinità con l'irragionevolezza della teodicea dottrinale rappresentata da Elifaz, Bildad e Zofar. Come essi si ritenevano giusti e pii *facendo parzialità per Dio*, così gli adepti di una religione fanatica ritengono di servire Dio al meglio concentrandosi sui mezzi per compiacerlo, non avendo la forza di eseguire quello che Egli ci ordina. L'unico mezzo che l'Onnipotente ci ha dato per conoscere il suo proponimento è la ragione e, attraverso essa, la legge morale. Elifaz, Bildad, Zofar e con essi tutti i seguaci di un culto fanatico hanno la persuasione di servire Dio "con atti che vanno di fatto contro il proponimento suo. Ciò avviene però in una comunità quando quello che ha solo il valore di mezzo, utile a soddisfare la volontà di un capo, si spaccia e si impiega per quello che ci rende immediatamente graditi ai suoi occhi; cosa questa che, alla fine, rende vano il proposito del capo stesso"<sup>176</sup>.

"Un tale comportamento perciò è una pura illusione religiosa ... una massima, secondo cui si dà valore in sé al mezzo invece che al fine, ed, a causa di tale massima, questa illusione, sotto tutte le forme, è ugualmente assurda ed è riprovevole come segreta

---

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 169 (*ibidem*).

<sup>175</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 187).

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 153 (*ivi*, p. 167).



inclinazione all'inganno"<sup>177</sup>. Segreta inclinazione all'inganno che è la base della nostra innata tendenza al male. Essa è riuscita a declinare se stessa anche all'interno del culto del buon principio e prende il nome di *regime clericale o feticismo*. Questo feticismo si ha ogni qualvolta che, non principi della moralità ma statuti, regole e osservanze costituiscono l'essenza di una chiesa, intesa come comunità di uomini che dichiarano di agire secondo una legislazione divina<sup>178</sup>.

Questo feticismo poggia sulla stessa perversione che era propria degli amici di Giobbe, sulla stessa tendenza alla falsità unita all'adulazione: "Tutti questi modi artificiosi di illudere se stessi in materia di religione hanno un fondamento comune. L'uomo, di solito, fra tutti gli attributi morali di Dio: santità, grazia e giustizia, si volge immediatamente al secondo, per sfuggire così alla scoraggiante condizione di conformarsi alle esigenze della santità. È penoso essere un buon *servo* (ove si sente parlare sempre di doveri), l'uomo desidererebbe perciò essere piuttosto un *favorito*, perché allora molto gli sarebbe perdonato, o, se egli avesse mancato troppo gravemente al suo dovere, tutto gli sarebbe giustificato mediante l'intercessione di un altro, privilegiato in sommo grado; mentre egli rimane sempre l'inutile schiavo che era. Ma per tranquillizzarsi, con qualche apparenza, anche dell'attuabilità di questa sua intenzione, egli trasferisce, come di solito accade, il suo concetto di uomo (insieme con i suoi difetti) alla divinità"<sup>179</sup>. Nello stesso modo gli amici di Giobbe gli intimano di fare ammenda e sacrifici per ritornare delle grazie del suo signore. Avevano di Dio una visione antropomorfa, come di uno fra i "*capi della nostra specie*"<sup>180</sup>. In essi, anche nei migliori, il rigore della legislazione, la grazia e la giustizia sono mescolati nella decisione e nel modo di pensare. I sudditi adulano il sovrano in maniera che insieme

---

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 170 (*ivi*, p. 188).

<sup>178</sup> Si può, per esempio, misurare la lontananza di Kant da Kierkegaard. Kant scrive che in ogni fede rivelata storicamente c'è la possibilità di imbattersi in un errore. Se ciò che ci richiede tale fede va contro un dovere umano, certo per se stesso, noi ci possiamo appellare solo alla nostra coscienza. Trattando di questo, Kant cita appunto il caso di Abramo e scrive: "Ma che Dio abbia mai espresso questa volontà terribile è un dato di fatto che si trae da documenti storici, ed in nessun modo è apoditticamente certo... la rivelazione... quand'anche gli sembrasse che gli fosse venuta da Dio stesso (come l'ordine giunto ad Abramo di immolare suo figlio come una pecora), sarebbe quanto meno possibile che su questo punto predomini l'errore": *Ivi*, p. 187; (*ivi*, p. 208). Per Kierkegaard, al contrario, Abramo è l'emblema del paradosso della fede di contro alla ragione, è l'espressione di un salto oltre l'etica comune, per arrivare, attraverso questo rischio, nel territorio definitivo della religione.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 200 (*ivi*, p. 224).

<sup>180</sup> *Ibidem (ibidem)*.

alla sua benevolenza segua automaticamente anche una permissività delle norme legali e un'indulgenza nel giudicare. Nello stesso modo il fedele di un culto clericale "deve mostrare quanto egli *onori* i comandamenti divini, per non essere costretto ad *osservarli*"<sup>181</sup>, e "abbandona alla Provvidenza benigna la cura di far di lui un uomo migliore, dedicandosi alla *devozione* (passiva riverenza alla legge divina) invece che alla *virtù* (l'uso delle proprie forze per l'osservanza del dovere da lui onorato); mentre solo *congiungendo* la virtù con la *devozione*, possiamo formarci l'idea espressa nella parola *pietà* (vero *carattere della religiosità*)"<sup>182</sup>. Non a caso, ne *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, di Elifaz, Bildad e Zofar si dice che "parlano come se segretamente fossero uditi da quell'Onnipotente, la cui causa essi giudicano, e come se stesse loro a cuore più il ricevere il *favore* di Dio per il loro giudizio che non la verità"<sup>183</sup>. È facile comprendere il Dio del culto clericale perché il suo comportamento è totalmente umano. L'effetto che si vuole produrre, la salvezza, sovrasta le forze e la comprensione di ogni uomo, ma invece di rassegnarsi a questo mistero il fanatico si serve di mezzi bassamente umani per cattivare la benevolenza di un Dio divenuto idolo.

L'opuscolo *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea* riafferma invece quello che Kant ha cercato di argomentare in tutta la *Religione*: l'unico filo conduttore nelle cose di fede è dato dalla nostra coscienza. La grazia è un dono<sup>184</sup>, gratuito e come tale non comprensibile né negoziabile; noi possiamo fermarci solo a quello che possiamo comprendere e giudicare.

"La coscienza non giudica le azioni come casi sottoposti alla legge... la ragione giudica sé stessa, esaminando se realmente abbia esercitato pure quell'apprezzamento degli atti con ogni circospezione (per vedere se sono retti o non retti) e cita l'uomo a

---

<sup>181</sup> AA, VI, p. 201 (*ivi*, p. 225).

<sup>182</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>183</sup> AA, VIII, p. 265 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*, cit., p. 60).

<sup>184</sup> AA, VI, p. 178 (Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 197): "Ma se... calcola, per il completamento della sua naturale impotenza, bensì su qualcosa di soprannaturale, ma non tuttavia come su qualcosa di prodotto dall'uomo (mediante un influsso sul volere divino), ma come su qualcosa di ricevuto, che egli può sperare, ma non produrre".

testimoniare, contro o a favore di se stesso, se ciò sia stato fatto o no”<sup>185</sup>. Infatti l’ultima parte de *Sull’insuccesso*, la *nota conclusiva* è dedicata all’analisi della veridicità, basata appunto sulla buona coscienza: “in questa preoccupazione di avere chiara coscienza delle proprie credenze (o non credenze) senza fingere opinioni di cui non si è convinti, consiste quella coscienziosità formale, che è il fondamento dell’essere veraci”<sup>186</sup>.

Quello che cambia nella *Religione* non sono i criteri della veridicità, e quindi della virtù, ai quali ci è chiesto di conformarci. Quello che muta e si affievolisce nella *Religione* è la convinzione che Giobbe sia in ogni momento “in pace con sé medesimo e in buona coscienza”<sup>187</sup>, che in lui non si annidi la stessa falsità che nel 1791 era limitata ai soli amici. Il rigorismo etico kantiano è giunto a tali livelli di formalismo e di esigenza che il suo stesso autore mette in forse la sua possibilità. Kant dubita cioè che si possa dare un campione della buona coscienza, che esso non sia solo una figura utopica di paragone cui ci si può avvicinare ma mai raggiungere. Con l’impossibilità della buona coscienza svanisce anche la reale possibilità delle forme di convivenza autentica che da essa dipendono (la vera chiesa dell’ultima parte della *Religione* e una società civile che possa autenticamente camminare verso una *pace perpetua*). Il progresso è continuamente inficiato dalla debolezza delle fondamenta sul quale si dovrebbe reggere, dalla debolezza della natura umana e dall’astuzia “demoniaca” di quella falsità che si nasconde in ognuno.

---

<sup>185</sup> *Ivi*, p. 186 (*ivi*, p. 208).

<sup>186</sup> *AA*, VIII, p. 268 (Kant, *Sull’insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, cit., p. 62).

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 265 (*ivi*, p. 60).

## II. GIOBBE IN HEGEL

Proseguiamo la nostra ricerca seguendo il filo rosso della vicenda di Giobbe nel pensiero dei filosofi. Prendiamo in esame, dopo Kant, un altro gigante del pensiero, Hegel.

Hegel cita Giobbe nei suoi corsi di Filosofia della religione, tenuti a Berlino tra il 1821 e il 1831. Nelle lezioni, Hegel parla di Giobbe trattando della *religione determinata*, cioè quelle forme di vita religiosa che si concretizzano in forme positive, in comandi, regole codificate e precetti immutabili, e, nel macro-argomento della religione determinata, colloca Giobbe sullo sfondo di quella tappa del cammino dello Spirito che è la religione ebraica o, secondo la denominazione delle *Vorlesungen*, la *religione della sublimità*. La comparsa della figura di Giobbe va però contestualizzata nell'insieme del pensiero hegeliano. È proprio in ragione di questa visione d'insieme che tratteremo prima la filosofia di Hegel e successivamente, nel prossimo capitolo, quella di Schelling. Di quest'ultimo infatti analizzeremo le *Ricerche Filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809) che sono, in un certo senso, la risposta all'accusa mossa nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* (1807) all'assoluto schellinghiano (per Hegel indifferenziato come la "notte nella quale tutte le vacche sono nere"<sup>188</sup>); inoltre leggeremo due lezioni di filosofia della rivelazione di Schelling (1841) successive di almeno una decina d'anni rispetto all'ultimo corso di filosofia della religione tenuto da Hegel (1831). Concentriamoci ora su quest'ultimo.

### II.1. IL PENSIERO RELIGIOSO DI HEGEL.

Per capire meglio come la nostra problematica si inserisca nel pensiero di questo autore, dobbiamo però tratteggiare una panoramica del pensiero religioso di Hegel<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> GW, IX, p. 17 (Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Messina, 2006, p. 36).

<sup>189</sup> Per approfondire il pensiero religioso di Hegel: M. Bianco, *Religione e filosofia in Hegel*, Angeli, Milano 2006; P. Cassetta, *Il perdono nel giovane Hegel*, La città del sole, Napoli, 2001; C. Cesa, *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma-Bari, 1997, nello specifico il capitolo sulla religione; M. Monaldi, *Storicità e religione in Hegel: strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, ETS, Pisa, 1996; A. Danese, *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane*

Sembra, a un'occhiata superficiale, che la filosofia della religione hegeliana si limiti agli scritti teologico-giovanili e alle *Vorlesungen* di Berlino, appunto. Certo è che gli scritti giovanili sono una tappa imprescindibile per comprendere l'evolversi della sua filosofia successiva, ma, soprattutto, ed è ciò che qui maggiormente ci interessa, ci danno una visione di come si intreccino, nell'*humus* filosofico hegeliano, kantismo (in particolare qui il Kant della *Critica della ragion pratica* e della *Religione entro i limiti della sola ragione*), venerazione per l'antichità classica e cristianesimo luterano. Altrettanto fondamentale, ai fini della nostra ricerca, la visione della religione ebraica che emerge dagli scritti teologici giovanili. Ricordiamoli quindi brevemente, mettendo in evidenza i punti che ci saranno più utili nel proseguo di questa analisi.

In *Religione popolare e cristianesimo* (1792-1794), Hegel pone al vertice di un'ideale gerarchia la religione razionale pura (quella kantiana), seguita dalla religione greca, forte del fatto che questa non opera alcun scissione fra l'individuo e la società; all'ultimo posto vi è il cristianesimo (religione interiorizzata e oggettiva). La superiorità della religione greca emerge anche dal confronto tra la figura di Socrate e quella di Gesù. Il messaggio di quest'ultimo, condizionato anche dal fatto che si rivolge a uomini legati a una fede molto rigida, per la quale Dio è totalmente altro, un dominatore che vede l'uomo solo come uno schiavo, obbediente o ribelle (la religione ebraica appunto), ottiene come risultato il distacco dei singoli dal sociale, della sfera religiosa intima da quella della comunità. Ne *La vita di Gesù* (1795) Hegel è invece molto vicino alle posizioni kantiane, dipinge Cristo come il depositario perfetto della legge morale pura, in contrapposizione, di nuovo, al dogmatismo del culto ebraico (il parallelo Cristo-moralità, ebraismo-legalità è già nella *Religione entro i limiti della sola ragione*). Un ri-allontanamento da Kant lo possiamo invece evidenziare già ne *La positività della religione cristiana* (1796): rimane l'uguaglianza della legge morale kantiana con l'etica cristiana, ma entrambe sono aspramente criticate. L'errore consiste nel derivare da Dio la legge morale, che diviene in questo modo passiva e non legislativa<sup>190</sup>. Questa

---

*Hegel, 1793-1800*, Patròn, Bologna, 1977; B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou judaïsme, christianisme, hegelianisme*, Vrin, Paris, 1970; A. Chapelle, *Hegel et la religion*, Editions Universitaires, Paris, 1967.

<sup>190</sup> Kant nella *Religione* scriveva che Cristo aveva riassunto tutti i doveri in una regola generale "fa il tuo dovere senza altro movente che l'immediato apprezzamento del dovere stesso; vale a dire: ama Dio", e in una regola speciale sulle "relazioni esteriori degli uomini fra di loro,

critica tornerà, tale e quale, nelle *Vorlesungen* di Berlino, rivolta soprattutto alla religione ebraica, ma estesa all'esperienza religiosa in generale soprattutto nel corso del 1827. Infine ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1799) si ha invece un rovesciamento: la legge morale di Gesù è superiore a quella kantiana perché si fonda sull'amore e non sul dovere. L'imperativo categorico appare come una sorta di Dio ebraico interiorizzato dal singolo, e l'amore cristiano si contrappone sia all'ebraismo che al kantismo. Hegel riconosce ed esprime già in quest'opera i limiti di questo porsi etico-religioso e l'insufficienza della morale religiosa (l'etica dell'amore porta all'autoalienazione dal mondo), anche in quella che per lui rimarrà (sempre fin nelle *Vorlesungen*), la sua forma più alta, quella cristiana.

Hegel inizia quindi la sua riflessione portandosi su temi prettamente di filosofia della religione: "La religione è una delle questioni più importanti della nostra vita"<sup>191</sup>. Ma già dalle prime opere appare chiaro che la chiave per capire la religione è la vita, "intesa nel senso di prassi sociale... le analisi hegeliane appaiono guidate dal principio per cui lo spirito del popolo, storia, religione e grado di libertà politica devono stare <intrecciati insieme in un nodo solo>, diventa pienamente comprensibile la condanna di ciò che viene definito <religione oggettiva>"<sup>192</sup>. La religione oggettiva, secondo la definizione di Hegel, è "sistema della connessione dei nostri doveri e desideri con l'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima"<sup>193</sup> e merita la definizione di *teologia* (la polemica contro il sapere teologico è costante dalle *Jugendschriften* fino alle opere della maturità). Innegabile il fatto che questa teologia che connette i nostri "doveri e desideri con l'idea di Dio" derivi dalla postulazione, nella seconda *Critica*, dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, come esigenze della ragione nel suo uso pratico. La religione vera si configura, già nel pensiero del giovane Hegel, come una religione soggettiva, popolare, non contenente nulla che la ragione non riconosca. Questa religione esprime l'esigenza di un legame vivente degli individui tra loro, esigenza che sfocerà poi nella trattazione del tema dell'amore ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo*

---

considerate come dovere generale: ama ognuno come te stesso" (AA, VI, pp. 160-161; Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 176).

<sup>191</sup> GW, I, p. 83 (Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972; p. 31).

<sup>192</sup> C. Cesa, *Guida a Hegel*, cit., pp. 240-241.

<sup>193</sup> GW, I, p. 92 (Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, cit., p. 78).

*destino* (che reca tracce evidenti del culto della classicità greca del nostro autore). Per Hegel i Greci erano un popolo che si era creato da sé i propri dei, conformemente ai loro bisogni: la loro religione era legata “con mille fili al tessuto della vita degli uomini”<sup>194</sup>. Già negli scritti giovanili, allora, il destino della religione è intrinsecamente congiunto con quello delle nazioni: popoli felici si danno religioni felici. Trattazione questa della felicità, ma soprattutto, dell’infelicità di un popolo che prefigura quella della coscienza singola.

Il cammino della coscienza, che emerge implicito nei primi scritti<sup>195</sup>, sarà, com’è noto, il tema di quell’opera capitale che è la *Fenomenologia dello Spirito* (1807). La *Fenomenologia* percorre e illustra il cammino dello Spirito come soggettività, nel suo divenire necessario e perfetto. Una sua determinazione è il soggetto come coscienza, che si muove attraverso il ciclo completo di tutte le sue forme; tra di esse naturalmente, vi sono anche le forme della coscienza religiosa. La coscienza nasce come un sapere di cose oggettive in contrapposizione a se stessa e di se stessa come contrapposta (un sapere proprio e un’oggettività negativa rispetto a quel sapere). Questa coscienza dovrà arrivare a conoscersi come unica. Il cammino verso questo scopo si configura come il superamento di uno stato di innocenza. È questa l’interpretazione hegeliana del mito del peccato originale: nell’eden tutto era dato come quieto essere; la caduta è l’esser tratto via dal torpore della coscienza. L’uscita dal paradiso è rappresentata, secondo il modello già seguito da Kant, nel saggio *Congetture sull’origine della storia*, come il primo, necessario allontanarsi dalla vita

---

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 83 (Hegel, *La positività della religione cristiana*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 311).

<sup>195</sup> Sergio Givone ipotizza che l’esigenza di una riconciliazione religiosa (tra uomo e Dio) possa essere “la motivazione profonda poi rimossa del pensiero hegeliano”: cioè la molla che ha dato il via alla sua ricerca, ricerca che poi l’ha portato molto lontano da quell’inizio, da quell’esigenza. Continua Givone: “Leggiamo Hegel, non quello contro cui Kierkegaard lottava, ma il giovane Hegel, quello che un autore come Jean Wahl ha interpretato come se fosse nient’altro che un commentatore di Giobbe. In realtà, se prendiamo gli scritti teologici giovanili, gli scritti di Jena, di Francoforte, non troviamo Giobbe, c’è Abramo, c’è Mosè, c’è soprattutto Gesù, eppure quei testi si lasciano interpretare come un commento criptico di Giobbe, come se per Hegel, come è stato detto, questa figura costituisse tutto il tormento dei suoi anni giovanili” (S. Givone, *Giobbe l’inattuale. La figura di Giobbe nella letteratura e nel pensiero contemporanei*, in *Domande a Giobbe: modernità e dolore*, a cura di M. Ciampa, Mondadori, Milano, 2005, p. 99). Givone si riferisce a Wahl J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1994, opera che sostiene l’omnipervasività della coscienza infelice nell’opera di Hegel e la propone come chiave di lettura di tutto il suo pensiero.

istintuale, dal rapporto non mediato con le cose. L'essere-come-Dio, preconizzato dal serpente è sia un dato di fatto subitaneo (l'uomo ottiene una conoscenza dei concetti di bene e male e della loro distinzione) che una missione da portare a termine fino alla fine dei tempi: la coscienza deve, attraverso l'intero suo cammino fenomenologico, arrivare alla consapevolezza della sua identità con Dio, con lo Spirito; la caduta si concretizza come un destino di morte perché, in questo cammino, la coscienza è chiamata a sorpassare il limitato, cioè se stessa, per arrivare alla conciliazione. Hegel riprenderà il tema della caduta<sup>196</sup> anche nelle lezioni del 1824 e del 1831, pressappoco negli stessi termini.

Hegel fa dunque della coscienza una figura essenziale dell'*iter* fenomenologico. Possiamo constatare che la coscienza infelice, come coscienza della propria contraddizione, ha una somiglianza innegabile con la coscienza religiosa, anzi è, lo vedremo, uno dei rischi imprescindibili della coscienza religiosa. "La coscienza infelice è la consapevolezza di sé come dell'essenza duplicata e irretita nella contraddizione"<sup>197</sup>. Questa contraddizione è quella che si può dare tra il singolo, l'inessenziale e l'Intrasmutabile, ergo tra il credente e Dio. Il rapporto tra i due si articola, nella *Fenomenologia*, su livelli differenti. Prima si dà la singolarità del credente come opposta all'essenza divina; ma Dio ha esso stesso in lui la singolarità. Questi due singoli opposti entrano in lotta, una lotta che ha come esito per la coscienza una *sottomissione* (questa della sottomissione sarà una delle categorie indispensabili per comprendere la vicenda di Giobbe nelle lezioni di filosofia della religione). Il limite della religione è che Dio riceve la singolarità solo come un "accadere"<sup>198</sup>, ed entra in una relazione che si dà "attraverso la natura"<sup>199</sup>, in modo arbitrario, senza necessità, così come la stessa natura, creata arbitrariamente è del tutto dipendente dall'Uno. La mediazione tra queste due singolarità è imperfetta e incompleta, permane l'opposizione, anche se mitigata da una sottomissione della coscienza umana a quella singolarità percepita come superiore. L'unificazione (parziale) della coscienza infelice,

---

<sup>196</sup> Per approfondire la trattazione filosofica di *Genesi* 3, si vede: A. Fabris, *Filosofia del peccato originale*, Albo Versorio, Milano, 2008.

<sup>197</sup> *GW*, IX, p. 121 (Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, p. 307).

<sup>198</sup> *Ivi*, pp. 123-124 (*ivi*, p. 177).

<sup>199</sup> *Ibidem* (*Ibidem*).



nella *Fenomenologia*, avviene in tre relazioni che essa assume con il proprio oggetto: la *devozione*, non ancora pensiero ma solo sentimento, movimento verso l'oggetto, per la quale la coscienza del credente si avverte dolorosamente come scissione e infinita nostalgia. In quanto non pensato, però, Dio rimane sempre una presenza singola ed effettuale, oggetto solo di certezza sensibile e in quanto tale, è un qualcosa che subito svanisce, lasciando la coscienza sola con il *sepolcro* della sua vita. Visti i deludenti risultati ottenuti come devozione, la coscienza si butta nel momento dell'*appetito* e del *lavoro*: rinuncia cioè a cercare il divino come effettuale, singolarità del tempo e dello spazio; cerca di sottomettere quella natura ostile e arbitraria con i sensi e le opere. Ma in questo modo è limitata come coscienza solo alle sue azioni effettuali, si conosce perciò solo come coscienza che appetisce e lavora. L'unione del credente con il suo Dio avviene allora in un ulteriore momento, ma solo per opera del secondo elemento della relazione. La coscienza ringrazia l'Immutabile per questa unione, ma nell'atto stesso del *ringraziamento* torna a dividersi, avvertendo che nulla avviene per opera sua, pur mantenendo la consapevolezza di essere la realtà che ha voluto, operato e goduto. L'ultimo tentativo attraverso cui la coscienza tenta di giungere ad unità è l'abbandono *a un terzo*, un ministro. La coscienza del credente si abbandona nel sentimento della propria nullità, pone la volontà solo come volontà universale dell'Immutabile (*Sia fatta la tua volontà*), si spoglia di ogni suo possesso, di ogni sua opera e godimento. Tuttavia queste rinunce non sono per la coscienza azioni sue proprie, ma qualcosa che "si fa esprimere dal ministro fungente da mediatore"<sup>200</sup>. La realtà non si lascia annullare così facilmente. Le funzioni animali della coscienza, che dovrebbero essere nulle, si configurano come il nemico, oggetto di preoccupazione e tormento. La coscienza resta infelice, si scopre "una personalità tanto misera quanto infelice, limitata a sé e al suo fare meschino... il suo effettuale operare resta un operare meschino; il suo godimento resta dolore, e l'esser tolto di essi resta... un *al di là*"<sup>201</sup>.

La coscienza infelice, come appare nella *Fenomenologia*, è uno dei "lati singoli... della determinatezza della religione stessa"<sup>202</sup> che formano il "divenire della religione *in*

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 131 (*ivi*, p. 189).

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 129 (*ivi*, pp. 189-190).

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 366 (*ivi*, p. 202).

*generale*<sup>203</sup>. Una parte imprescindibile quindi della religione. Che significato assume, con le sue manifestazioni, in questo processo? Se la coscienza infelice è “il destino tragico della *certezza di se stesso* che ha da essere in sé e per sé... la coscienza della perdita di ogni *essenzialità* in *questa certezza* di sé, e della perdita proprio di questo sapere di sé, della sostanza così come del *Sé*<sup>204</sup>, e se, secondo il pensiero hegeliano, il processo deve comprendere tutte le sue figure e il divenire è necessario, essa non può mai considerarsi come qualcosa di risolto per la religione. Citando le parole di Claudio Cesa: “da questo lato essa non è qualcosa di definitivamente superato e consegnato alla memoria, ma una figurazione che può sempre incarnarsi nell’effettualità dell’esperienza... La coscienza infelice è un rischio trascendentale della coscienza religiosa... l’<Intrasmutabile> è costitutivamente sottoposto al rischio di venire esperito dalla coscienza nella forma di <impenetrabile *Uno* sensibile>, di al di là sfuggito, già da sempre dileguato nell’infinita distanza del tempo e dello spazio. Nei confronti di questo doppio rischio la coscienza religiosa sembra rimanere sola, abbandonata, per così dire, anche dalla stessa filosofia: infatti, se al *per noi* della consapevolezza filosofica rimane soltanto il <puro stare a vedere>, la filosofia può certamente essere spettatrice di questo destino, ma senza la facoltà di intervenire direttamente in esso e porvi rimedio”<sup>205</sup>.

Possiamo allora esprimere un primo parallelismo tra l’esistenza della coscienza infelice, che rimane un rischio dello spirito che perviene al concetto di se stesso, e il dolore di Giobbe, che soffre constatando la difformità dei suoi scopi da quelli dell’Immutabile. Possiamo ben dire che Giobbe esperisce il suo Dio come impenetrabile ed estraneo. E l’abbandono della coscienza religiosa sofferente da parte della filosofia può trovare un eco negli amici dell’uomo di Uz, che possiamo descrivere come spettatori *filosofici* della *coscienza infelice di Giobbe*.

È necessaria ancora qualche precisazione sul rapporto filosofia-religione, prima di entrare nel vivo della narrazione hegeliana di Giobbe nelle *Vorlesungen*.

---

<sup>203</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 401 (*ivi*, p. 255).

<sup>205</sup> C. Cesa, *Guida a Hegel*, cit., p. 263.

È noto il duplice ruolo che assume la filosofia nel pensiero hegeliano: essa è insieme totalità del sistema e suo vertice. Nella *Scienza della logica* troviamo scritto: “la filosofia ha coll’arte e colla religione il medesimo contenuto e il medesimo scopo; ma è la guisa suprema di afferrare l’*idea assoluta*, perché la guisa sua è la suprema guisa, il concetto”<sup>206</sup>. Similmente nelle *Vorlesungen* il contenuto della filosofia della religione è l’Assoluto, come idea logica, non solo nel pensiero ma nella manifestazione. Le domande fondamentali sulla natura dell’anima, del mondo, di Dio, (o kantianamente: *Cosa posso sapere? in base a cosa devo agire? che cosa posso sperare?*) possono rimandare l’uomo alla religione ma la loro verità spetta alla filosofia. La religione deve essere compresa e inverata dalla filosofia. Nell’introduzione al primo corso di filosofia della religione a Berlino, nel 1821, lo scopo della materia è indicato come una giustificazione dell’oggetto della religione, secondo un metodo non storico (il quale contraddistingue la teologia), ma speculativo. La religione è “relazione dello spirito allo spirito”<sup>207</sup>; proprio del concetto della religione assoluta è l’unità dell’oggetto con il soggetto, unità che ha il suo vertice nella filosofia. Hegel tuttavia riconosce che, al di fuori del pensiero filosofico, alla religione resta una propria e peculiare relazione con il mondo della coscienza. Della religione Hegel individua forme più o meno concettuali, più o meno autentiche. Ogni religione che si appoggi all’intelletto astratto porta lontani dalla religione. Concepire Dio come Spirito significa, per Hegel, concepirlo come “contro-immagine di una comunità”<sup>208</sup> e come “attività di una comunità in relazione a lui”<sup>209</sup>: “Dio è spirito solo nella misura in cui è nella sua comunità”<sup>210</sup>.

La comunità appare la prima e ultima risposta di Hegel alle sofferenze della coscienza: proseguendo il nostro parallelismo possiamo dire che il nostro autore condanna gli amici di Giobbe come esponenti di una teologia astratta che allontana da una religione intesa come comunione dell’uomo con Dio e dell’uomo con l’uomo. La comunità è l’unico antidoto alla sofferenza e alle domande di Giobbe. Sempre secondo le parole di

---

<sup>206</sup> GW, XII, p. 236 (Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Bari, 1968, p. 936).

<sup>207</sup> VR, III, p. 100 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume III, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli, 2011, p. 118).

<sup>208</sup> VR, I, p. 33 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume I, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli, 2003, p. 91).

<sup>209</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 96 (*ivi*, p. 129).

Cesa: “il potenziale antidoto nei confronti della <coscienza infelice>, in quanto ciò che non si realizza al livello della semplice coscienza, può diventare possibile per un soggetto collettivo: il dolore per la perdita dell’essenza assoluta nel tempo e nello spazio, il sentimento di estraniamento generato dal fatto che questa si presenta nella forma di <impenetrabile *Uno* sensibile>, possono essere superati solo al livello dei rapporti intersoggettivi, se cioè l’<Io> riesce a trasformarsi in un <Noi>”<sup>211</sup>. Dio, l’Immutabile, come eticità delle istituzioni è il risultato della mediazione tra l’arbitrio del soggetto comandato dal sentimento e la chiesa intesa come autorità (un’altra forma del binomio signoria-servitù, della mera exteriorità).

Tuttavia resta un punto da sottolineare. Qui non possiamo limitarci ad assumere la comunità, il *noi* come la destinazione ultima dello spirito, nella quale tutte le contraddizioni, le sofferenze vengono riassunte e superate. Delle tre forme dello Spirito, portatrici di una determinatezza storica, arte, religione e filosofia, le prime due sono ontologicamente, logicamente e cronologicamente l’una il risultato dell’altra: “l’arte bella (come la religione che le è peculiare) ha il suo futuro nella religione vera”<sup>212</sup>. L’arte bella (come simbolo del mondo classico), la religione rivelata (il mondo cristiano-germanico, giunto alla consapevolezza dell’unità della natura umana e divina), e la filosofia come consapevolezza di un’epoca (“il proprio tempo appreso in pensieri”<sup>213</sup>), sono figure concettuali di epoche della *Weltgeschichte*. Tuttavia, se il passaggio dall’arte bella alla religione rivelata, dall’intuizione al concetto, è anche il passaggio da un’epoca storica ad un’altra, dalla religione alla filosofia non c’è un salto così netto. Sono “entrambe radicate nella medesima età della *Weltgeschichte*: religione e filosofia hanno così in comune non solo lo stesso contenuto, ma anche l’epoca in cui si dispiegano nella realtà effettuale”<sup>214</sup>. In questo modo, lo Spirito divino, che trova la sua realizzazione nella comunità etica, nelle istituzioni, rimane lo stesso composto da “singoli soggetti empirici”<sup>215</sup>, per i quali l’Immutabile può sempre

---

<sup>211</sup> C. Cesa, *Guida a Hegel*, cit., p. 272.

<sup>212</sup> *GW*, VI, § 563 (Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino, 2002, § 563).

<sup>213</sup> *GW*, VII, p. 26 (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 15).

<sup>214</sup> C. Cesa, *Guida a Hegel*, cit., p. 279.

<sup>215</sup> *VR*, III, p. 252 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume III, cit., p. 257).

apparire come estraneo e per i quali la coscienza infelice rimane una possibilità innegabile, un rischio trascendentale come abbiamo detto. Anche all'interno della più sviluppata e realizzata comunità etica possiamo sentire il grido di Giobbe che si leva verso il cielo.

## II.2. LEZIONI DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE.

Siamo quindi giunti a parlare dei testi in cui Hegel tratta esplicitamente la vicenda e la problematica di Giobbe: le *Lezioni di filosofia della religione*.

Queste lezioni, sono successive a tutte le maggiori opere sistematiche: alla *Fenomenologia dello spirito* (1807), alla *Scienza della logica* (1812), all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), ai *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820). Le *Vorlesungen* presuppongono il sistema hegeliano, hanno "alle spalle la filosofia già pensata nella sua struttura speculativa compiuta: quella va interpretata alla luce di questa"<sup>216</sup>. Vedremo quindi come il pensiero hegeliano sulla religione e sui problemi che le sono connessi, si specifichi e si approfondisca in questi corsi.

Ci rifacciamo all'edizione critica curata da Jaeschke<sup>217</sup>, edita in tedesco nel 1983, tradotta e curata in italiano in anni recenti da Roberto Garaventa e Stefania Achella. L'edizione critica fa valere con chiarezza, cosa ai nostri fini fondamentale, la *tripartizione* sempre operata da Hegel durante le lezioni, tra "concetto della religione", "religione determinata" e "religione compiuta". Troviamo la trattazione del problema giobbico, o meglio le quattro diverse trattazioni del problema, sempre nella sezione intitolata "religione determinata"; e la troviamo in ognuno dei corsi di filosofia della religione: nel manoscritto del 1821, nelle ricostruzioni basate sui quaderni di appunti dei corsi del 1824 e 1827, e negli appunti di Strauss relativi all'anno 1831. L'abbiamo già anticipato, il nostro tema è sempre esaminato sullo sfondo, in parallelo e in

---

<sup>216</sup> C. Cesa, *Guida a Hegel*, cit., p. 264.

<sup>217</sup> Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Band 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: Teil 1, Einleitung. Der Begriff der Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983-1993; Teil 2, Die bestimmte Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985-1994; Teil 3, Die vollendete Religion, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984-1995.

contrasto, dell'analisi della religione ebraica, come tappa della coscienza e dello Spirito.

Osserviamo che per Hegel (e, lo vedremo nel prossimo capitolo, anche per Schelling) l'eredità fondamentale e problematica del pensiero ebraico è la categoria di creazione. La creazione è la conseguenza imprescindibile di quell'evoluzione epocale che è stato il riconoscimento dell'unità del soggetto divino. Da quest'unità segue necessariamente l'assoluta potenza dell'Unico. E questa potenza si determina come arbitrio nel porre il mondo e nel porlo come assolutamente dipendente. In quel mondo prosaico di cose dipendenti si colloca anche la coscienza umana. L'Uno è detto, in relazione alla sua creazione, *buono* perché ha posto le cose, *giusto* perché ne può disporre come vuole. Sostiene Hegel nel 1827: "Sono (potenza, bontà e giustizia) quelle che si chiamano relazioni di Dio col mondo, ed è un cattivo modo di esprimersi se si pensa che sappiamo solo di questa relazione di Dio col mondo, ma non sappiamo niente di lui. Anzi, questa è proprio la sua specifica determinatezza, ovvero questi sono i suoi specifici attributi"<sup>218</sup>. Hegel qui nega la distinzione kantiana della *Religione* tra *Dio in sé* e *Dio considerato in relazione ad un essere morale*. Il comportamento dell'Immutabile nei confronti del mondo definisce anche la sua essenza, e Dio, almeno il Dio della sublimità, si comporta nei confronti dell'uomo e del mondo come creatore: "se si conosce la relazione di un oggetto si conosce la sua stessa natura"<sup>219</sup>.

### **II.2.a. Corso del 1821, secondo il manoscritto.**

La prima occorrenza del tema di Giobbe la troviamo nel manoscritto, redatto da Hegel, come base per le lezioni dell'anno 1821. Il nostro autore sta qui trattando, dopo la religione *dell'immediato* (o religione naturale), della *religione della sublimità e della bellezza*, quella cioè che "esce, nello smisurato, da questa identità immediata tra l'essere immediato e l'essenza"<sup>220</sup>; è il superamento dell'uguaglianza ingenua tra natura e divino (lo stato di innocenza di *Genesi* 3). Il passaggio tra la religione dell'immediato e questo secondo tipo, è un passaggio dall'essere all'essenza: "ciò che

---

<sup>218</sup> VR, II, p. 566 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli, 2008, p. 512).

<sup>219</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 513).

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 29 (*ivi*, p. 49).

era in sé, per noi, ciò che in un primo momento era l'essere, adesso è per l'autocoscienza, l'autocoscienza che intuisce non un'essenza, un'essenza superiore, bensì L'essenza intesa come il vero, cioè l'universale come potenza assoluta"<sup>221</sup>. Si è arrivati a un grado superiore di astrazione nel rapporto con Dio e di emancipazione della Sua idea dal concreto naturale. "L'essenza è APPAGATA in-sé, è la totalità in-sé (non è ancora come questa totalità per sé; essa non si cimenta – per essere – con gli oggetti della natura; ha la sua determinatezza in lei stessa; la sua realtà è la totalità della sua apparenza)"<sup>222</sup>.

I popoli che sono arrivati a questo grado, a venerare l'essenza, sono entrati nella sfera dell'idealità si sono emancipati dalle necessità delle intuizioni sensibili, "hanno fondato un santuario... che non decade nell'esserci sensibile, non cerca in esso la sua esistenza"<sup>223</sup>. Quello che in questo santuario si manifesta è "ESSERCI dell'essenza, ma come esserci dall'interno, che è e resta l'interno"<sup>224</sup>. L'essenza, questa potenza negativa è "determinata necessariamente come soggetto"<sup>225</sup>, ma un soggetto del tutto particolare: un soggetto che nega ogni finitezza naturale. È "il negativo che si rapporta a sé, è il SIGNORE – che domina su tutto ... signoria esterna, così che non ha alcun lato autonomo in lui"<sup>226</sup>. È forma senza materia, momento puramente astratto. Questa religione contiene l'autocoscienza solo come apparenza, come riflessione astratta, per il momento ancora "infinitamente isolata, non libera, senza estensione in-sé... il suo sentimento sente solo il signore"<sup>227</sup>. L'autocoscienza dipende nel suo essere e nella sua essenza dal divino, pensato come signore e dominatore. Questa religione della sola essenza procede nel suo progressivo sviluppo, si definisce in forme e realtà autonome, nel tentativo di "elevarsi dall'esistenza inessenziale alla figura"<sup>228</sup>, dall'astratto alla verità concreta. Lo Spirito ha due tappe davanti a sé in questo particolare momento del suo percorso, due figure: la religione *dell'essenza* e quella *della necessità*, definite rispettivamente religione *della sublimità* e *della bellezza* (entrambe in misura diversa

---

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 30 (*ivi*, p. 50).

<sup>222</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 31 (*ibidem*).

<sup>224</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>225</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>226</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>227</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 32 (*ivi*, p. 51).

ancora affette dall'elemento sensibile della raffigurazione "delle brame e delle passioni naturali"<sup>229</sup>, entrambe non sono ancora "l'assoluta unità spirituale in-sé"<sup>230</sup>). Sono rispettivamente la religione ebraica e la religione greca.

Questo è il contesto in cui appare la trattazione hegeliana di Giobbe. La coscienza è entrata nel regno dell'intellettuale, è pervenuta alla conoscenza dell'unità di Dio, anche se non è ancora l'Uno ("l'infinito riflesso in-sé"<sup>231</sup>), ma piuttosto in quest'Uno vi è "non solo l'universalità impotente, ma parimenti la singolarità, l'universalità come lato della realtà, come l'altro lato dell'idea – l'universalità come l'esser-tolto dell'essere immediato"<sup>232</sup>. Permane in quest'Uno la singolarità, che si appone ai molti in generale, in quanto l'Uno, quest'Uno è ottenuto dall'astrazione e dal potenziamento degli attributi dei molti.

"C'è solo un unico Dio, ed è un Dio geloso, non vuole nessun altro accanto a sé"<sup>233</sup>: in questo principio Hegel individua l'essenza della religione ebraica. La realtà dell'idea di Uno dell'ebraismo si determina, nella potenza, come assoluto dominio dell'Uno. Ma nel dominio (nella creazione) è già data l'intera rappresentazione di questa religione, "la relazione con l'altro, la natura, il mondo, è proprio per questo solo la relazione negativa, della potenza e del dominio"<sup>234</sup>. Ogni relazione nell'universo ebraico è una relazione all'interno della potenza dell'Uno, ed è una relazione di dominio dell'Uno sulla creatura. Potenza e dominio che si esplicitano nei momenti della creazione e conservazione del mondo e della scomparsa del mondo medesimo, rimandata alla fine dei tempi. In particolare questi momenti illuminano diverse determinazioni del concetto stesso di Dio, diversi "momenti del processo della potenza e della potenza come processo"<sup>235</sup>: la creazione "l'essere delle cose finite"<sup>236</sup>, definisce la potenza come bontà; la "finitezza (delle cose), manifestazione della loro nullità"<sup>237</sup> fa sì che la potenza in relazione ad esse si configuri come giustizia. Gli attributi classici che la teologia tributa a Dio sono espressione di un rapporto di negazione della realtà del

---

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 34 (*ivi*, p. 53).

<sup>230</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 35 (*ivi*, p. 54).

<sup>232</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>233</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>234</sup> *Ivi*, p. 41 (*ivi*, p. 59).

<sup>235</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>236</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>237</sup> *Ibidem (ibidem)*.



mondo, o almeno della sua autonomia: “La sublimità ha quindi la sua raffigurazione ed espressione nella natura e nel mondo, tanto che ci rappresentiamo natura e mondo come realtà che nascono e periscono in quella potenza, come estrinsecazione”<sup>238</sup>.

Il Dio ebraico “contiene in-sé, come potenza infinita”<sup>239</sup> sul mondo, “quella guisa di estrinsecazione”<sup>240</sup> che si manifesta come “parlare, minacciare, respirare”<sup>241</sup>. Queste manifestazioni di Dio sarebbero deboli se attribuite a una creatura, ma “l’infinità della potenza del pensiero dà ad essa un’elasticità infinita”<sup>242</sup>: il pensiero ebraico non plasma un Dio deformando una figura naturale, ma astraendo da questa si riduce a “figura, estrinsecazione, ridotta immediatamente a un suo accidente... solo una guisa esteriore”<sup>243</sup>.

La critica hegeliana fondamentale alla religione del sublime è il rapporto negativo che essa istaura tra la potenza e il mondo, e nello specifico tra il divino e l’uomo: Dio crea le cose ma esse sono “solo attributi, accidenti, i suoi servitori e i suoi messaggeri... là l’uomo, per esempio Mosè, è SOLO un organo”<sup>244</sup>. La potenza è solo un rapportarsi negativo, e questo nonostante gli attributi che la teologia gli attribuisce: “non importa quanto venga ascritto a questo spirito... sapienza, volontà, bontà giustizia, misericordia... ma solo la sua attività, le sue opere sono, e quest’attività è qui solo quella della potenza”<sup>245</sup>. Possiamo dire che il Dio dell’Antico Testamento è giusto, buono, sapiente, ma, per Hegel, ci illudiamo: il Dio degli ebrei è un Dio che parla, minaccia e respira. Un Dio che agisce. L’unico attributo vero è la sua potenza. Infatti le tre azioni che istaurano e definiscono il suo rapporto con mondo sono la creazione, il venire delle cose dal nulla (cioè il togliere la sua astrazione); la conservazione delle cose (è così immediatamente tolta l’autonomia del mondo appena nato, cui è negata qualsiasi sussistenza fuori dalla potenza); infine lo scomparire delle cose mondane ad opere della potenza (un rapporto negativo della potenza con il suo stesso positivo, con il positivo che essa stessa aveva posto, toglie così la sua stessa identità con sé). Le

---

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 42 (*ivi*, p. 60).

<sup>239</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>240</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>241</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>242</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>243</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>244</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>245</sup> *Ibidem (ibidem)*.

cose, in queste tre operazioni della religione della sublimità, sono poste come proprietà di Dio, non come “totalità autonome, sono ancora immediate, ancora immobili, incompiute nella sua (della potenza) soggettività”. La potenza è il senso del rapporto con il mondo di Dio, “bontà e giustizia sono solo momenti del processo”<sup>246</sup>.

In questa riflessione Hegel colloca Giobbe.

Abbiamo detto che, di contro al mondo, alla natura in generale, “c’è essenzialmente la potenza come tale”<sup>247</sup>. Tolto l’unico scopo, che è la potenza dell’Uno, non c’è “nel mondo esistente, nessun diritto che sia in sé e per sé, nessuno scopo, contenuto assoluto”<sup>248</sup>, nessuna autonomia, nessuna volontà.

“La storia, la vicenda, la condizione di Giobbe sta al di fuori del popolo di Dio, che è lo scopo essenziale”<sup>249</sup>. Hegel evidenzia (e lo farà anche nei corsi del 1824 e del 1827) l’estraneità e la stranezza delle invettive di Giobbe, se lo si considera un esponente della religione della sublimità. E infatti Giobbe è uno straniero, non appartiene al popolo ebraico. Egli rivendica “ulteriori scopi universali”<sup>250</sup>, diversi dall’unico scopo della potenza di Dio. I suoi scopi sono “in relazione al singolo individuo, e cioè la giustizia come armonia, forma della felicità insieme alla sua condotta, virtù, devozione”<sup>251</sup>. Giobbe rivendica una giustizia di tipo kantiano (Hegel lo specificherà meglio nei corsi successivi), una conformità tra azione e ricompensa, devozione e felicità. L’unica virtù riconosciuta invece dall’unico Dio, da questo Dio geloso e vendicativo, è invece una spaventata sottomissione alla potenza. L’unica devozione è il “timore del signore... sottomissione”<sup>252</sup>. Questa sottomissione è essa stessa “lo scopo, ciò che vale”<sup>253</sup>. La giustizia ebraica non consiste nel premio degli onesti, ma nell’arbitraria posizione e conservazione di un mondo contraddittorio, e nella possibilità, altrettanto arbitraria, di una sua repentina scomparsa. È questo che non capisce il gentile Giobbe.

---

<sup>246</sup> *Ivi*, p. 45 (*ivi*, p. 62).

<sup>247</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>248</sup> *Ibidem (ivi, pp. 62-63)*.

<sup>249</sup> *Ibidem (ivi, p. 63)*.

<sup>250</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>251</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>252</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>253</sup> *Ibidem (ibidem)*.

Vediamo come Hegel ricostruisce il *Libro di Giobbe*:

“Questa raffigurazione della potenza di Dio è presente IN GIOBBE, appunto come raffigurazione della potenza astratta. Giobbe da felice diventa infelice... Alla fine Giobbe esalta la sua innocenza, la sua condotta irreprensibile. 31, 2: <Che cosa mi dà, però, Dio dall’alto come ricompensa? E quale eredità l’onnipotente dall’alto? Non dovrebbe più ragionevolmente essere l’ingiusto a subire una tale disgrazia e un malfattore ad essere ripudiato così? Se mi si pesasse con una bilancia equa, Dio verrebbe a conoscere la mia devozione>”<sup>254</sup>.

Conformemente a queste interpretazione, a tutte le repliche degli amici, Elifaz, Bildad, Zofar, stranieri anch’essi come Giobbe, Hegel preferisce il discorso di Eliu, l’unico autentico ebreo del *Libro*:

“Eliu: 33, 12 “Ecco, proprio da ciò deduco contro di te che tu non sei giusto, poiché Dio è più di un uomo; (perché vuoi disputare con lui?)”<sup>255</sup>. Questa la sintetica traduzione di quanto invece Hegel ha variamente argomentato: la giustizia del Dio della sublimità non è una giustizia umana, di pesi e contrappesi, è la giustizia di un tiranno, della potenza e del dominio. Infatti “alla fine Dio compare e dà espressione solo della sua potenza... Cap. 38: <E il signore rispose a Giobbe di mezzo a un turbine e disse: Chi è che manca di saggezza e dice cose senza senso? Cingiti i fianchi come un uomo; io ti interrogherò, tu ammaestrami. Dov’eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra? Dimmelo se sei così intelligente. Sai chi ha stabilito le sue dimensioni e teso su di esso la misura? O dove affondano le sue basi, o chi ha posto la pietra angolare, mentre mi lodavano le stelle del mattino e esultavano tutti i figli di Dio? Sei mai giunto alle sorgenti del mare e hai passeggiato sul fondo dell’abisso? Sai portare i tuoi tuoni in alto nelle nuvole? Puoi scagliare tu i fulmini in modo che arrivino e dicano: eccoci qui? Chi è tanto sapiente da riuscire a contare le nuvole?>”<sup>256</sup>. E poi Dio rievoca “lo splendore degli animali, Behemoth, Leviatano”<sup>257</sup>: cioè la sua “solo pura potenza”<sup>258</sup>. E la giustizia viene codificata come *timore*: “sono detti empì coloro che non temono il

---

<sup>254</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>255</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 46 (*ivi*, pp. 63-64).

<sup>257</sup> *Ibidem (ivi)*, p. 64).

<sup>258</sup> *Ibidem (ibidem)*.

signore”<sup>259</sup>. Giobbe, alzando al cielo la sua indignazione per il trattamento subito, si era mostrato troppo coraggioso, a quanto pare, per niente timorato di Dio. Alla fine però Giobbe risponde: “<riconosco che tu puoi tutto e che nessun pensiero ti è nascosto; è uno stolto colui che pensa di nascondere il suo pensiero. Perciò ammetto di aver parlato senza discernimento di cose che sono troppo alte per me e che non comprendo. Siccome ti ho visto, ammetto la mia colpa e faccio penitenza nella polvere e nella cenere>”<sup>260</sup>. Giobbe mostra cioè di aver maturato un giusto terrore della potenza dell’Uno e di sottomettersi ad essa: “è questa sottomissione che riporta Giobbe alla felicità di un tempo, e degli altri che volevano capire, giustificare Dio, si dice <voi non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe; fate sacrifici in vostro favore e lasciate che il mio servo Giobbe preghi per voi, e gli diede il doppio di quello che aveva posseduto>”<sup>261</sup>. Gli amici (con l’eccezione di Eliu) sono colpevoli quanto Giobbe di una sbagliata comprensione della giustizia divina. Il premio non arriva per la virtù ma per l’asservimento.

Hegel conclude questa interpretazione del *Libro* riaffermando che la potenza, quest’Uno, il Dio invisibile, il Dio del pensiero, che è obiettivamente un progresso nel cammino dello spirito (successivamente lo sottolineerà vigorosamente), limitandosi alla sua sola essenza, ha un rapporto “soltanto negativo con la realtà, mentre ha un rapporto positivo solo con l’essere astratto della realtà, ma non ancora con il suo essere concreto, in quanto non è ulteriormente determinato in se stesso”<sup>262</sup>. Diversamente staranno le cose nella religione della necessità, che plasma “il concetto con la realtà dell’idea, diventa religione della bellezza, è così in-sé in una determinazione più concreta”<sup>263</sup>, anche se ricadrà anch’essa “nella naturalità e nella molteplicità”<sup>264</sup>, e dovrà quindi essere superata. Ma atteniamoci al nostro tema.

Hegel ci fornisce un’ulteriore determinazione e lettura di Giobbe trattando della *religione della finalità*, sempre nel corso del 1821.

---

<sup>259</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>260</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>261</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>262</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>263</sup> *Ivi*, p. 47 (*ibidem*).

<sup>264</sup> *Ibidem (ibidem)*.

Dopo aver trattato diffusamente della *religione della bellezza o della necessità*, gli appunti di Hegel passano a parlare della *religione della finalità* (che porta come sottotitolo: *ovvero dell'intelletto*). Si afferma qui l'omnipervasività della presenza della finalità, più grossolanamente nella natura, ma nello specifico nella vita dello spirito.

“L'agire conformemente a uno scopo è una peculiarità non solo dello spirito, ma della vita in generale; è l'agire dell'idea, in quanto è un produrre che non è più un passare in qualcos'altro, sia esso determinato in sé come altro o sia tale in sé, come nella necessità, ma nella figura e reciprocamente”<sup>265</sup>.

Nello scopo, come primo elemento, c'è un contenuto “indipendente dalla forma del passare, dal mutamento, un contenuto che si conserva nel mutamento”<sup>266</sup>; per esemplificare questo concetto Hegel usa un esempio che gli è molto caro quello del seme<sup>267</sup>: “il seme è una figura preformata che si manifesta. Così accade anche nell'ambito spirituale”<sup>268</sup>. Nella religione dei greci, il cui fondamento era la necessità, “la ricchezza della natura spirituale e fisica”<sup>269</sup> non era contemplata, “non c'è scopo in essa; nella necessità ci liberiamo solo rinunciando al contenuto”<sup>270</sup>, vale a dire a porci uno scopo<sup>271</sup> (in un contenuto è sempre presente una componente di casualità che cozza con la necessità). Questo è uno dei nodi fondamentali del pensiero hegeliano, il compenetrarsi di necessità e libertà, forma e contenuto: “la necessità si approfondisce però nel concetto. Il concetto, la libertà, è la verità della necessità – questo da un punto di vista logico”<sup>272</sup>. Allo scopo è necessario un mezzo, perché si diano causa e

---

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 96 (*ivi*, pp. 107-108).

<sup>266</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 108).

<sup>267</sup> Lo usa anche nella prefazione alla *Fenomenologia*: “il bocciolo sparisce alla comparsa del fiore e, si potrebbe dire, che da esso ne viene confutato; allo stesso modo attraverso il frutto il fiore viene dichiarato una falsa esistenza della pianta e come sua verità quello subentra al posto di quello”; *GW*, IX, p. 10 (*Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Messina, 2006, p. 28).

<sup>268</sup> *VR*, II, p. 96 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 108).

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 97 (*ibidem*).

<sup>270</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>271</sup> È un'eredità kantiana: uno dei punti mai risolti del pensiero kantiano in ambito morale e religioso: l'incompatibilità di formalismo e finalismo. Per approfondire il rapporto Kant-Hegel si veda per esempio *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981. Per approfondire il tema finalismo-formalismo in Kant si veda: Tafani D., *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze, 2006; Tafani D., *Il fine della volontà buona in Kant*, in *Etica e mondo in Kant* a cura di Fonessu, il Mulino, Bologna, 2008; Bacin S., *Una nuova dottrina dei doveri. Sull'etica della "Metafisica dei costumi" e il significato dei doveri verso se stessi*, in *Etica e mondo in Kant*, cit.

<sup>272</sup> *VR*, II, p. 97 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 109).

effetto: “allo scopo serve un mezzo, cioè un operare esteriore, che però ha la determinazione di essere subordinato al movimento dello scopo, il suo movimento è conservarsi e togliere quel passaggio. Nel meccanismo di causa ed effetto c’è in sé lo stesso contenuto, ma vengono poste realtà autonome, che agiscono l’una sull’altra (oggettività)”<sup>273</sup>. Necessità e libertà si intersecano e si fondono nella vita materiale e spirituale, la cui peculiarità è di darsi uno scopo.

“Di conseguenza nell’agire conformemente a uno scopo non viene fuori nulla che non ci sia già prima – si conserva soltanto; la vita è un processo continuo, un produrre, ma viene prodotto solo ciò che già c’è. Lo stesso accade coll’individuo, col genere... Proprio qui, nello scopo, lo scopo si distingue dalla realtà. Lo scopo si conserva, si media solo con sé stesso, produce l’unità di sé come soggetto con la realtà... lo scopo è il POTERE su di essa, il potere che al contempo ha un primo contenuto e determinato in sé e per sé, un contenuto che è il primo e resta l’ultimo – la necessità che ha assunto in-sé il contenuto esteriore particolare e vi tiene fermo di contro alla realtà, che ha una determinazione negativa, che è ridotta a mezzo. Ora, nella vita è presente questa unità del contenuto che domina sempre la realtà e che, tramite questa violenza, si libera dalla violenza e si conserva; ma il contenuto non è libero per sé, non è elevato nell’elemento del pensiero, nella guisa della sua identità; esso non è spirituale”<sup>274</sup>.

Lo scopo, posto come libero, ha di fronte a sé la realtà, la necessità del mondo, determinata rispetto ad esso come qualcosa di negativo; nel concetto assoluto, nell’idea pura, poi, questa realtà, questa realtà nemica si scioglierà “fondendosi nell’unità, nell’amicizia con esso, recupera la sua peculiarità e viene così liberata dall’essere solo un mezzo”<sup>275</sup>. Ma in un primo momento lo scopo è ancora immediato, formale, totalmente avulso dalla realtà, totalmente astratto; la sua prima determinazione, necessaria ma limitata, è il Dio della potenza, l’Unico, il Dio degli ebrei. Egli si pone dapprima di contro alla realtà e si realizza in essa come potenza, ovvero egli è, per ora, uno scopo finito, limitato, “e questo rapporto è un rapporto

---

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 98 (*ibidem*).

<sup>274</sup> *Ibidem* (*ivi*, pp. 109-110).

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 99 (*ivi*, p. 111).

dell'intelletto, e la religione che ha un tale fondamento è una religione intellettuale”<sup>276</sup>.

La religione ebraica si specifica così come una religione (spregiativamente) intellettuale, la prima in realtà: “uno scopo e una religione di tale genere li abbiamo già visti nella religione dell’Uno; gli uomini, il popolo di Dio è a sua volta solo un mezzo, l’umano come tale non è assunto nella sua volontà come scopo in generale, come compimento, cioè non è in generale qualcosa di determinato; religione DELL’INTELLETTO, in quanto questo Uno è astratto, questo pensiero si oppone a tutta la realtà; la religione ebraica è la religione del più ostinato e morto intelletto”<sup>277</sup>.

L’Uno, la potenza, sono lo scopo, il fine che si mantiene nel mutare, anzi nel perire del mondo e dell’umanità. Ma lo scopo è così astratto da apparire futile:

“... quell’Uno si conserva. Ma lo scopo del tutto in generale: la glorificazione del nome di Dio, che Dio glorifichi il suo nome; formalmente – non c’è nessun contenuto, nessuna idea, niente di determinato in sé e per sé, solo una manifestazione astratta. Vi è sì anche uno scopo determinato, ma uno scopo solo nel senso in cui lo schiavo lo è per il signore – non un contenuto di Dio stesso, non il SUO scopo, non una determinatezza divina. Il popolo di Dio – solo in virtù della sua venerazione la singolarità di questo popolo è contenuto di uno scopo – scopo che è completamente incomprensibile”<sup>278</sup>. Il Dio ebraico “è l’essenza che agisce in modo conforme a uno scopo, cioè ha nel mondo degli scopi determinati; suo scopo, suo volere sono le cose, le condizioni finite”<sup>279</sup>; crea il mondo, pone le cose e gli uomini, ma lo scopo è solo la loro sottomissione alla sua potenza, non la loro libertà. È la negazione dello Spirito, come Hegel lo intende. Nell’ebraismo “Dio è l’essere saggio, non ancora la saggezza assoluta”<sup>280</sup>.

Bisogna, affinché la finalità non sia cosa morta, cominciare a indagare innanzitutto gli scopi determinati, concreti, finiti: “La questione è anzitutto: di che genere sono questi scopi finiti? Essi vanno cercati nel mondo naturale e spirituale, non nella stessa natura di Dio, perché sono finiti. Proprio per questo le determinazioni sono al di fuori di Dio, e

---

<sup>276</sup> *Ivi*, p. 100 (*ibidem*).

<sup>277</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>278</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>279</sup> *Ivi*, p. 101 (*ivi*, p. 112).

<sup>280</sup> *Ivi*, p. 100 (*ibidem*).

questo è un intelletto naturale, che le ordina e le governa”<sup>281</sup>. Qual è il senso di questa finalità esteriore? Lo scopo finale “è l’unità autoconservantesi del concetto”<sup>282</sup>, ma la coscienza coglie prima lo scopo finito, e l’accordo tra gli scopi finiti: “il mezzo, l’altro, in cui e tramite cui lo scopo si realizza, è qualcosa di esteriore, e l’unità non è immanente, ma esteriore rispetto ad essi. Ora nell’ambito della natura, la considerazione teleologica del mondo mostra che gli organismi viventi – che si realizzano, che dispiegano la loro vita, il loro concetto – sono condizionati da una natura inorganica che si presenta, di contro a loro, come completamente AUTONOMA e casuale; ... hanno bisogni, sono dipendenti sotto infiniti aspetti”<sup>283</sup> e ognuno di questi bisogni è legato e necessario per la sopravvivenza di un altro organismo e dell’intero ecosistema. Un tale accordo, una tale meravigliosa connessione nella natura porta la coscienza a postulare un’intelligenza superiore che pone mezzi e scopi, in vista di uno scopo finale più alto. “Proprio perché queste connessioni sono casuali, l’elemento connettivo è un terzo elemento, al di fuori di esse, che le mette in discussione, e precisamente in modo che le circostanze sono mezzi per gli scopi... Ma la questione che si pone è: in questa multiformità di determinazioni e di esistenze – quali sono gli scopi e – per dirla in generale – tra le molteplici esistenze qual è mezzo e qual è scopo, che cos’è mezzo e che cos’è scopo? Una relazione di scopo NON è SOLO una connessione, bensì in essa un elemento è essenziale, un altro è inessenziale”<sup>284</sup>. La coscienza arriva così a distinguere, nella relazione di finalità, elementi *essenziali* e elementi *inessenziali*.

“Scopi sono... il fatto che la vita esista, si conservi, goda di se stessa; le nature elementari, aria, luce, acqua, ecc., non sono scopi in se stesse, così come non lo è la natura sì individualizzata, ma inorganica; la vita è quest’unità che si conserva, il concetto e il suo progresso che ritorna in-sé”<sup>285</sup>. La vita è uno scopo essenziale. Ma al suo interno e precipuamente la natura umana è fine a se stessa. L’uomo “è scopo – da un lato come vivente, dall’altro come pensiero, in quanto proprio il pensiero, tutto ciò che è insito in esso e ha in esso le sue radici, è scopo a se stesso in-sé infinito.

---

<sup>281</sup> *Ivi*, p. 101 (*ibidem*).

<sup>282</sup> *Ibidem* (*ivi*, pp. 112-113).

<sup>283</sup> *Ivi*, pp. 101-102 (*ivi*, p. 113).

<sup>284</sup> *Ivi*, p. 103 (*ivi*, p. 114).

<sup>285</sup> *Ibidem* (*ibidem*).



Formalmente o oggettivamente anche quanto al contenuto; lo scopo assoluto della sua soggettività è, però, l'assoluta oggettività dell'autocoscienza, scopo finale, ultimo, INFINITO, in se stesso; la potremo determinare come perfezione morale, religiosità, vita eterna, cioè vita divina, beata"<sup>286</sup>. La natura pensante è lo scopo finale (nelle sue forme più elevate, stato, istituzioni come Hegel specificherà) e divino: "non è uno scopo finito; è lo scopo dello spirito assoluto – siate perfetti come Lui – poiché c'è vita in Dio, c'è somiglianza con lui – la guisa in cui Dio stesso si realizza come spirito nella sua comunità, nell'autocoscienza collettiva"<sup>287</sup>.

In quest'ottica teleologica si comprende allora assai bene la condanna della religione ebraica; e infatti in questo contesto Hegel inserisce di nuovo la figura di Giobbe.

"Dal punto di vista in cui qui ci troviamo"<sup>288</sup> – della religione del sublime – "questo scopo (quello finale, spirituale) è escluso, in quanto non c'è ancora – ci sono solo scopi finiti, della natura e delle istituzioni umane e dei destini dei popoli e degli individui. È questo di conseguenza il piano sul quale innanzitutto viene CONOSCIUTA la saggezza, la provvidenza divina e a partire dal quale viene dedotta l'esistenza stessa di un Dio"<sup>289</sup>. L'esistenza di Dio viene quindi dedotta per via teleologica, è questa la via più immediata, per Hegel, attraverso cui la coscienza arriva a conoscere lo Spirito: "Si tratta di un pensiero semplice (naturale), sentire, presentire, riconoscere in questa armonia infinitamente variegata dei rapporti della natura inorganica con la natura organica, e di entrambe con gli scopi degli uomini, un principio più alto, più profondo – saggezza che opera in modo conforme a uno scopo"<sup>290</sup>. In questo modo il concetto di scopo è arrivato fin nell'autocoscienza dell'uomo. In quest'ottica sono interpretati i due discorsi di Dio del *Libro di Giobbe*: come espressione della potenza che si esprime nella natura per giungere a un fine:

"Per esempio, in Giobbe... è soltanto e soprattutto la potenza di Dio che viene messa in risalto e lodata nei fenomeni della natura – sia in quelli elementari che in quelli

---

<sup>286</sup> *Ivi*, pp. 103-104 (*ivi*, pp. 114-115).

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 104 (*ivi*, p. 115).

<sup>288</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>289</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>290</sup> *Ibidem (ibidem)*.

organici”<sup>291</sup>. Ma, lo abbiamo visto, il fine del Dio dell’Uno è un fine inadeguato e astratto. Possiamo ipotizzare allora che Giobbe sia arrivato all’autocoscienza dei propri fini, ma ne constata la difformità da quelli del Dio della religione della sublimità ed è per questo condannato all’infelicità o alla sottomissione a fini che riconosce come non suoi, fini che non tengono conto della sua dignità di natura pensante e della più alta finalità dello Spirito.

Come già in *Religione popolare e cristianesimo*, l’ebraismo è superato nel cammino dello spirito dalla coscienza greca, nella figura di Socrate. Troviamo in lui una “coscienza più determinata della relazione di scopo; questo concetto è stato essenzialmente assorbito in essa, di contro al precedente modo meccanicistico (ebraico) di considerare le cose; di contro alle cause, agli elementi originari, nel suo principio è stato assorbito il bene, cioè ciò che è scopo a se stesso ed è a esso conforme”<sup>292</sup>.

Nel corso del 1821, quindi, Hegel ha specificato i caratteri essenziali della religione della sublimità: l’Uno si configura essenzialmente come potenza, bontà e giustizia discendono da questo primo attributo e gli sono subordinati. L’unica relazione che si richiede all’uomo nei confronti di questo Dio è una relazione di sottomissione, ed è questa sottomissione che ha riportato Giobbe nelle grazie di Dio. La giustizia che Giobbe pretende non è la giustizia della creazione, fondata sulla potenza. In un secondo momento, sempre nel 1821, Hegel ci fornisce una dettagliata trattazione del concetto di scopo e del suo sviluppo. Le prime determinazioni astratte di questo concetto, sono presenti già nell’ebraismo, anche se sono bassamente astratte, legate ai fenomeni naturali, totalmente indifferenti agli scopi dell’uomo (come l’esaltazione della propria gloria nei due discorsi pronunciati da Dio nel *Libro di Giobbe*).

Veniamo ora ad analizzare come questa interpretazione hegeliana di Giobbe e dell’ebraismo si specifica e si modifica nei successivi corsi di filosofia della religione.

---

<sup>291</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 105 (*ivi*, p. 116).

## II.2.b. Corso del 1824.

Nella parte di corso dedicata alla *religione determinata* del 1824, Hegel, mi sembra, unisce in un'unica trattazione e narrazione, i due momenti esemplificati dalla figura di Giobbe che abbiamo rilevato nel manoscritto del 1821, cioè il rapporto che un Dio pensato come potenza, come Unico, istaura con il mondo e con l'uomo (un rapporto, l'abbiamo visto, che richiede all'umanità sottomissione in cambio di favori, in un modello di puro dominio), e la determinazione dello scopo di quest'Uno, scopo ancora astratto e parziale, cioè la venerazione e glorificazione del nome di Dio.

Hegel inizia la trattazione della religione del sublime, in questo secondo corso, riconoscendo l'identità degli oggetti della religione e della filosofia: "Il concetto è la potenza universale che opera secondo scopi"<sup>293</sup>. Il punto di vista della religione è la coscienza dello spirito, l'autocoscienza dello spirito. Lo Spirito è poi "la potenza universale che opera secondo scopi"<sup>294</sup>, esattamente quello che perviene alla coscienza nella religione (la necessità di un ente che corrisponda mezzi a fini, e perciò esso stesso fine sommo). Nella religione non è espresso ancora lo spirito in sé e per sé, ma compito della religione è determinare "la coscienza divina come autocoscienza, dal punto di vista oggettivo come determinazione dell'oggetto e da un punto soggettivo come determinazione dello spirito finito"<sup>295</sup>.

Il primo stadio di questo processo è, come abbiamo già visto, la religione della sublimità, la religione dell'Uno. Qui Dio è determinato come la potenza assoluta e quindi assoluta saggezza, "e precisamente la potenza come saggezza è dapprima riflessa in-sé come soggettività"<sup>296</sup>. Questa autodeterminazione della potenza è ancora del tutto astratta è universale, non si è ancora separata in-sé, è riflessione in-sé solo in generale. Questa riflessione del tutto indifferenziata fa sì che Dio sia determinato semplicemente come Uno. "Ogni particolarizzazione, ogni differenza in lui è tramontata"<sup>297</sup>, è l'essenza che comprende tutto. Proprio per questo le cose naturali, il

---

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 321 (*ivi*, p. 304).

<sup>294</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>295</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 323 (*ivi*, p. 306).

<sup>297</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

finito in generale, il particolare, non ha più valore per sé: “ogni altra cosa è soltanto qualcosa di posto, qualcosa di separato dall’Uno, dato che egli è soggettività astratta”<sup>298</sup>. Questo Uno deve avere uno scopo: “egli stesso è per sé lo scopo; egli è saggezza; bisogna anzitutto che questa determinazione sia uguale alla potenza, ma egli è per sé solo scopo universale, ovvero la saggezza è soltanto astratta, si chiama solo saggezza. Ma essa deve essere realizzata, e così in essa ci deve essere anche la guida della particolarità. Questa particolarizzazione è appunto la prima immediata particolarizzazione e ha perciò un contenuto del tutto limitato, un contenuto singolarissimo”<sup>299</sup>. L’Uno è l’astratto; ed è anche scopo per a se stesso. Ma ogni fine, l’abbiamo visto, deve avere un contenuto, un finito. Ma ancora in Dio non ci sono differenziazioni: lo scopo di Dio è la prima realtà che differisce dall’Uno e quindi sarà uno scopo particolarissimo. “Questo primo scopo è, quindi, uno scopo del tutto limitato, ma abbiamo detto che l’uomo è lo scopo, che l’autocoscienza è il terreno dello scopo, e che lo scopo, in quanto scopo divino, deve essere al contempo uno scopo universale in sé e in sé, deve contenere in-sé l’universalità”<sup>300</sup>. Lo scopo deve essere umano (diversamente da come prescriveva la religione della sublimità nel corso del 1821: lì lo scopo del Dio degli ebrei era unicamente la propria glorificazione); ma l’umanità, così come l’universalità, è ancora al suo primo stadio. “Lo scopo è in generale qualcosa di umano e, più precisamente, la famiglia. Abbiamo così la religione patriarcale”<sup>301</sup>. La famiglia si allarga fino a diventare popolo, ma lo scopo rimane sempre limitato: “Questa famiglia, questo popolo è, in modo esclusivo rispetto ad ogni altro popolo, lo scopo divino”<sup>302</sup>.

Le determinazioni della religione dell’Uno sono quindi tre. La prima è la soggettività intesa come potenza infinita, “che Dio sia solo Uno”<sup>303</sup>. E questo è precipuamente il progresso segnata dalla religione della sublimità nella storia dello Spirito: “Non c’è da stupirsi che il popolo ebreo si sia vantato così tanto di venerare Dio come l’Uno. Infatti che Dio sia l’Uno è il fondamento della spiritualità assoluta, la via per arrivare alla

---

<sup>298</sup> *Ivi*, pp. 323-324 (*ibidem*).

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 324 (*ivi*, p. 307).

<sup>300</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>301</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>302</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 325 (*ibidem*).

verità... non è ancora la verità come verità, poiché a tal fine è necessario lo sviluppo, ma è il principio, il suo accordo assoluto con se stessa che, una volta concreto, è la verità... è la radice da cui scaturisce in generale la sua spiritualità, è la radice del suo contenuto vero, concreto”<sup>304</sup>. La seconda determinazione dell’Uno è “la guisa della particolarizzazione”<sup>305</sup>: cioè il primissimo determinarsi divino, “il determinare divino che noi chiamiamo creazione”<sup>306</sup>. Dalla creazione origina tutto il rapporto (falsato per Hegel) tra l’Uno e il mondo che caratterizza la religione ebraica: non è lo scaturire del particolare da un Uno qualsiasi, o quel particolare potrebbe essere la posizione di un autonomo. “Il nascere, questo mutamento, è solo qualcosa di transitorio, e ciò che è nato perde, poi, il carattere di essere nato; è Dio che rimane autonomo”<sup>307</sup>, diversamente che nelle cosmogonie greche (dove non esiste la creazione ma il particolare emerge secondo “la guisa dello scaturire”<sup>308</sup>); il porre le cose non è qualcosa di transitorio, “ma tutte le realtà scaturite mantengono il carattere di creature poste. In questo modo hanno impresso il marchio di non essere veramente autonome”<sup>309</sup>, mentre l’Uno rimane il soggetto durevole, la potenza, l’eterno.

Dall’atto della creazione scaturisce però una nuova conseguenza: “la potenza come infinita saggezza non è più mera necessità”<sup>310</sup>; le cose create esistono senza dubbio solo come qualcosa di posto, “nella necessità sono determinate come essenti e non-essenti”<sup>311</sup>. Ma decidendo arbitrariamente per le cose, per il finito, l’Uno, oltre che come assoluta potenza deve essere determinato come bontà; e constatando la nullità delle cose create si pone nei loro confronti come giustizia. Il determinarsi e particolarizzarsi dell’Uno è, per ora, solo produrre verso l’esterno, senza riconoscere che si sta muovendo in sé medesimo. Bontà e giustizia sono momenti della potenza; “esse sembrano qualità e, dato che l’Uno è presupposto come il soggetto, sembrano momenti soggettivi. In questo modo l’essere delle cose è nella forma dello scopo; esse devono essere, questa è la bontà, e la giustizia è che esse devono perire; entrambe

---

<sup>304</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 308).

<sup>305</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 326 (*ibidem*).

<sup>307</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 309).

<sup>308</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>309</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 328 (*ivi*, p. 310).

<sup>311</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

sono una determinazione del soggetto”<sup>312</sup>. Analizzando in particolare il momento della giustizia, Hegel riconosce che nella nullità e nel potere dell’annientare le cose il soggetto “manifesta la nullità solo di un lato del processo in generale, la nullità del lato contingente. La negatività, infatti, non è come infinito ritorno in-sé, il che sarebbe determinazione dello spirito, ma la negatività è solo giustizia”<sup>313</sup>. Di conseguenza l’Uno si muove e agisce in una natura “sdivinizzata, le cose sono in loro stesse prive di autonomia; tutta l’autonomia è concentrata nell’Uno”<sup>314</sup>.

“Dacché le cose sono determinate in modo così prosaico, qui si determina altresì un rapportarsi di Dio col mondo, cioè con tali cose esteriori e prosaiche”<sup>315</sup>. La prima espressione di questo rapporto prosaico del Dio degli ebrei con il mondo è il miracolo: le cose “sono fatte da lui, vengono sostenute da lui ed egli si manifesta in esse come la loro potenza, ovvero questa è l’intuizione della sua sublimità, che esprime il rapporto con le cose naturali”<sup>316</sup>. L’Uno si manifesta come sublime, come superiore alle cose. Ma la sublimità non consiste nella sola spaventosa grandezza, o superiorità: “In ciò sta la sublimità: che la natura venga completamente negata, sottomessa, rappresentata come transeunte”<sup>317</sup>. Ma lo scopo di Dio non può consistere negativamente nella negazione del finito: “la sublimità è solo la rappresentazione della potenza, non ancora la rappresentazione di uno scopo. Lo scopo non solo dell’Uno, ma lo scopo di Dio in generale può essere solo e soltanto Dio stesso – che il suo concetto divenga obiettivo per lui, che ritorni in lui, che abbia se stesso nella realizzazione”<sup>318</sup>. Il mondo rimane scopo di Dio solo come mezzo nel quale la sua potenza possa giungere manifestazione. “Ma se parliamo dello scopo... non deve essere la mera potenza, bensì avere determinatezza in generale. Il terreno in cui questo scopo può essere presente, può essere solo lo spirito in generale... lo scopo è la sua rappresentazione, il suo essere-riconosciuto in esso... lo scopo è che egli venga riconosciuto, lodato. Suo scopo è innanzitutto la gloria di Dio, e lo scopo è appunto nel mondo”<sup>319</sup>. La tappa

---

<sup>312</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 311).

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 329 (*ibidem*).

<sup>314</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>315</sup> *Ivi*, pp. 330-331 (*ivi*, p. 313).

<sup>316</sup> *Ivi*, pp. 331-332 (*ivi*, pp. 313-314).

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 333 (*ivi*, p. 315).

<sup>318</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>319</sup> *Ivi*, pp. 333-334 (*ibidem*).

fondamentale segnata dalla religione della sublimità (e dalla religione in generale) è il riconoscimento che “la religione come tale sia lo scopo”<sup>320</sup>: nel senso che Dio deve essere riconosciuto nell’autocoscienza, come oggetto e soggetto. In questo riconoscimento, pur parziale, Hegel distingue nello scopo un aspetto teoretico e uno propriamente pratico.

Lo scopo teoretico è l’essere-riconosciuto, l’esser-lodato, la gloria di Dio: che l’autocoscienza finita si rappresenti Dio, che lo sappia come suo scopo”<sup>321</sup>. Ed è questo lo scopo per il quale l’Uno si manifesta, “e precisamente si manifesta essenzialmente in un altro spirito che è di fronte a lui innanzitutto come finito”<sup>322</sup>. Ma lo scopo pratico, quello “propriamente reale, lo scopo di Dio in e sul mondo in quanto reale, ma sempre nella realtà spirituale”<sup>323</sup> deve essere universale. È lo stesso obbiettivo dello spirito, della storia, delle istituzioni della filosofia: “Che gli individui spirituali esistenti si sappiano come uno, si comportino come uno, siano uniti. Esso è essenzialmente uno scopo in-sé universale, infinito, uno scopo etico, poiché ha il suo terreno nell’autocoscienza, nella libertà, nella libertà reale”<sup>324</sup>.

Questo sommo scopo di unità nella religione ebraica si configura ancora come eticità immediata, astratta, finita, essenzialmente limitata: “lo scopo è quindi la famiglia, e questa unica famiglia, che esclude le altre”<sup>325</sup>. Dio è ancora saggezza del tutto astratta, priva di contenuto “e si rovescia quindi nel mondo con uno scopo indeterminato, nella singolarità immediata, nella più completa limitatezza”<sup>326</sup>. È stridente il contrasto tra il Dio dell’universale (“del cielo e della terra, di tutti gli uomini, la saggezza assoluta, la potenza universale”<sup>327</sup>) e il suo scopo e il suo operare così limitato in unica famiglia, un unico popolo: “Dio è, allora, solo il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e quindi il Dio che ci ha condotto fuori dall’Egitto”<sup>328</sup>.

L’intuizione di questa universalità, dello scopo di unità dello spirito è già racchiuso in Genesi 3, ma è stata disconosciuta dal popolo che l’ha messa per iscritto: “la famosa

---

<sup>320</sup> *Ivi*, p. 334 (*ivi*, p. 316).

<sup>321</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>322</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>323</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>324</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>325</sup> *Ivi*, p. 335 (*ibidem*).

<sup>326</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>327</sup> *Ibidem (ivi*, p. 317).

<sup>328</sup> *Ibidem (ibidem)*.

storia del peccato originale racchiude la natura dell'uomo in quanto uomo... ma questo contenuto universale... non ha alcuna relazione con ciò che in seguito è stata la religione ebraica. È solo il contenuto universale di questa profezia a non essere diventato verità per il popolo d'Israele. Qui invece è subentrata questa determinatezza assoluta, anche l'unico Dio, così che il Dio è solo il Dio di questo popolo, non degli uomini in generale o di molti popoli"<sup>329</sup>. L'appartenenza al popolo di Dio nella religione del sublime si fonda sulla nascita, e questa particolarizzazione assoluta, questo disconoscimento del monito-compito del serpente ("Sarete come Dio"<sup>330</sup>), si conferma in una "costituzione particolare, leggi e cerimonie particolari, un servizio divino particolare... terra particolare"<sup>331</sup>.

Vediamo ora come quest'approfondimento del concetto di scopo (teoretico e pratico) modifica la trattazione del nostro argomento: la coscienza dell'uomo, dell'uomo religioso e in particolare di Giobbe.

"Dio ha essenzialmente un rapporto con l'autocoscienza; egli è operare conforme a uno scopo, saggezza, potenza saggia"<sup>332</sup>. La prima realtà che si dà fuori da questo spirito assoluto, la prima realtà veramente altra è l'autocoscienza. Considerando la disposizione interiore religiosa di quest'autocoscienza, Hegel distingue due momenti: uno più interno, che rappresenta la negatività, il *timore del signore*, e uno che è la fase del rapporto affermativa, positiva, se pur parziale, la *fede*. Vedremo che la figura di Giobbe è caratterizzata da entrambi questi momenti, mentre invece, nel corso del 1821, si poneva l'accento solo sul primo, sulla sottomissione terrorizzata.

L'autocoscienza contraddistinta dal timore non si rappresenta come potente, e se lo fa in qualche misura, non si attribuisce l'invincibilità. Dal momento che l'Uno "può toccarmi solo toccando un qualche esserci, un qualche interesse... rinunciando al possesso, io non le offro alcun punto debole"<sup>333</sup>. L'autocoscienza timorosa raccoglie tutti i suoi interessi e li sacrifica spontaneamente, non temendo un signore terreno o contingente ma "il timore del signore è bensì piuttosto il timore dell'invisibile che è la

---

<sup>329</sup> *Ivi*, p. 336 (*ivi*, p. 317).

<sup>330</sup> *Genesi* III, 5.

<sup>331</sup> *VR*, II, p. 337 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 318).

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 340 (*ivi*, pp. 321-322).

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 342 (*ivi*, p. 322).



potenza assoluta”<sup>334</sup>. Questo timore del signore è il contrario della coscienza della mia potenza, “in esso dilegua la coscienza di tutta la propria forza, di ogni interesse particolare; in questo timore del signore si rinuncia a tutto ciò che appartiene alla natura terrena, a tutto ciò che è effimero e contingente”<sup>335</sup>. È la naturale conseguenza del rapporto della sublimità con la natura prosaica e sdivinizzata. La coscienza terrorizzata non scambia qualcosa di particolare per l’assoluto, come nella religione naturale e immediata, ma prendere l’assoluto come unica idea, negando se stessa. È assoluta negatività: “non è quel cattivo timore che teme per qualcosa; è il timore che lascia dileguare tutto, che rinuncia a tutto. È l’intuizione della pura e assoluta potenza, l’assoluta astrazione da ogni particolare, la rinuncia a ogni particolare”<sup>336</sup>. Per converso questo terrore non è il sentimento di una dipendenza, “al contrario questo timore del signore toglie ogni dipendenza. L’uomo è dipendente dal particolare; l’uomo libero è libero da ogni dipendenza; il timore del signore è quindi la liberazione da tutti gli interessi particolari”<sup>337</sup>. Non è il sentimento della propria dipendenza dal mondo o da un essere superiore, ma la coscienza della propria nullità, che nega però ogni dipendenza falsa e contingente.

“Da questo timore e in questo timore del signore scaturisce poi il momento affermativo; proprio questa negatività infinita, che ritorna in-sé, è la pura affermazione”<sup>338</sup>, che si delinea come *fiducia assoluta* o *fede infinita*. La coscienza che ha rinunciato a ogni suo possesso, è pronta a “immergersi nel signore, avere questo Uno come proprio oggetto ed essenza”<sup>339</sup>. Il problema resta che la coscienza continua a percepire l’Uno, con il quale è identico “come l’unico altro, che è il mio signore, l’assoluta potenza di Dio. Nell’unità c’è quindi questo respingersi, ma poi al contempo anche questa unità. Nel culto ebraico questo è il primo momento della disposizione interiore”<sup>340</sup>. Possiamo dire che l’autocoscienza, nonostante la liberazione dal particolare, resta *infelice*, divisa, frantumata.

---

<sup>334</sup> *Ivi*, p. 343 (*ivi*, p. 323).

<sup>335</sup> *Ivi*, p. 344 (*ibidem*).

<sup>336</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>337</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>338</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>339</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 324).

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 345 (*ibidem*).

Nella trattazione della coscienza che si articola nei momenti del terrore e della fede assoluta, ricompare Giobbe, che nella sua vicenda esemplifica e incarna queste figure e il destino della religione della sublimità.

L'autocoscienza, nel particolare l'autocoscienza di Giobbe "dapprima è del tutto astratta, ha rinunciato a tutto, è dapprima solo lo stesso scopo, ciò che deve essere assolutamente in sé e per sé, la fede"<sup>341</sup>. È il Giobbe prima della prova, il pio, il giusto, esponente della fiducia ingenua, ma non spaventata. La sua fede ha "al contempo, anche delle conseguenze, essa trapassa nel suo contrario"<sup>342</sup>, nel momento del dubbio e dell'accusa. Giobbe accusa Dio quando avverte che la potenza dell'Uno si rovescia nel reale particolare contro di lui. "La fiducia trapassa immediatamente nel determinato, nel conseguimento, mantenimento e posizione di un esserci particolare. Questa fiducia è l'aspetto ammirevole che emerge negli scritti del popolo ebraico... È questa fede di Abramo, è questa fiducia ad allargare la storia di questo popolo e a produrre il cambiamento di Giobbe"<sup>343</sup>. Di nuovo emerge l'universalità di Giobbe, il suo carattere non limitato alla religione del sublime: "La sua condizione è propriamente universale; l'intera storia sta propriamente al di fuori del popolo di Dio, non si svolge sul terreno interno a questa religione"<sup>344</sup>.

Di nuovo Hegel ripercorre il Libro: alla sua infelicità "si aggiunge il fatto che egli esalta la sua innocenza e la sua irreprensibile condotta di vita e, per questo, trova ingiusto che gli accada tutto ciò"<sup>345</sup>. I passi che Hegel cita sono sempre gli stessi, ma qui, nel corso del 1824, viene tratta una conclusione che non c'era nel manoscritto del 1821. Si fondono appunto la determinazione del Dio della sublimità e la riflessione hegeliana sull'umano-pensante come scopo della natura, della storia e dello spirito. "Qui viene dunque indicato quel che dovrebbe essere lo scopo di Dio: che all'uomo buono, giusto, pio le cose vadano bene. La giustizia dell'uomo deve lo scopo in sé di Dio; esso deve realizzarsi tramite la potenza, cioè l'uomo deve divenire felice"<sup>346</sup>. Un'esigenza esemplificata dalle parole di Giobbe: "<Non dovrebbe una tale rovina essere riservata

---

<sup>341</sup> *Ibidem (ivi, p. 325).*

<sup>342</sup> *Ibidem (ibidem).*

<sup>343</sup> *Ibidem (ibidem).*

<sup>344</sup> *Ibidem (ibidem).*

<sup>345</sup> *Ibidem (ibidem).*

<sup>346</sup> *Ivi, p. 346 (ibidem).*

all'iniquo e una tale sventura al malvagio? Non vede egli la mia condotta, e non conta tutti i miei passi?>”<sup>347</sup>. Siamo di nuovo di fronte alla trattazione filosofica di uno scandalo che tormenta l'uomo da sempre: non solo la sofferenza connaturata alla vita umana, ma i tormenti che affliggono i giusti e che sembrano una punizione per la loro condotta irreprensibile. Kant, pur tra mille contraddizioni, era arrivato a negare la possibilità di una vera virtù. Vediamo come Hegel affronta il dilemma.

Riprende la risposta degli amici (in realtà sempre di Eliu): Giobbe non può capire la condotta di Dio. Lo scopo dell'Uno non è l'uomo, solo la propria gloria “<Dio infatti è più grande dell'uomo>”<sup>348</sup>. Di nuovo Hegel cita i due discorsi di Dio in risposta all'uomo di Uz: “<Cingiti i fianchi come un prode: io ti interrogherò e tu mi instruirai. Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?>”<sup>349</sup>. Vi è di nuovo l'ammissione di colpa di Giobbe, che ha parlato di cose che lo soverchiano. Hegel rimarca, dopo tutto questo percorso, attraverso prima la fede ingenua, la ribellione, per arrivare al terrore, che sfocia, l'abbiamo visto, nella fede assoluta, dopo tutto questo, dicevamo, la felicità di Giobbe è in realtà un ritorno al possesso, questa volta stabile e garantito dalla sua sottomissione: “E il signore cambiò il destino di Giobbe e gli diede il doppio di quanto aveva posseduto prima. A giustificare Giobbe è dunque la sottomissione, la rinuncia, appunto perché egli riconosce la potenza di Dio, la sconfinata potenza di Dio, e gli altri vengono rimproverati”<sup>350</sup>. La pura fiducia, “questa pura intuizione della sua potenza”<sup>351</sup>, che è la grande conquista del popolo ebraico, nega se stessa ritornando nel più misero concreto, “che Giobbe sia stato riportato alla sua precedente felicità”<sup>352</sup>, terrena, materiale. Nella sublimità l'intuizione della potenza assoluta si capovolge nella fiducia assoluta, ma questa fiducia “ha per conseguenza la felicità temporale. Più precisamente, quindi, la mediazione astratta, la fiducia, riceve una figura concreta”<sup>353</sup>. La domanda di Giobbe, finanche ingenua (Dio non dovrebbe fare in modo che al giusto le cose vadano bene?), secondo Hegel, nella religione ebraica trova una risposta. Dio premia colui che si sottomette alla sua potenza, e il premio è

---

<sup>347</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>348</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>349</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>350</sup> *Ibidem (ivi, p. 326)*.

<sup>351</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>352</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>353</sup> *Ivi, p. 347 (ibidem)*.

materiale, tangibile: “la fiducia è la prima cosa, ma ha per conseguenza la felicità temporale”<sup>354</sup>. Nel *Libro di Giobbe* troviamo scritto: “Dio ristabilì Giobbe nello stato di prima... accrebbe anzi del doppio quanto Giobbe aveva posseduto. Tutti... i suoi conoscenti... gli regalarono una piastra e un anello. Il Signore benedisse la nuova condizione di Giobbe più della prima ed egli possedette quattordicimila pecore e seimila cammelli, mille paia di buoi e mille asini. Ebbe anche sette figli e tre figlie... visse ancora centoquarant’anni e vide figli e nipoti di quattro generazioni. Poi Giobbe morì vecchio e sazio di giorni”<sup>355</sup>. Questa ricompensa bassamente materiale ed inadeguata alle sofferenze patite e all’altezza delle domande urlate al cielo, riporta il nostro alla critica della religione del sublime, e al suo contenuto assolutamente limitato, “la singola esistenza familiare”<sup>356</sup>. La venerazione è inscindibile dalla sua ricompensa, il possesso. “Il possesso riceve in questo modo una legittimità assoluta e infinita, una legittimità divina”<sup>357</sup>. È un possesso del tutto particolare, senza esteriorità perché “questo possesso è identico con la fiducia ed è questo possesso ad avere assoluta prerogativa”<sup>358</sup>. La legge di Dio nella religione della sublimità è una legge puramente positiva, e conseguentemente ad essa è connessa una gran quantità di condizioni esteriori e contingenti che devono assolutamente venir osservate. Quella del patto è un’obbedienza astratta, ma “assolutamente collegata con la conservazione della condizione e dell’esistenza del popolo; il ricevere questi comandamenti è la condizione della sua conservazione. Questo è l’altro lato dell’alleanza... All’irrazionalità del possesso corrisponde l’irrazionalità del servire”<sup>359</sup>. Interessante, ai fini del parallelo con Giobbe, la trattazione della pena per la trasgressione possibile nell’universo comandato dall’Uno. La pena è “parimenti una perdita del possesso esteriore, o la riduzione, il deperimento di questo possesso esteriore”<sup>360</sup>. Giobbe infatti viene punito prima con la perdita di tutti i suoi beni e la morte dei suoi figli e poi, colpito da un male che lo tocca nel suo possesso più concreto, il corpo: “Satana si allontanò dal Signore e colpì Giobbe con una piaga maligna, dalla pianta dei piedi alla cima del capo. Giobbe

---

<sup>354</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>355</sup> *Gb XLII, 10-17*.

<sup>356</sup> *VR, II, p. 347 (Hegel, Lezioni di filosofia della religione, volume II, cit., p. 327)*.

<sup>357</sup> *Ivi, pp. 347-348 (ibidem)*.

<sup>358</sup> *Ivi, p. 348 (ibidem)*.

<sup>359</sup> *Ivi, p. 349 (ivi, p. 328)*.

<sup>360</sup> *Ibidem (ibidem)*.

prese un coccio per grattarsi e stava seduto in mezzo alla cenere”<sup>361</sup>. Così come nel caso di Giobbe, sostiene Hegel, nell’Antico Testamento le pene inflitte o minacciate sono sempre esteriori<sup>362</sup> e non entrano mai nel territorio dell’etica: “Come l’obbedienza non è di tipo spiritualmente etico, ma solo l’obbedienza determinate e cieca, non di uomini eticamente liberi, così anche le pene sono esteriormente determinate... come schiavi... queste maledizioni toccano però solo l’elemento esteriore, non l’interno, l’etico”<sup>363</sup>. E anche la conciliazione si attua con il mezzo più esteriore possibile: il sacrificio “l’individuo sacrifica qualcosa della sua proprietà, qualcosa che appartiene all’esistenza reale, e in questo modo dimostra concretamente di riconoscere un altro davanti al quale la proprietà viene considerata come nulla”<sup>364</sup>.

Abbiamo visto che nel corso del 1824 Hegel opera una fusione tra la descrizione dell’Uno ebraico e del Dio come soggetto che si prefigge dei fini. Rispetto alle due modalità di porsi degli scopi, quella teoretica e quella pratica, la religione della sublimità fornisce la sua risposta, in entrambi i casi ancora limitata ed astratta. Nella coscienza religiosa si distinguono poi i due momenti del terrore e della fede assoluta, entrambi incarnati dall’uomo di Uz. Tuttavia all’interrogativo più attinente al *Libro di Giobbe*, a quella domanda che lui riconosce come inderogabile, *perché il giusto deve soffrire?*, “non dovrebbe una tale rovina essere riservata all’iniquo e una tale sventura al malvagio?”<sup>365</sup>, non dovrebbe l’uomo essere lo scopo dell’infinita saggezza?, Hegel non risponde. Fornisce la risposta della religione della sublimità e la condanna; ma la sua risposta, non riportata nelle lezioni di filosofia della religione, ma conservata nelle altre sue opere, lo sappiamo, preserva il pensiero (e con esso l’umano) come scopo, solo nelle forme istituzionali e storiche dello spirito. Non tiene in maggior conto la felicità degli individui, giusti o meno che siano, di quanto lo faccia il Dio di Giobbe.

---

<sup>361</sup> *Gb* II, 7-8.

<sup>362</sup> Tra i tanti passi dell’Antico Testamento, Hegel cita in particolare questo: *Levitico* XXVI, 14-46: “vi perseguiterò con il terrore, la consunzione e la febbre, che vi faranno cadere gli occhi e vi consumeranno il corpo...”; *VR*, II, p. 350 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 329).

<sup>363</sup> *Ivi*, pp. 349-350 (*ibidem*).

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 351 (*ivi*, p. 330).

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 346 (*ivi*, p. 325).

### II.2.c. Corso del 1827.

Il corso del 1827 è l'unico che inverte, all'interno della trattazione delle religioni spirituali, l'ordine seguito invece da Hegel in tutte le altre lezioni, che presenta la religione greca come successiva a quella ebraica. Nel 1827 c'è un'inversione dell'ordine, Hegel tratta prima la religione della bellezza, poi quella della sublimità. L'Uno ebraico non è più la prima tappa del cammino della religione spirituale, ma si costruisce riassumendo in un'unità spirituale le potenze etiche della religione della bellezza: "le determinazioni razionali della libertà, le determinazioni etiche, unite in uno scopo, in una determinazione di questa soggettività, costituiscono la santità. La divinità si determina così come santità"<sup>366</sup>. Questa inversione porta ad un confronto più serrato tra la religione della bellezza e quella della sublimità. L'argomentare per il resto segue le linee che abbiamo già visto nei due corsi precedenti, ma come il corso del 1824 operava la fusione tra l'Uno e la necessità che questo si ponesse degli scopi, questo corso di lezioni rispetto al precedente approfondisce quello che era emerso come uno spunto nel 1824: cioè la domanda sulla ricompensa dei giusti. Nel 1827, questo tema è sviluppato, come vedremo, in un confronto serrato con Kant sullo sfondo dei limiti della religione.

Come abbiamo detto, la linea argomentativa del corso è sostanzialmente la stessa. "L'assoluto, Dio è qui l'Uno, la soggettività universale e pura"<sup>367</sup> e contiene in sé una potenza assoluta, ma priva di ogni exteriorità e concretizzazione: "per questo qui Dio è senza figura"<sup>368</sup>, non una rappresentazione sensibile ma del pensiero. L'autodeterminarsi della potenza si chiama creazione. La sua saggezza, come tale, deve avere uno scopo, ma esso qui è ancora astratto. Infatti la realtà posta "è un ente, ma anche solo forma: è il mondo esistente"<sup>369</sup>, (se la saggezza fosse concreta Dio si autodeterminerebbe nel figlio, come nella religione cristiana). Il mondo-creatura è totalmente dipendente dal creatore, che si muove nei suoi confronti nei momenti della

---

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 562 (*ivi*, p. 509).

<sup>367</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>368</sup> *Ivi*, p. 563 (*ivi*, p. 510).

<sup>369</sup> *Ibidem (ibidem)*.

bontà e della giustizia. “Ora, la bontà è questo: che il mondo è”<sup>370</sup>; al mondo non compete l’essere, l’essere veramente reale è di Dio. L’essere delle cose fuori di Dio è “alienazione di sé, per cui egli si congeda da se stesso e lascia libero dalla sua assoluta unità anche il suo contenuto”<sup>371</sup>. In questo modo egli è libero, “solo ciò che è libero può avere di fronte a sé le sue determinazioni come qualcosa di libero, può congedarle come qualcosa di libero”<sup>372</sup>. Questo congedare che porta a questa scissione, dove si ha la totalità della finitezza, il mondo, questa è la bontà. La giustizia è invece la manifestazione della nullità del finito, nel senso che questo essere non ha vera autonomia: “Questa manifestazione, in quanto potenza, rende giustizia alle cose terrene”<sup>373</sup>. L’essere delle cose è posto come scopo, in questo consiste la giustizia: “Il mondo deve essere, così come deve trasformarsi e scomparire”<sup>374</sup>. La forma del mondo, la forma che le cose ricevono è prosaica, sdivinizzata, al contrario che nella religione della bellezza: il mondo si costituisce di “cose prive di autonomia ma al contempo vere, non divinità, ma oggetti naturali”<sup>375</sup>. Diversamente dalle divinità etiche greche, le cose ebraiche stanno nella categoria dell’essere, per quanto dipendenti dall’Uno. “In questa religione, quindi, il mondo appare come cose finite che interagiscono fra loro in guisa naturale e stanno in una connessione accessibile all’intelletto”<sup>376</sup>.

La vera apparizione dello spirito è lo spirito dell’uomo e la sua coscienza nel mondo: la sublimità è una relazione di questo soggetto infinito col mondo, relazione che “non è affermativa o che, pur essendo affermativa, ha come carattere principale il fatto che il naturale, il mondano viene negato come qualcosa di inadeguato per il soggettivo, così che l’apparire di Dio è subito compreso come sublimità al di sopra dell’apparizione della realtà”<sup>377</sup>. La religione ebraica ha due lati interconnessi: la superiorità di Dio e l’inadeguatezza del mondo.

---

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 567 (*ivi*, p. 513).

<sup>371</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>372</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>373</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>374</sup> *Ibidem (ivi*, p. 514).

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 568 (*ibidem*).

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 569 (*ivi*, p. 515).

<sup>377</sup> *Ibidem (ivi*, pp. 515-516).

Il punto nevralgico della trattazione è ancora l'analisi dello scopo di Dio che si concretizza in questo rapporto con le cose del mondo e soprattutto con l'uomo. "La sua realizzazione, non cade nella natura come tale, bensì essenzialmente nella coscienza"<sup>378</sup>: lo scopo dello Spirito è di essere saputo dalla coscienza, mentre per la coscienza lo scopo è riconoscerlo. Lo scopo teoretico è l'essere saputo dalla coscienza: "il riconoscimento e la glorificazione di Dio: il mondo intero deve annunciare la gloria di Dio, e cioè la gloria universale"<sup>379</sup>. Lo scopo pratico è l'attuazione di questa conoscenza che "che si realizza nello spirito del mondo come tale"<sup>380</sup>. Il fine essenziale determinato è allora l'eticità, la legalità, in modo che la coscienza conosca la sua identità con lo Spirito: "ciò che è legale, ciò che è giusto è appunto il divino"<sup>381</sup>. La coscienza dell'uomo "che si determina, che determina la sua volontà, è la volontà libera e, quindi la volontà universale"<sup>382</sup>. La prima determinazione particolare dell'eticità è l'esser-libero da scopi egoistici, e questo conta come giustizia davanti a Dio: "l'uomo fa ciò che è giusto in relazione a Dio, per la gloria di Dio; questa giustizia ha poi la sua sede anzitutto nella volontà, nell'intimo"<sup>383</sup>. Il volere intimo dell'uomo, sostiene Hegel, è immediatamente opposto alla naturalità dell'esistenza e dello stesso uomo, e questo contrasto è una frattura posta nella coscienza. Il problema fondamentale è lo stesso dal quale parte Kant: il contrasto tra legge etica e naturalità, tra disinteresse ed egoismo.

"Nello spirito umano c'è proprio questa distinzione: l'agire secondo giustizia come tale e l'esistenza naturale dell'uomo"<sup>384</sup>. Volontà e giustizia si tengono l'una con l'altra e si compenetrano, come interno ed esterno. Torna l'esigenza viscerale di Giobbe: "Anche l'esistenza esteriore dell'uomo deve corrispondere a questa realtà interiore, a questa giustizia; all'uomo le cose devono andare bene, devono andare solo conformemente alle sue opere. In generale egli non deve solo comportarsi in modo etico, osservare le

---

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 571 (*ivi*, p. 517).

<sup>379</sup> *Ivi*, pp. 570-571 (*ibidem*).

<sup>380</sup> *Ivi*, p. 571 (*ibidem*).

<sup>381</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>382</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>383</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>384</sup> *Ibidem* (*ibidem*).



leggi della sua patria... bensì emerge l'esigenza determinata che, a colui che agisce secondo giustizia, vadano anche bene le cose"<sup>385</sup>.

La soggettività posta come Uno pone anche il vincolo della necessità, essendo il suo rapporto col mondo determinato come creazione secondo bontà e giustizia. La necessità non è più cieca come quella greca, ma è necessità concreta, "è l'essente in sé e per sé che dà le leggi, che vuole il giusto, la legge, e questo ha come conseguenza un'esistenza affermativa ad esso conforme, una esistenza che è uno star-bene, un sentirsi-bene"<sup>386</sup>. Sulla base del rapporto fondamentale di Dio con il mondo naturale e finito, si pone anche l'esigenza che l'esistenza reale sia conforme e soggetta a ciò che è interiore, sia conforme cioè alla giustizia e da essa determinato. Dio, come saggezza, ha uno scopo, e questo scopo deve essere portato a compimento "in modo che l'esistenza naturale si mostri dominata dall'essenziale, dallo spirituale"<sup>387</sup>. Ma condizione di tutto ciò è che se all'individuo creato, posto dall'Uno, è lecito star bene egli deve stare bene: "egli è scopo per Dio, e lo è come totalità"<sup>388</sup>. L'uomo sa che "Dio è il vincolo di questa necessità, che Dio è questa unità che produce lo star-bene conformemente alla volontà interiore, che lo rende conforme all'agire secondo giustizia"<sup>389</sup>. La categoria della creazione, pur problematica, configura Dio come libero, e quindi, saggio: il suo operare deve essere conforme a uno scopo e infinitamente potente. L'Uno, è *costretto*, se si segue questo ragionamento fino alle estreme conseguenze, a produrre *lo star-bene* dei giusti.

Torna di nuovo, per la terza volta nelle lezioni di filosofia della religione, il personaggio di Giobbe. La prima volta rappresentava la figura della *sottomissione*, nel 1821 quelle del *terrore del signore* e della *fede assoluta*. Sembra che i temi legati a questo personaggio compaiono in lui per poi evolvere ed assumere vita propria.

Hegel prosegue quindi: "che esista questo nesso"<sup>390</sup>, tra giustizia e ricompensa, volontà e premio "questa coscienza è quella fede, quella fiducia che, nel popolo

---

<sup>385</sup> *Ivi*, pp. 571 -572 (*ivi*, p. 518).

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 572 (*ibidem*).

<sup>387</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>388</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>389</sup> *Ibidem* (*ivi*, pp. 518-519).

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 573 (*ivi*, p. 519).

ebraico, costituisce un aspetto fondamentale, anzi un aspetto degno d'ammirazione"<sup>391</sup>. Un Dio che corrisponde felicità alla virtù è per Hegel uno sviluppo dello spirito encomiabile. È lo stesso concetto di Dio morale che aveva Kant, d'altra parte. "Di questa fiducia sono pieni gli scritti del Vecchio Testamento. Questo è anche il percorso che viene presentato nel *Libro di Giobbe*"<sup>392</sup>. Del *Libro*, Hegel di nuovo sottolinea l'estraneità al normale orizzonte ebraico: "Giobbe è innocente; non trova giuste le sue disgrazie, è insoddisfatto"<sup>393</sup>. In lui c'è una contrapposizione: "la coscienza della giustizia che è assoluta, e la non conformità del suo destino con questa giustizia"<sup>394</sup>. Nonostante il suo essere gentile, Giobbe si rifà a un Dio del tutto simile a quello della tradizione ebraica, unico, buono e giusto, che agisce in vista di un fine. "Egli è insoddisfatto appunto perché non considera la necessità come un destino cieco"<sup>395</sup>, come invece i greci; egli sa che scopo di Dio è "fare in modo che all'uomo buono le cose vadano bene"<sup>396</sup>. Il punto, nella religione ebraica, è che quell'insoddisfazione si deve sottomettere alla pura fede. L'esigenza che il giusto sia anche felice deve rimettersi al riconoscimento della potenza di Dio. Conseguentemente a questo riconoscimento si ha il ristabilimento della fortuna persa ad opera di Dio. Nell'ebraismo "questa fiducia in Dio, questa unità e la coscienza di questa armonia tra la potenza e, al contempo, la verità e la giustizia di Dio, la coscienza che Dio è determinato in-sé come scopo e ha degli scopi, è la prima cosa, mentre le benedizioni di Dio ne sono la conseguenza. Quella fiducia in Dio è appunto in generale la coscienza di questa armonia tra potenza e saggezza"<sup>397</sup>.

Il punto focale della sublimità, lo sappiamo, è questo interiorizzarsi dello spirito, il movimento dello Spirito in se stesso. L'uomo deve agire secondo giustizia, "questo è il comandamento assoluto, e questo agire secondo giustizia ha la sua sede nella volontà"<sup>398</sup>, ma questo perché la coscienza ha interiorizzato le determinazioni di Dio verso il mondo, appunto bontà e giustizia. Se in Dio questi due attributi erano

---

<sup>391</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>392</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>393</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>394</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>395</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>396</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>397</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>398</sup> *Ivi*, p. 574 (*ivi*, p. 520).

espressione di un rapporto esteriore, nella coscienza il rapporto si ribalta verso l'interno: "l'uomo, quindi, non può fare a meno della sua interiorità, e deve prendersi cura di analizzare il suo intimo per vedere se sia nel giusto, se la sua volontà sia buona"<sup>399</sup>. Si potrebbe dire un'analisi dei propri intimi moventi di tipo davvero kantiano. Tuttavia qui l'esigenza che la volontà dell'uomo sia buona e giusta, si basa fondamentalmente sulla creazione: così come le determinazioni della potenza dell'Uno (bontà e giustizia) si esprimono nel rapporto esteriore con il mondo, le stesse determinazioni nell'uomo sono ricercate nel suo interno. "L'analisi interiore in proposito, la preoccupazione che ne segue se le cose non stanno così, il grido che l'anima innalza verso Dio, questo scendere nelle profondità dello spirito verso ciò che è giusto, verso la conformità alla volontà di Dio, sono aspetti caratteristici e particolari, predominanti nei salmi e nei profeti"<sup>400</sup>: sembra allora che il serrato confronto tra Giobbe e i suoi amici possa configurarsi, per Hegel, come un'analisi interiore, un cammino verso ciò che davvero è giusto, un appello a Dio perché supporti la volontà in questo percorso. Tuttavia questo bene, questa giustizia della volontà appare contemporaneamente come limitata. Se "lo scopo è che gli uomini sappiano, riconoscano Dio, che ciò che essi fanno lo facciano per la gloria di Dio, che ciò che essi vogliono sia conforme alla volontà di Dio, che la loro volontà sia vera"<sup>401</sup>, questo scopo ha una limitatezza che è la limitatezza della religione della sublimità, e va come tale indicato: il limite sta concetto di Dio "se la rappresentazione di Dio è limitata, lo sono anche queste ulteriori realizzazioni del concetto di Dio nella coscienza umana"<sup>402</sup>. La rappresentazione del Dio della Bibbia è limitata<sup>403</sup>, in essa "Dio è qualcosa che si determina nella sua libertà e secondo la sua libertà, è l'essere spirituale, libero... ma la saggezza di Dio, l'autodeterminarsi non ha ancora il suo sviluppo. Questo sviluppo nell'idea di Dio si ha solo nella religione in cui la natura di Dio è manifesta. Il difetto di quest'idea è che qui Dio è sì l'unico, ma in se stesso è anche solo nella determinatezza

---

<sup>399</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>400</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>401</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>402</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>403</sup> Su questo punto, lo vedremo si consuma il distacco più grande tra Hegel e Schelling, in particolare nell'ultimo Schelling, come vedremo nel prossimo capitolo.

di quest'unità, non è ciò che si sviluppa eternamente in se stesso. Non è ancora determinazione sviluppata; ciò che chiamiamo saggezza è ... universalità astratta"<sup>404</sup>.

Il rimprovero è quello che Hegel ha sempre mosso alla religione ebraica, ma ora lo estende alla religione in quanto tale: "nella religione, dato che è la coscienza di Dio, è quindi presente questa limitatezza, che in parte viene intesa nel senso che il Dio ebraico è solo un Dio nazionale, circoscritto a questa nazione"<sup>405</sup> (e abbiamo visto come Hegel insista altrove su questo tasto). "Certo: le cose stanno così, ma questo vale anche per altre religioni; tale è anche il Dio dei cristiani"<sup>406</sup>. Anche la cristianità viene rappresentata come una famiglia, una nazione, un popolo, e Dio "è circoscritto a questa famiglia"<sup>407</sup>. Nello stesso modo anche il Dio cristiano, conformemente alla sua intrinseca unità "esige come scopo che la conoscenza del vero Dio sia condivisa da tutti i popoli, si diffonda su tutta la terra"<sup>408</sup>. Vediamo qui come le limitazioni della religione della sublimità siano le limitazioni di tutta la religione"<sup>409</sup>. "Dato che lo scopo è ancora astratto, ne consegue che i comandamenti, tanto quelli che hanno un valore propriamente religioso quanto quelli del culto, appaiono solo come qualcosa dato da Dio, come qualcosa di prescritto, di immutabile, di fissato per l'eternità... ciò che nello scopo è astrazione, nell'esserci, nell'esistenza è qualcosa di immediato e, solo in quest'unico modo, è qualcosa di essente e immutabile"<sup>410</sup>.

La saggezza non è ancora autocoscienza sviluppata: nel particolare, negli individui, in Giobbe, la saggezza astratta non riconosce se stessa, non viene sviluppata, non penetra nel sentimento. In questo senso il comandamento divino è solo una prescrizione astratta della saggezza, non capita, eseguita solo come qualcosa di esteriore. "Dato che Dio è potenza assoluta, le azioni sono in sé indeterminate e pertanto sono determinate in modo esteriore, del tutto arbitrario"<sup>411</sup>. Non solo i comandamenti del culto ma anche quelli dell'etica emergono nella religione come qualcosa di prescritto e che quindi resta immutabile. Sono ordini intimati ad una

---

<sup>404</sup> VR, II, p. 575 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 520).

<sup>405</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 576 (*ibidem*).

<sup>407</sup> *Ibidem (ivi)*, p. 521).

<sup>408</sup> *Ivi*, p. 578 (*ibidem*).

<sup>409</sup> La religione e l'etica kantiana sono espressione di una ancora non adeguata autocomprensione della coscienza; si veda nota 189.

<sup>410</sup> VR, II, p. 578 (Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, volume II, cit., p. 521).

<sup>411</sup> *Ibidem (ibidem)*.

famiglia. La morale, le leggi, le istituzioni “sono per loro natura soggette al mutamento; qui però vengono considerate come qualcosa di immutabile”<sup>412</sup>.

Il problema non è più solo la creazione che pone il mondo, l’uomo e il pensiero come non autonomo. Il problema è la religione, come momento, che pone ogni dovere etico come comandamento di Dio e perciò immutabile, mentre la verità, il concetto, la filosofia, la vita dello spirito, tutto è soggetto al mutamento. La religione, quella ebraica qui è presa di mira in particolare, ma tutte le religioni anche quella cristiana (quella definitiva per Hegel), disconoscono questa verità: “ciò costituisce la limitatezza nell’idea e nella realizzazione dell’idea nell’autocoscienza”<sup>413</sup>.

#### **II.2.d. Corso del 1831, secondo gli appunti di Strauss.**

Le ultime testimonianze che abbiamo su Giobbe, nel contesto delle lezioni di filosofia della religione hegeliane, risalgono ad un quaderno di appunti di Strauss, relativo al corso dell’anno 1831, che è poi anche l’ultimo anno di vita di Hegel.

Qui la suddivisione dell’argomentazione torna ad essere quella classica, prima la religione ebraica e poi quella greca, entrambe parti di una macrosezione intitolata *la religione della libertà* (che segue alla sezione *religione naturale* e a quella *scissione della coscienza religiosa in-sé*). L’essenza di questo stadio dell’esperienza religiosa è “che la sostanza si determina in se stessa”<sup>414</sup>, in una determinazione universale. Significativo ai nostri scopi che la sostanza, così caratterizzata, assume il carattere di *bene*. La religione ebraica è solo una delle forme di transizione prodotte dalla sostanza, che chiusa in se stessa, entra in lotta contro il male. La sostanza determina questa lotta dapprima come dualismo assoluto; lo stadio successivo è quello nel quale il conflitto viene incluso nella sostanza stessa, come dolore (la figura del Dio che muore). La lotta poi si risolve, la sostanza perviene da “questa lotta a sé e alla libertà”<sup>415</sup>. La religione ebraica si configura, come alcune altre (la religione del bene, quella persiana, la religione del dolore e quella egizia), come una forma di passaggio tra il dualismo e la

---

<sup>412</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 522).

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 579 (*ibidem*).

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 624 (*ivi*, p. 563).

<sup>415</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

sostanza che perviene alla libertà. Il *focus* dell'attenzione, nel 1831, si è spostato sulla contrapposizione di bene e male.

Gli appunti di Strauss ripercorrono schematicamente i punti salienti della sublimità che ormai conosciamo bene: Dio come soggetto assoluto, mediato con se stesso, conoscibile solo mediante il pensiero; "ciò che è posto come distinto dall'Uno, il mondo"<sup>416</sup>, come creatura e dominio dell'Uno, "fatto dal nulla, cioè dal suo nulla, e questo negativo è a sua volta di nuovo l'affermativo, la pienezza della potenza del bene"<sup>417</sup>. Solo con la soggettività scompare l'emanazione e subentra la categoria della "creazione, come categoria del giudizio, della partizione originaria"<sup>418</sup>, perché ciò che è fuori dall'Uno non ha diritto d'esistere è il soggetto assoluto lo concede e si configura come bontà e giustizia. Il mondo è un luogo prosaico e sdivinizzato.

Dopo aver elencato sinteticamente questi aspetti, gli appunti passano ad esaminare più dettagliatamente il modo in cui si articola la lotta tra bene e male nell'ebraismo, in primo luogo prendendo come termine di paragone il dualismo persiano: "anche nella religione persiana troviamo la contrapposizione di bene e male, ma qui il male non cade all'interno dell'unità dello spirito stesso, bensì al di fuori di Dio in un'altra essenza"<sup>419</sup>, e cioè nel serpente, in Satana. Nella religione ebraica il male, caratterizzato qui come scissione, entra nell'unità dello spirito stesso, "che tuttavia non è spirito assoluto"<sup>420</sup>, in quanto non ancora giunto a piena e cosciente unità.

Lo spirito, come spirito finito, è nella religione ebraica il luogo del bene e del male e la loro lotta. "Il problema: com'è entrato il male nel mondo, ha solo qui un senso"<sup>421</sup>. Nel dualismo manicheo persiano erano presenti entrambi, ma con la categoria di creazione, l'abbiamo oramai visto, "dove Dio è determinato come la soggettività e ogni cosa è posta da lui, il male contraddice tutto questo fondamento"<sup>422</sup>; ma questo solo perché la coscienza è ad uno stadio incompleto del suo sviluppo e non è ancora giunta a comprendere se stessa come Spirito. Hegel torna a parlare del mito della caduta, un

---

<sup>416</sup> *Ivi*, p. 635 (*ivi*, p. 564).

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 626 (*ivi*, p. 565).

<sup>418</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>419</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>420</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>421</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>422</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

mito “Genesi 3, dove, a causa della forma storica, sono penetrati anche elementi impropri”<sup>423</sup>. L’albero della conoscenza rappresenta “l’essenza dello spirito, la somiglianza con Dio”<sup>424</sup>. Il sapere è però ambivalente: è “la libertà di determinarsi all’arbitrio o al bene. Ora il fine dell’uomo è superare questa scissione, ritornare in armonia con sé e con Dio, riacquistare l’innocenza”<sup>425</sup>, a questo fine il male è necessario, anche se nel mito la scissione è rappresentata come se non dovesse avere avuto luogo, punita con il lavoro e con la morte. La verità concettuale di questo racconto, per Hegel invece, è “porre il necessario fuoriuscire dell’uomo dalla naturalità, ma porre anche il compito del ritorno dello spirito nell’assoluta unità con sé stesso”<sup>426</sup>. Questa storia, nel suo vero significato, è rimasta inutilizzata nella religione ebraica e ha ottenuto il suo vero significato solo nella religione cristiana. Nell’ebraismo, secondo il testo di questi appunti, la lotta del bene con il male emerge solo in singoli individui solo accidentalmente. A questi singoli, rari uomini “si contrappone l’uomo giusto in cui una tale lotta non c’è per nulla o non c’è come momento essenziale”<sup>427</sup>. La giustizia, e con essa il bene, viene riposta nel servizio di Dio e nell’adempimento dei suoi comandamenti; “la lotta e la sofferenza del male ... sono qualcosa che è proprio soltanto dell’individuo”<sup>428</sup>, mentre la soggettività assoluta, per arrivare al suo concetto, deve assumere su di sé anche il dolore, l’ingiustizia e la pena. Nella religione ebraica “la lotta e il dolore li ritroviamo dunque entrambi nel soggetto finito: il momento successivo è l’oggettivazione di questo dolore; infatti se la potenza e la sostanza devono diventare spirito, questo momento della contrapposizione e della sua risoluzione non può mancare”<sup>429</sup>. Esempio classico di questo soggetto finito, che assume su di sé lotta e dolore, è il nostro Giobbe.

Negli appunti di Strauss c’è un ritorno alla relativa semplicità dell’argomentazione, propria della visione di Giobbe del 1821: l’Uno è dominio e il destino dell’uomo, la sua unica condotta *giusta* è la sottomissione, rassegnata e negativa, il dolore che dovrebbe

---

<sup>423</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>424</sup> *Ivi*, pp. 626-627 (*ibidem*).

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 627 (*ivi*, pp. 565-566).

<sup>426</sup> *Ibidem (ivi)*, p. 566).

<sup>427</sup> *Ivi*, p. 626 (*ivi*, p. 565).

<sup>428</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>429</sup> *Ivi*, p. 628 (*ivi*, p. 567).

essere assunto dallo Spirito è solo in Giobbe: “Nella religione ebraica Dio viene saputo essenzialmente come signore. Certo anche come amore e giustizia, ma in Giobbe, ad esempio, l’invocazione della giustizia di Dio si sottomette in maniera rassegnata alla sua potenza”<sup>430</sup>. Quello che però emerge di fondamentale in quest’ultimo corso è il tema della lotta tra bene e male, il momento del negativo che deve essere interiorizzato dallo Spirito per giungere a verità.

Le varie figure che ha assunto Giobbe in queste lezioni (sottomissione, terrore del signore e fede assoluta, esigenza di una ricompensa per la giustizia umana, infine vittima della lotta tra bene e male), ci hanno aiutato ad illuminare l’evolversi e il definirsi di Hegel su alcuni temi capitali: prima di tutto il concetto di religione, il suo statuto e la sua dignità, ma anche, la sua intrinseca problematicità; il confronto con Kant sul terreno etico e teleologico; i problemi che sorgono accettando la categoria di creazione così come il pensiero l’ha ereditata dalla tradizione giudaico-cristiana; l’interpretazione filosofica del mito di *Genesi* 3; la reale possibilità del bene e del male nell’uomo; il significato della sofferenza; la natura dell’Immutabile, dello Spirito. Non sempre le risposte fornite sono perfettamente coerenti ed esenti da critiche (come abbiamo cercato di evidenziare). Kant aveva guardato questi stessi temi attraverso la lente dell’etica, e con quella aveva fornito le sue risposte. La lente di Hegel<sup>431</sup> è la sua visione dei fenomeni umani come tappe del cammino dello Spirito.

---

<sup>430</sup> *Ivi*, p. 627 (*ivi*, p. 566).

<sup>431</sup> Per una diversa prospettiva sulla lettura del personaggio di Giobbe in Kant e in Hegel si veda Sichirollo L., *Fede e sapere. Giobbe e gli amici: riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.



### III. GIOBBE IN SCHELLING

Proseguendo la nostra indagine sull'influenza che il *Libro di Giobbe* ha esercitato sul pensiero dei filosofi, prendiamo ora in considerazione l'opera di Schelling e, in particolare, dello Schelling delle *Ricerche filosofiche* (1809) e, in seguito, sullo Schelling dell'ultimo periodo, quello della *filosofia positiva*: nello specifico delle lezioni di filosofia della rivelazione tenute a Berlino dopo il 1841. In due lezioni di filosofia della rivelazione (la XXXIII e la XXXIV), che portano come titolo rispettivamente *Cristo e il principio cosmico: Satana e Rapporto di Satana con l'uomo*, Schelling offre una lettura originale del problema del male, strettamente legata all'interpretazione del personaggio di Satana anche e soprattutto nel suo comportamento nei confronti del *giusto* Giobbe. Del *Libro* Schelling sembra prendere solo il prologo introduttivo, quello in cui davanti a Dio in cielo si presentano Satana e gli altri figli di Dio. Dio domanda a Satana, appena tornato dalla terra, se aveva notato il suo servo più pio, Giobbe. Satana l'ha notato e istilla nel Signore il dubbio che la fede di Giobbe non sia così sincera come appare.

Le lezioni sono però incomprensibili senza la chiave di lettura offerta dalla riflessione sulla natura oscura<sup>432</sup> di Dio condotta nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*. Ne emerge la figura di un Dio di stampo neoplatonico, influenzata dalla filosofia di Bruno, dalla mistica di Eckhart e dalla teosofia di Böhme, ma che ha anche una sua indubitabile originalità. Una teorizzazione del divino, questa, che inevitabilmente modifica la concezione filosofica del male e con essa quella dell'uomo e della sua libertà.

#### III.1. "RICERCHE FILOSOFICHE SULL'ESSENZA DELLA LIBERTÀ UMANA E GLI OGGETTI CHE VI SONO CONNESSI".

Tutte le *Ricerche* sono permeate dall'esigenza di giustificare il concetto della libertà come facoltà di fare il bene e il male di contro a una visione del mondo organica e necessaria, panteistica. "La connessione del concetto di libertà con la veduta

---

<sup>432</sup> Il fondamento oscuro delle *Ricerche* (1809) sembra essere, per Schelling, quella differenziazione di cui Hegel lamentava l'assenza nella *Fenomenologia* (1807).

complessiva del mondo rimanga pur sempre oggetto di un'inchiesta necessaria, senza la cui soluzione, vacillando il concetto stesso di libertà, la filosofia verrebbe a essere affatto priva di valore. Poiché solo questo grande problema è l'inconscia e invisibile molla di ogni conato verso la conoscenza dal più basso fino al più alto grado; senza la contraddizione di necessità e libertà, non soltanto la filosofia, ma ogni volontà superiore dello spirito precipiterebbe nella morte, che è propria di quelle scienze in cui tale contraddizione non ha applicazione di sorta<sup>433</sup>. È lo iato fra me che agisco e il mondo che mi si oppone il *quid* che dà il via a tutta la speculazione umana. Ma, di nuovo, la creazione da parte di un essere onnipotente e buono di esseri creati liberi e sottoposti alla sofferenza produce interrogativi che sembrano senza uscita:

“I più se fossero sinceri, confesserebbero che, nel modo in cui sono disposte le loro rappresentazioni, sembra a essi che la libertà individuale sia in contraddizione con quasi tutte le qualità di un essere supremo, per esempio coll'onnipotenza. Con la libertà si viene ad affermare, accanto e fuori dalla potenza divina, una potenza secondo il suo principio incondizionata, che è impensabile in base a quei concetti<sup>434</sup>. L'onnipotenza divina portata alle più estreme e coerenti conseguenze è incarnata per Schelling nel panteismo spinoziano. Ma in Spinoza non vi è spazio alcuno per la libera affermazione delle cose: “la causalità assoluta nell'essere uno lascia agli altri solo una passività incondizionata<sup>435</sup>”.

Il primo grande tema delle *Ricerche* è quindi la possibile conciliazione di libertà e onnipotenza divina, libertà e necessità, creazione e indipendenza. La missione è “salvare l'uomo con la sua libertà, nello stesso essere divino, dal momento che essa è impensabile in opposizione all'onnipotenza; dire che l'uomo non è fuori di Dio, ma in Dio, e che la sua attività stessa fa parte della vita di Dio<sup>436</sup>. Come è possibile questa conciliazione? *In primis*, afferma Schelling, va indagato e specificato il *modo* in cui le cose dipendono da Dio.

---

<sup>433</sup> SW, VII, p. 338 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di F. Moiso e F. Vigano, Guerini, Milano, 1997; pp. 35-36).

<sup>434</sup> *Ivi*, p. 339 (*ivi*, p. 36).

<sup>435</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 37).

<sup>436</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

Per Spinoza: “Dio è ciò che è in sé ed è compreso unicamente da se stesso; invece il finito è ciò che è necessariamente in un altro e solo da questo può venir compreso”<sup>437</sup>. L’insignificanza e la totale dipendenza spinoziana delle cose da Dio tradisce un equivoco sostanziale “sulla legge di identità o sul significato della copula nel giudizio”<sup>438</sup>. Nella proposizione *Dio è tutte le cose*, la copula è non va intesa come medesimezza ma come esplicazione, Dio non si immedesima in tutte le cose ma si esplica in esse. Una libertà spiegata come concessione da parte di Dio di uno spazio di autonomia alle cose è intrinsecamente contraddittoria: se Dio ritirasse anche solo per un momento la sua potenza, per far spazio alla libertà degli individui, il mondo cesserebbe di essere. Le cose dipendono *strictu sensu* da Dio. “Ma la dipendenza non sopprime l’autonomia, non sopprime anzi la libertà. Non determina l’essenza, e dice solo che il dipendente, checché possa mai essere, abbia la capacità di essere solo come effetto di quello, da cui dipende; non dice cosa mai sia, e che cosa non sia. Ogni individuo organico, come alcunché di divenuto, è solo per opera di un altro e in questo senso è bensì dipendente quanto al divenire, ma non quanto all’essere”<sup>439</sup>. L’errore di Spinoza non consiste nel porre le cose in Dio, ma nel porle come cose, così come è cosa anche l’infinita sostanza divina: se Dio pone qualcosa come sua conseguenza, essa è per forza una “generazione (*Zeugung*), ossia posizione di un autonomo... Dio non è un Dio dei morti, ma dei vivi. Non si può comprendere come l’essere più perfetto di tutti troverebbe il suo piacere anche nella più perfetta macchina possibile”<sup>440</sup>.

Schelling lo spiega in termini schematici come segue: posto che Dio è = A, e una qualsiasi delle sue conseguenze la chiamiamo A/a, allora segue obbligatoriamente che il positivo di A/a sia A, cioè Dio, ma non segue necessariamente che A/a sia = A, “cioè che l’infinita sostanza considerata nella sua conseguenza *sia la stessa cosa* dell’infinita sostanza considerata semplicemente; o in altre parole non segue che A/a non sia una propria e speciale sostanza (sebbene conseguenza di A)”<sup>441</sup>.

Schelling nega categoricamente che le cose siano niente, anzi: la creazione è posta da Schelling come auto-rivelazione di Dio. Creando le cose Dio rivela e scopre se stesso. “Il

---

<sup>437</sup> *Ivi*, p. 340 (*ibidem*).

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 341 (*ivi*, p. 38).

<sup>439</sup> *Ivi*, p. 346 (*ivi*, p. 43).

<sup>440</sup> *Ibidem* (*ibidem*)

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 344 (*ivi*, p. 41).

seguire delle cose da Dio è un'auto-rivelazione di Dio. Ma Dio può rivelarsi unicamente in ciò che gli è simile, in esseri liberi e operanti di per sé; per il cui essere non vi è altro principio che Dio, ma che pur sono, come Dio è... Le rappresentazioni della divinità possono essere solo degli esseri autonomi<sup>442</sup>. La creazione, o auto-rivelazione della divinità, scaturisce dall'immaginazione divina e le sue rappresentazioni non possono che essere individui liberi, che recano in sé, sembra di capire, una scintilla della divinità da cui derivano: "il concetto di un'assolutezza o divinità derivata è così poco contraddittorio, da essere anzi il concetto centrale di tutta la filosofia ... Si contraddicono così poco l'immanenza di Dio e la libertà, che proprio il libero, e in quanto libero, è in Dio; il non libero, e in quanto è non libero, necessariamente è fuori di Dio"<sup>443</sup>.

Ritagliato in questo modo uno spazio di autonomia per la creatura, pur rimanendo sullo sfondo di una visione panteistica e immanentistica, il concetto di libertà va però ulteriormente specificato e giustificato. Quello analizzato fin qui è un concetto *formale* di libertà. "Il concetto reale e vivente della libertà è che essa è una facoltà del bene e del male"<sup>444</sup>. Come si giustifica che Dio, rivelandosi, creando esseri autonomi, abbia previsto e permesso che essi si arroghino la libertà di compiere il male? E, ugualmente, come si spiega che l'Onnipotente abbia previsto e permesso che creature innocenti, o relativamente tali, subiscano il male, dai loro simili o dalla sorte? Quello che mette in crisi il sistema, come sempre, è la realtà del male.

Il problema tocca particolarmente l'immanenza: "poiché, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile collocare il male nell'infinita sostanza o nell'originario volere stesso, con che si distruggerebbe interamente il concetto di un essere perfettissimo; o bisogna negare in qualche maniera la realtà del male, e con ciò svanisce insieme il concetto reale di libertà"<sup>445</sup>, e con esso va in crisi anche l'immagine del Dio vivente che non può porre alcunché se non esseri liberi.

Schelling smonta in questa sede tre argomenti classici della teodicea, quello del *concursum*: vi è necessità di una cooperazione divina nell'agire delle creature: ma allora

---

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 347 (*ivi*, p. 44).

<sup>443</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>444</sup> *Ivi*, p. 352 (*ivi*, p. 49).

<sup>445</sup> *Ivi*, p. 353 (*ibidem*).

Dio appare come coautore del male e questo non può essere; del *plus* o *minus* di perfezione: quello che vi è di positivo nel male viene da Dio, ma allora il male non sarebbe che un bene di grado inferiore e se ne negherebbe in questo modo la dignità e finanche la realtà; in ultimo, l'argomento dell'indifferenza di bene e male: il positivo derivante da Dio sarebbe la libertà, che è facoltà di compiere indifferentemente l'uno o l'altro; ma in questo modo si rinuncia all'attributo della bontà divina. Se si ammette un Dio buono, sembra che l'unica via da percorrere per spiegare il male (e la libertà) sia ricercarne l'origine in una radice indipendente da Dio. E questa è una strada che il pensiero ha più volte percorso, ma, dice Schelling, il dualismo è il "sistema del suicidio e dello sconforto della ragione"<sup>446</sup>. E, se si ammette quella forma *ammorbidita* di dualismo che vede il cattivo principio dipendente dal buono e poi ribelle ad esso (e cioè la spiegazione offerta dal racconto della caduta) si è solo complicata la questione, non certo risolta. "Anche supponendo che questo secondo essere fu dapprincipio creato buono e per propria colpa si staccò dall'essere originario, resta sempre inesplicabile in tutti i sistemi che si sono avuti finora, la prima facoltà di un atto di ribellione a Dio... la difficoltà è solo spostata di un punto, ma non tolta"<sup>447</sup>. Questo passaggio è molto significativo per la spiegazione che Schelling darà della figura del diavolo, soprattutto nelle lezioni che andremo a analizzare nella seconda parte di questo capitolo.

Lo stessa difficoltà si presenta se si ammette una creazione, e un conseguente allontanamento delle cose da Dio, per emanazione: perché, o questo allontanamento è voluto da Dio, ma non dalle cose, e allora Egli le ha gettate volutamente in uno stato di infelicità, e quindi è autore del male; o è involontario da ambo le parti (insostenibile per Schelling, perché verrebbe meno l'onnipotenza divina); o è voluto dalle cose come conseguenza di una colpa, di una caduta, ma quest'ultima spiegazione non dà nessuna ragione dell'origine di detta caduta.

Siamo all'incirca nella situazione argomentativa in cui si era trovato Kant, quando aveva concluso che nulla poteva dire per giustificare il fondamento soggettivo della libertà umana di scegliere il bene piuttosto che il male. Ogni spiegazione teorica sembra rimandare ad una petizione di principio insostenibile razionalmente: "esse

---

<sup>446</sup> *Ivi*, p. 354 (*ivi*, p. 51).

<sup>447</sup> *Ivi*, pp. 354-355 (*ibidem*).

poggiano in fondo tutte quante sull'annullamento del male come opposizione positiva e sulla riduzione di esso al cosiddetto *malum metaphysicum* o al concetto negativo dell'imperfezione della creatura"<sup>448</sup>. Kant di fronte a questa soglia si è arrestato. La soluzione di Schelling è differente.

"Dio è più reale che un semplice ordinamento morale del cosmo, e ha in sé ben altre e più vive forze motrici"<sup>449</sup>. Quello che c'è di errato nel modo proprio della tradizione filosofica occidentale nell'affrontare il problema dell'origine del male è il limitato concetto di Dio dal quale si parte. Non dobbiamo limitarci ai tre attributi classici della teologia (santità, bontà e giustizia), quei tre attributi che per Kant definiscono non Dio in se stesso, ma il Dio per me in quanto essere morale; Schelling si spinge a indagare al contrario quello che Dio è in sé stesso.

"L'orrore per ogni realtà, quasi che lo spirituale possa contaminarsi in ogni contatto con essa, deve naturalmente produrre anche la cecità per l'origine del male"<sup>450</sup>. Cosa si scopre se si rifiuta questa cecità? Schelling basa la sua ricerca sulla distinzione tra l'essenza (*Wesen*) in quanto esiste, e l'essenza, in quanto è semplicemente fondamento di esistenza<sup>451</sup>. Prima di Dio non esiste nulla. Egli deve quindi per forza avere in sé il proprio fondamento. "Questo fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio assolutamente considerato, cioè in quanto esiste; poiché esso non è se non il fondamento della sua esistenza, esso è la *natura* in Dio; un essere inseparabile, è vero, ma pur distinto da lui"<sup>452</sup>. Questo fondamento, questa natura di Dio non è né precedente nel tempo, né prioritario nell'essenza. È un circolo "ciò da cui l'Uno è generato è a sua volta generato da esso. Non vi è qui un primo e un ultimo, perché tutto si presuppone a vicenda, nessuna cosa è l'altra e tuttavia non è senza l'altra. Dio ha in sé un intimo fondamento della sua esistenza, che in questo senso precede lui

---

<sup>448</sup> *Ivi*, p. 367 (*ivi*, p. 63).

<sup>449</sup> *Ivi*, p. 356 (*ivi*, p. 52).

<sup>450</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>451</sup> Per approfondire si veda O. Marquard, *Fondamento ed esistenza in Dio*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>452</sup> *SW*, VII, p. 358 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 54).

come esistente; ma Dio a sua volta è del pari il *Prius* del fondamento, giacché questo, anche come tale, non potrebbe essere, se non Dio non esistesse *actu*<sup>453</sup>.

Con questa base teorica riusciamo anche a spiegare l'esistenza e la natura delle cose; la natura delle cose è appunto il divenire, ma esse non possono divenire in Dio e sono essenzialmente diverse da lui, come se il loro fondamento non fosse in Dio. Ma questo non può essere "nulla potendo essere fuori di Dio"<sup>454</sup>. "La contraddizione si scioglie solo ammettendo che le cose abbiano il loro fondamento in ciò che Dio non è *Egli stesso*, ovvero in ciò che è fondamento della sua esistenza"<sup>455</sup>.

Su questa distinzione basilare tra essere come fondamento ed essere come esistenza, Schelling costruisce una sorta di cosmogonia che arriverà a dare ragione dell'esistenza del male e della sua finalità. Il fondamento "è la brama (*die Sehnsucht*) che sente l'Eterno Uno, di partorire (*gebären*) se stesso. Non è l'Uno stesso, ma pure è coeterna con lui. Vuol generare Dio, cioè l'impenetrabile unità, ma in questo senso non è in se stessa ancora l'unità. È dunque, considerata per sé, anche volere"<sup>456</sup>, ma un volere cui manca ogni parte di cosciente intelletto; il fondamento è l'essenza stessa del desiderio "in sé e per sé considerata"<sup>457</sup>. Schelling spiega in questo modo l'inspiegabile del reale, l'elemento irrazionale delle cose, quello che mai si può risolvere in concetto. L'irrazionale, il fondamento è ciò da cui nascono l'intelletto e tutte le cose: "Senza il precedere di questa oscurità, non v'è alcuna realtà della creatura; la tenebra è il suo retaggio necessario"<sup>458</sup>.

Da questo oscuro fondamento origina la creazione, in un processo di stampo nettamente neoplatonico: rispondendo alla brama si genera in Dio stesso una rappresentazione che, non potendo avere altro oggetto che Dio, è rappresentazione di un'immagine identica di se stesso. Questa è la prima forma in cui si realizza e si rivela Dio. La prima rappresentazione è al tempo stesso intelletto ed eterno spirito dell'amore. Così l'intelletto insieme alla brama diviene "volontà creativa e onnipotente, e dà forma alla natura, dapprincipio sregolata, come in un suo elemento

---

<sup>453</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 55).

<sup>454</sup> *Ivi*, p. 359 (*ibidem*).

<sup>455</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>456</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>457</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 56).

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 360 (*ibidem*).

o strumento”<sup>459</sup>. Ognuna delle creature sorte in tal modo ha al suo interno un doppio principio, che è unico in fondo, come unico è Dio, ma “si può considerare secondo i due aspetti possibili. Il primo principio è quello che per cui essi sono distinti da Dio, o per cui sono nel solo fondamento; ma, siccome tra ciò che è esemplato (*vorgebildet*) nel fondamento, e ciò che è esemplato nell’intelletto, ha pur sempre luogo un’originaria unità, e il processo della creazione tende solo a trasmutare internamente o a rischiarare nella luce il principio originariamente oscuro”<sup>460</sup>. Il volere in quanto nasce dal fondamento è un elemento oscuro, di cieca bramosia. Questo spinge l’uomo verso la luce, “la coscienza della profonda notte, da cui egli è stato tratto all’esistenza... Ogni nascita è nascita dall’oscurità alla luce”<sup>461</sup>. Ma il conflitto è visibile in una sola delle creature: l’uomo. In esso l’unità di fondamento d’essere e esistenza, inscindibile in Dio, è separabile, e da questa possibile separazione origina la possibilità del bene e del male. “Quest’elevazione del più profondo centro alla luce non accade in nessuna delle creature a noi visibili fuorché nell’uomo. Nell’uomo è tutta la potenza del principio tenebroso e a un tempo tutta la potenza della luce... il volere dell’uomo è il germe occultato nell’eterna brama di un Dio esistente ancora nel fondamento... In lui soltanto (nell’uomo) Dio ha amato il mondo; e la brama accolse nel suo centro appunto quest’immagine di Dio, quando entrò in conflitto con la luce”<sup>462</sup>.

Il bene consiste in una vicinanza del proprio principio con quello universale, il male in un allontanarsene, in un’elevazione del volere proprio di contro allo spirito dell’amore: “Il volere dell’uomo è da considerarsi come un vincolo di forze viventi; finché esso rimane nella sua unità col volere universale, anche quelle forze si mantengono in divina misura e in equilibrio. Ma appena il volere individuale si è staccato dal centro, dove ha il suo posto, si scioglie pure il vincolo delle forze; invece di esso regna un semplice volere particolare, il quale non può riunire più sotto di sé le forze, come l’originario”<sup>463</sup>. Il male è dunque un positivo perversimento di principi ordinati<sup>464</sup>: per

---

<sup>459</sup> *Ivi*, p. 361 (*ivi*, p. 57).

<sup>460</sup> *Ivi*, p. 362 (*ivi*, pp. 58-59).

<sup>461</sup> *Ivi*, p. 360 (*ivi*, p. 56).

<sup>462</sup> *Ivi*, p. 363 (*ivi*, p. 59).

<sup>463</sup> *Ivi*, p. 365 (*ivi*, pp. 61-62).

<sup>464</sup> Evidente qui l’influenza di Kant nel concetto di male come inversione nella gerarchia dei moventi. Per ulteriori approfondimenti si veda O. Höffe, *Recuperare un tema: Kant sul male*,



questo tutte le spiegazioni esaminate precedentemente lasciavano la coscienza insoddisfatta: descrivevano il male come “qualche cosa di passivo, mancanza, privazione, concetti che interamente contrastano con la natura propria del male”<sup>465</sup>. Se l’uomo, la creatura più perfetta, è anche l’unica capace di fare il male, esso deve avere una sua consistenza e dignità ontologica e derivare il suo fondamento da “ciò che di più altamente positivo la natura contenga, com’è certamente il caso della nostra visione, che lo colloca nel centro che si è scoperto, o nel volere originario del primo principio”<sup>466</sup>. Così, come approfondiremo meglio nella prossima sezione, Schelling afferma del male e della sua personificazione una visione altamente positiva e costruttiva, come di un autentica teofania di Dio, o almeno di una parte di esso: “Il diavolo, secondo la visione cristiana, era, non già la più limitata, ma la più illimitata creatura”<sup>467</sup>.

Schelling ha argomentato finora sulla possibilità del male<sup>468</sup> e sul fondamento generale di questa possibilità, la distinzione tra l’esistente e ciò che è fondamento dell’esistenza. Tuttavia la possibilità di un fatto non ne include ancora la realtà, e questa propriamente è il massimo oggetto delle *Ricerche*: “Non si tratta per avventura di spiegare in che modo il male si realizzi nel singolo uomo, bensì la sua attività universale, o in che modo sia potuto erompere dalla creazione un principio indiscutibilmente generale, che dappertutto trovasi in lotta col bene”<sup>469</sup>.

Assodato che il male, come rottura di forze eternamente legate, era possibile, data la natura di Dio, è ancora da giustificare la sua realtà. Dio rivelandosi, creando il mondo a partire dalla sua auto-rappresentazione, non poteva evitare che si desse il male? Per Schelling no. L’assoluta e indubitabile realtà del male, non gli lascia dubbi sulla sua

---

nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>465</sup> *SW*, VII, p. 368 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 64).

<sup>466</sup> *Ivi*, p. 369 (*ivi*, p. 65).

<sup>467</sup> *Ivi*, p. 368 (*ivi*, p. 64).

<sup>468</sup> Per approfondire si veda J. Jantzen, *La possibilità del bene e del male*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>469</sup> *SW*, VII, p. 373 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 69).

altrettanto indubitabile necessità. Questo argomento può sembrare (e forse è) una petizione di principio. Schelling lo giustifica in questo modo:

“Infatti ogni essere può giungere a rivelazione unicamente nel suo contrario, l’amore solo nell’odio, l’unità nella discordia. Se non ci fosse alcuna separazione dei principi, l’unità non potrebbe rivelare la sua onnipotenza; se non ci fosse la discordia, non potrebbe realizzarsi l’amore. L’uomo fu collocato su questa cima, dove ha in sé la sorgente di un moto spontaneo verso il male e il bene in ugual modo: il legame dei principi in lui non è necessario, ma liberò. Egli sta al bivio; checché possa scegliere, sarà affar suo, ma non può rimanere nell’indecisione, perché Dio ha a rivelarsi necessariamente, e perché nella creazione in genere nulla può restare incerto”<sup>470</sup>.

La spiegazione rivela un fondo di pragmatismo quasi hegeliano di fronte alle sorti dell’uomo. Dio deve rivelarsi necessariamente, e l’uomo deve necessariamente decidere da quale parte della china collocarsi. Nel caso non prendesse posizione “conviene che vi sia un fondamento generale di sollecitazione al male, foss’anche solo per avvivare in lui i due principi, cioè per dargliene la consapevolezza. Ora sembra che la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un essere originario malvagio, e che pure l’ammettere un siffatto essere sia inevitabile”<sup>471</sup>. Ma se il male può esistere solo nell’uomo, perché solo in lui sono uniti, in maniera separabile, i due principi, luce e tenebra, in che senso si dà un essere che spinge la creatura a decidersi per il bene o per il male, tentandolo però inevitabilmente al secondo?

“Il problema è qui appunto, come mai il male sia nato per la prima volta in una creatura. E però, a spiegare il male non ci è dato altro all’infuori dei due principi in Dio. Dio come spirito (l’eterno legame di entrambi) è l’amore purissimo ma nell’amore non può mai esserci una volontà del male: tanto meno nel principio ideale”<sup>472</sup>. Ma Dio stesso ha bisogno di un fondamento, e questo, pur essendo uno con lui, ha una natura diversa dalla sua. Il volere di Dio come esistenza, il volere dell’amore è sostanzialmente diverso dal volere del fondamento; “ma il volere dell’amore non può resistere al volere del sostrato, né sopprimerlo, perché altrimenti dovrebbe resistere a se stesso”<sup>473</sup> e non ci sarebbe alcuna creazione. Infatti il fondamento agisce, affinché si dia il mondo,

---

<sup>470</sup> *Ivi*, pp. 373-374 (*ibidem*).

<sup>471</sup> *Ivi*, p. 374 (*ibidem*).

<sup>472</sup> *Ivi*, p. 375 (*ivi*, p. 70).

<sup>473</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

e in esso l'amore esista realmente. Se l'amore si opponesse al fondamento, combatterebbe contro se stesso, e non sarebbe più l'amore. "Questo lasciare operare il fondamento è l'unico concetto pensabile della tolleranza"<sup>474</sup> divina verso il male. Anche perché il fondamento non ha una natura maligna, ma non è propriamente il male; non desidera distruggere l'amore, anzi desidera il suo trionfo e la sua piena realizzazione.

"Il fondamento non è altro che una volontà di rivelazione, ma appunto perché questa sia, esso deve risvegliare la particolarità e l'opposizione. Il volere dell'amore e quello del fondamento divengono dunque uno solo proprio perché sono divisi, e fin dall'inizio ciascuno opera per conto suo. Pertanto il volere del fondamento già nella prima creazione concorre a eccitare il volere proprio della creatura, affinché, se lo spirito sorge come volontà dell'amore, incontri una resistenza, in cui possa realizzarsi"<sup>475</sup>.

Lo spirito del male e delle tenebre non è affatto definibile come un principio creato, è anzi latente nella natura di Dio, è stato "svegliato nella creazione da un agitarsi del fondamento tenebroso della natura, e cioè lo spirito dello *sdoppiamento* di luce e tenebre"<sup>476</sup>. Se ne possono cogliere nella creazione i contrassegni, dice Schelling, in ciò che pur non essendo pericoloso per l'uomo genera in esso un generale aborrimiento. Quello che di terribile c'è nella natura è segno e presagio dell'oscuro fondamento divino e trova in esso la sua spiegazione; ma, come la brama non può esistere da sola senza l'amore, così il male, che cerca di attuarsi nella creazione, non giunge mai a piena esistenza, "serve unicamente come fondamento affinché il bene, sviluppatosi da esso per forza propria, sia qualcosa di indipendente e distinto da Dio, qualcosa in cui Dio stesso posseda e riconosca se stesso, qualcosa che, come tale (come indipendente), sia in *lui*"<sup>477</sup>.

Esista quindi un male *in genere*, non iniziale, secondo la visione manichea del divino, ma suscitato dalla rivelazione di Dio, ad opera del fondamento; "e questo male non perviene mai a una realizzazione, ma vi tende di continuo"<sup>478</sup>. Solo dopo aver

---

<sup>474</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 71).

<sup>475</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>476</sup> *Ivi*, p. 377 (*ivi*, p. 72).

<sup>477</sup> *Ivi*, p. 378 (*ivi*, p. 73).

<sup>478</sup> *Ivi*, p. 381 (*ivi*, p. 76).

analizzato questo male *in genere*, possiamo arrivare a comprendere la visione schellingiana di bene e male nell'uomo.

L'uomo dalla nascita ha in sé la possibilità dell'inversione dei principi, indotto nella creatura dalla brama. Ma il fondamento opera non solo per la realizzazione del male, ma anche perché per contrasto possa realizzarsi il volere dell'amore. Questa unione, nell'uomo, del volere universale dell'amore con il volere particolare del fondamento, sembra impossibile a comporsi.

“La volontà di Dio e' di universalizzare ogni cosa... la volontà del fondamento invece mira a particolareggiare o a rendere creaturale ogni cosa. Essa vuole l'ineguaglianza solamente, affinché l'eguaglianza si possa render sensibile a se stessa e a lei. Perciò essa reagisce necessariamente alla libertà come a cosa ch'è superiore alla creatura e sveglia nella medesima il piacere del creaturale; come a chi su di un'alta e scoscesa montagna e' colto dalla vertigine, quasi una voce segreta par che gridi di precipitarsi giù, o come, secondo l'antica favola, il canto delle Sirene risuona nel profondo, per attirare nel gorgo il navigante che passa”<sup>479</sup>. Il dolore, la sofferenza che si accompagnano alla vita sono collaterali a questa visione: il ritorno al centro, all'unione dei principi, a Dio, è ritorno a un fuoco per rifarsi puri e passa obbligatoriamente per la morte, come ben spiegano le metafore delle Sirene e della voce dell'abisso sulla cima della montagna.

Il discorso di Schelling sul male si realizza su una pluralità di livelli: finora ha analizzato la derivazione della possibilità del male dalla natura di Dio e da come essa si riflette nell'uomo; dall'innegabile realtà del male nel mondo ha postulato la sua necessità ai fini di una rivelazione più alta, al fine della reale unità di esistenza e fondamento. Ha trattato del male in genere, che tende incessantemente alla sua realizzazione pur non arrivandoci mai. Ora la ricerca si concentra su come, una volta ammesso il male *in genere*, “accada nel singolo uomo la decisione al male o al bene”<sup>480</sup>. Perché, nonostante l'universale necessità del volere del fondamento, “il male rimane sempre

---

<sup>479</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>480</sup> *Ivi*, p. 382 (*ivi*, p. 77).

una scelta dell'uomo; il male come tale non può essere fatto dal fondamento, e ogni creatura cade per propria colpa<sup>481</sup>.

Per rispondere a quest'ulteriore interrogativo Schelling si concentra sul concetto formale della libertà<sup>482</sup>. Come facoltà indeterminata di decidere tra due opzioni equivalenti essa conduce a esiti assurdi (il paradosso dell'asino di Buridano che posto a metà strada tra due covoni di fieno dovrebbe logicamente morire di fame per l'impossibilità di decidere quale mangiare). Per Schelling "se la libertà non si può salvare altrimenti se non con la totale casualità delle azioni, vuol dire che essa non si può salvare affatto"<sup>483</sup>. E se non si può salvare questa libertà, l'intero sistema costruito fin qui crolla: senza libertà non si dà il Dio-vivente, senza di esso scompare la possibilità del bene e del male e le *Ricerche* si concluderebbero in una colossale *débâcle*. Per salvare l'essenza formale della libertà si necessita di un punto di vista superiore, una necessità interna derivante dall'essenza dell'agente libero.

"L'essenza intelligibile di ogni cosa, e principalmente dell'uomo, è, in conseguenza di ciò, fuori di ogni concatenazione causale, come fuori o sopra ogni tempo. Non può dunque essere stata determinata da alcunché di precedente, giacché anzi precede ogni altra cosa che è o sarà in essa, non tanto nel tempo, quanto per il concetto, come assoluta unità, la quale deve esistere sempre già intera e compiuta, affinché la singola azione o determinazione sia possibile in essa"<sup>484</sup>. L'essenza intelligibile dell'uomo consiste necessariamente nell'agire secondo libertà, libertà che gli proviene dal suo intimo "poiché libero è ciò che opera solo conforme alla legge della sua propria essenza e non è determinato da altra cosa né dentro né fuori di esso"<sup>485</sup>: Schelling rimuove in questo modo l'assurdità che deriva dal casuale di ogni nostro gesto: "la singola azione segue dall'intima necessità dell'essere libero, e però segue anche di necessità"<sup>486</sup>, necessità che non è quella di ordine empirico, che si basa sulla coazione. Ma allora di

---

<sup>481</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>482</sup> Per approfondire si veda D. Sturma, *Libertà preriflessiva e autodeterminazione umana*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>483</sup> SW, VII, p. 383 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 78).

<sup>484</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>485</sup> SW, VII, p. 384 (*ivi*, p. 79).

<sup>486</sup> *Ibidem (ibidem)*.

che natura è “quest’intima necessità dell’essere stesso?”<sup>487</sup>. L’essenza umana, la sua necessità, afferma Schelling, è libertà: “ma proprio quell’intima necessità è anche libertà, l’essenza dell’uomo è sostanzialmente il suo proprio atto; necessità e libertà stanno l’una dentro l’altra, come una sola essenza”<sup>488</sup>, solo guardandole separatamente appaiono una il contrario dell’altra, in realtà nell’uomo si identificano. L’essenza dell’uomo, prima di ogni conoscenza è un volere originario e fondamentale e auto-posizione di quello che è<sup>489</sup>.

Ma come questa disamina sul concetto formale di libertà è attinente alla realtà della colpa da parte del singolo uomo e alla sua imputabilità? L’uomo, si è già detto, è un essere indeciso; si trova sul crinale di una montagna ed è chiamato a scegliere la china lungo la quale precipitare. Questo stato di indecisione è la trasposizione schellinghiana dello stato di innocenza del paradiso terrestre. Questa indecisione se trasposta nel mondo è la stessa dell’asino di Buridano: se la decisione imputabile a un qualche evento o influenza del mondo, essa è casuale, e nega di fatto la libertà. Schelling risolve quest’*impasse* ponendo la decisione, la libertà fuori dal tempo: essa “coincide pertanto con la prima creazione (sebbene come un atto che ne differisce). L’uomo, pur essendo generato nel tempo, è stato prodotto nel principio della creazione (nel centro). L’atto, con cui la sua vita è stata determinata nel tempo, appartiene non al tempo, ma all’eternità... per mezzo di esso la vita dell’uomo si stende fino al principio della creazione; in tal modo egli è anche fuori da creato, è libero ed è egli stesso eterno inizio”<sup>490</sup>. La mia essenza, la mia libertà era già stata creata all’inizio del tempo. Il divenire è confinato al mondo, l’essenza di ogni uomo obbligatoriamente non diviene, ma è decisa e fissata dal suo autore in una dimensione extra-temporale. Nessuno è costretto al bene o al male (“poiché la costrizione può essere sentita solo nel divenire, non nell’essere”<sup>491</sup>) e ognuno “compie le sue azioni, non contro, ma con la sua volontà”<sup>492</sup> siano esse buone o cattive. “Questo giudizio generale su di un’inclinazione al male, tutta inconscia, e anzi irresistibile per la sua origine, come se

---

<sup>487</sup> SW, VII, p. 385 (*ivi*, p. 80).

<sup>488</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>489</sup> Dichiarata qui l’influenza di Fichte.

<sup>490</sup> *Ivi*, pp. 385-386 (*ibidem*).

<sup>491</sup> *Ivi*, p. 386 (*ivi*, p. 81).

<sup>492</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

fosse un atto di libertà, accenna a un fatto, e però a una vita anteriore, salvoché non bisogna pensare a un' anteriorità nel tempo, giacché l'intelligibile in generale è fuori del tempo. ... perciò l'uomo, che qui appare deciso e determinato, si è colto nella prima creazione in una figura (*Gestalt*) determinata, ed è nato qual egli è dall'eternità, in quanto da quell'atto è stata determinata la forma e la struttura del suo incorporarsi"<sup>493</sup>.

Il più grande ostacolo, nella storia del pensiero, all'ammettere la libertà delle azioni umane è consistito nell'evidente unità del cosmo e nell'ordinata concatenazione di causa ed effetto. Per salvare la perfetta sapienza e onnipotenza divine si ammise allora la predestinazione di alcuni alla salvezza e di altri alla dannazione. Ma così si priva la libertà "della sua radice"<sup>494</sup>. La predestinazione che ammette Schelling è differente "l'uomo nel modo stesso che opera qui, ha operato dall'eternità e nel principio della creazione. Il suo operare non *diviene*, come egli medesimo qual essere morale non *diviene*, ma è per sua natura eterno"<sup>495</sup>. Si nota in questi passaggi la vicinanza a Kant<sup>496</sup>, al distinguo delle dimensioni ontologiche in cui si collocano rispettivamente le nostre azioni e le nostre decisioni, e, nella *Religione*, alla speranza che una nostra decisione al bene possa venire giudicata come una conversione definitiva, che non si può dare in questa vita.

Continua Schelling: "una volta che nella creazione è stato universalmente suscitato il male, dal reagire dal sostrato alla rivelazione, l'uomo si è appigliato fin dall'eternità all'amor proprio e all'egoismo, e tutti coloro, che nascono, nascono recando con sé il tenebroso principio del male, sebbene questo male sia elevato alla sua autocoscienza solo dall'intervento dell'opposizione. Solo dal seno di questo principio tenebroso può, come l'uomo è adesso, mediante una divina trasmutazione, venire disviluppato il bene come una luce."<sup>497</sup>. La decisione dell'uomo, fin dall'origine della creazione, è una decisione al male e all'egoismo. Una decisione che è libera in quanto non determinata

---

<sup>493</sup> *Ivi*, p. 387 (*ivi*, p. 82).

<sup>494</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>495</sup> *Ivi*, pp. 387-388 (*ibidem*).

<sup>496</sup> Evidente la vicinanza a Kant e la lontananza da Fichte: si veda il saggio di W.G. Jacobs, *La decisione al bene o al male nel singolo uomo*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>497</sup> *SW*, VII, p. 388 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., pp. 82-83).

dalla nostra struttura animale e passionale: “infatti, non le passioni in sé medesime sono il male, né noi abbiamo a lottare solo con le carne e col sangue, ma con un male dentro e fuori di noi, che è spirito”<sup>498</sup>. Questa decisione al male all’origine dei tempi è la stessa che aveva riconosciuto Kant teorizzando il male radicale: “solo quel male adunque, che è stato acquistato con un atto personale, ma fin dalla nascita, può chiamarsi male radicale, ed è degno di nota che Kant ... fu condotto nelle indagini ulteriori ... a riconoscere un fondamento soggettivo, com’egli dice, delle azioni umane, che precede ogni atto che cade sotto i sensi, e che pure a sua volta dev’essere un atto di libertà; mentre Fichte... ricadde in braccio al filantropismo dominante...”<sup>499</sup>. Sembra proprio che qui Schelling, come il suo modello Kant, non riconosca speranza alla libertà, se si segue rigorosamente il suo ragionamento: l’essenza necessaria dell’uomo è la libertà, libertà che per non essere inconcludente deve determinare la sua decisione fin dalla creazione, e poiché nella creazione si dà una concreta e tangibile presenza del male; questa prima (e sembra unica) decisione della libertà, deve essere stata una decisione al male: il male radicale, appunto. Ed infatti Schelling riconosce: “sembra che una sola ragione si potrebbe addurre contro questa visione: che essa tronchi la possibilità di ogni trasformazione dell’uomo dal male nel bene, e viceversa, almeno per questa vita”<sup>500</sup>. L’autore cerca di attenuare questo pessimismo, che non è pronto ad accettare completamente, con l’idea di un aiuto divino che stimola a un costante miglioramento dell’uomo in relazione a se stesso; ma come si può dare un miglioramento libero se “a strettissimo rigore ... non è lui stesso (l’uomo) che opera, ma è il buono o cattivo spirito che opera in lui”<sup>501</sup>?

Schelling comincia qui una dissertazione sul cattivo spirito, o cattivo principio, che poco ha a che vedere con la trattazione della libertà sostenuta finora, in cui le allusioni al maligno erano solamente metafore per rafforzare l’argomentazione (il diavolo come essere più perfetto della creazione, così come l’uomo, l’unico capace di male, è la creatura che si staglia sopra ogni altra). Il male consiste propriamente nell’elevare la propria egoità a volontà universale, “trattando lo spirituale come un mezzo”<sup>502</sup>. Quindi

---

<sup>498</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 83).

<sup>499</sup> *SW*, VII, pp. 388-389 (*ibidem*).

<sup>500</sup> *SW*, VII, p. 389 (*ibidem*).

<sup>501</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 84).

<sup>502</sup> *Ibidem* (*ibidem*).



“se invece i due principi sono in discordia, allora un altro spirito usurpa il luogo, in cui dovrebbe esserci Dio; cioè il Dio a rovescio; quell’essere, suscitato all’attualità dalla rivelazione di Dio, quello che non può mai giungere dalla potenza all’atto, quello che mai non è, ma che sempre vuol essere, e però, come la materia degli antichi, può venir appreso come reale (attuato), non con l’intelligenza perfetta, ma solo con la falsa immaginazione – che è appunto il peccato”<sup>503</sup>. È, questo spirito, la brama cieca, attuata nella creazione, tratta da quella potenza che era il fondamento, l’oscura natura di Dio. È la descrizione filosofica della nascita, o meglio della rivelazione, del male nel mondo e del suo rappresentante:

“A ragione però esso viene dipinto, non solo come un nemico di ogni creatura (perché questa si mantiene solo con il vincolo dell’amore) e segnatamente dell’uomo, ma altresì come un suo tentatore, che lo alletta al falso piacere e ad accogliere nella sua immaginazione il non essere, nel che è aiutato dalla inclinazione malvagia propria dell’uomo, il quale, impotente a tenere gli occhi fissi nello splendore del divino e della verità, torce lo sguardo sempre al non essere. Così dunque ha inizio la colpa, quando l’uomo dal vero essere si volge al non essere, dalla verità alla menzogna, dalla luce alle tenebre, per divenire egli stesso fondamento produttore, e regnare su tutte le cose, con la potenza del centro, che in lui esiste”<sup>504</sup>. Il cattivo spirito tenta l’uomo al non essere, supportato nella sua impresa dall’imperfezione umana (incapacità a tenere gli occhi fissi sullo splendore divino e sulla verità) ma anche da quella decisione, attuata all’inizio del tempo, ad allontanarsi dal centro per volgersi a se stessi. In questo allontanamento “resta pur sempre il sentimento che egli sia stato ogni cosa, cioè in e con Dio; perciò egli vi tende un’altra volta, ma per sé, non colà dove potrebbe essere tale, cioè in Dio. Indi nasce la fame dell’egoismo (*Selbstsucht*) il quale, nella misura in cui si stacca dal tutto e dall’unità, diviene sempre più meschino, più povero, ma appunto per questo più cupido, più famelico, più velenoso. Vi è nel male una contraddizione che consuma e annichila sempre se stessa, cioè che esso tende a farsi creatura, proprio mentre tende a distruggere il vincolo della creaturalità, e cade nel non essere, per la pretesa di essere tutto”<sup>505</sup>.

---

<sup>503</sup> *Ivi*, p. 390 (*ibidem*).

<sup>504</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 85).

<sup>505</sup> *Ivi*, pp. 390-391 (*ibidem*).

Volgendosi al non essere per mezzo di una falsa immaginazione che lo pone al centro di tutto nel mentre che lo allontana da quello stesso centro, l'uomo apre le porte al cattivo principio e "viene a perdere la libertà primitiva"<sup>506</sup>. Un ritorno al vero bene quindi può avvenire "unicamente per divina magia, ossia per l'immediata presenza dell'essente nella coscienza e nella conoscenza"<sup>507</sup>. La salvezza sembra potere venire solo da un intervento soprannaturale. Il vero bene è un ritorno all'unità dei due principi, "un collegamento tra il principio tenebroso (l'ipseità) e la luce. Ci sia consentito di esprimerlo con la parola <religiosità> secondo il significato originario"<sup>508</sup>. Ritorno all'uno che deve essere operato dall'unica creatura capace di scindere in sé luce e tenebre, cioè dall'uomo. Infatti: "noi intendiamo la religiosità nel senso originario, pratico della parola. Essa è coscienziosità, o agire come si sa, e non contrastare al lume della conoscenza nelle proprie azioni"<sup>509</sup>. Ma può l'uomo arrivare a tanto? Schelling descrive solamente il comportamento che porterà all'unione immediata dei principi (ne dà come esempio Catone), senza legarlo ulteriormente alle difficoltà precedentemente sollevate e all'ammissione, fatta da lui stesso, che si può arrivare a cotanta religiosità solo con una "divina magia"<sup>510</sup>.

Per arrivare alla fine di questa difficile sintesi dell'opera e analizzare come gli spunti emersi si colleghino al personaggio di Giobbe, abbiamo ancora un ultimo punto da analizzare. Schelling, nelle *Ricerche*, risponde a un'ulteriore domanda rimasta sottointesa. Assodato che non si poteva dare creazione senza la brama e, con essa, senza che lo spirito del male dilagasse nel mondo e nell'uomo, non era "meglio" evitare la creazione<sup>511</sup>? La creazione è stata permessa dallo spirito dell'amore perché senza di esso i tentativi del fondamento di uscire da sé sarebbero ricaduti eternamente nel caos. Dio "lasciò che il fondamento operasse nella sua indipendenza, o, per parlare

---

<sup>506</sup> *Ivi*, p. 391 (*ivi*, p. 86).

<sup>507</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>508</sup> *Ivi*, p. 392 (*ibidem*).

<sup>509</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 87).

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 391 (*ivi*, p. 86).

<sup>511</sup> Per approfondire si veda H. Krings, *Sulla libertà di Dio*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

altrimenti, Egli medesimo si mosse, non secondo il suo cuore o l'amore, ma solamente secondo la sua natura”<sup>512</sup>.

Dio è per noi un essere che rivela se medesimo. Ma qual è il suo comportamento morale verso il mondo nato dalla sua rivelazione? La questione è posta in questi termini: “È essa (l’auto-rivelazione ossia la creazione) un’operazione, seguita con cieca e inconscia necessità, ovvero un atto libero e cosciente? E se essa è l’ultima delle due cose in che modo Dio come essere morale si comporta col male, la cui possibilità e realtà dipende dall’auto-rivelazione? Se egli ha voluto questa, ha voluto anche il male, e in che modo questa volontà si può accordare con la santità e la suprema perfezione ch’è in lui, ovvero, secondo l’espressione usuale, come si può giustificare Dio per ciò che concerne il male?”<sup>513</sup>. Per determinare la libertà o meno di Dio non basta ammettere la libertà nella creazione (ammissione lo abbiamo visto gravata da molte limitazioni): “si domanda inoltre se l’atto dell’auto-rivelazione sia stato libero nel senso che siano state previste in Dio tutte le conseguenze di esso”<sup>514</sup>. Si chiede cioè quale sia il rapporto di Dio, come essere morale, in relazione al mondo e all’uomo.

La domanda, che è la domanda cardine della teodicea (perché qualcosa invece che niente, se quel qualcosa è inscindibilmente legato al male e alla sofferenza?), avrebbe senso per Schelling se Dio fosse considerato, nelle *Ricerche*, “una pura astrazione logica, allora tutto dovrebbe anche seguire da lui con logica necessità”<sup>515</sup>. Ma non è questo il Dio di Schelling, è il Dio vivente: “noi abbiamo considerato Dio come unità vivente di forze”<sup>516</sup>. In Dio, s’è detto, vi è un sostrato indipendente di realtà, unico ma diviso in se stesso, come esistenze e fondamento. Ne seguono “due inizi egualmente eterni di auto-rivelazione e ne segue pure che Dio, quanto alla sua libertà, debba essere considerato in relazione ad entrambi”<sup>517</sup>. Il volere del fondamento non è libero come è libero il volere dell’amore. Esso è non cosciente o riflessivo, anche se non

---

<sup>512</sup> SW, VII, p. 378 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 74).

<sup>513</sup> *Ivi*, p. 394 (*ivi*, pp. 88-89).

<sup>514</sup> SW, VII, p. 396 (*ivi*, pp. 90-91).

<sup>515</sup> SW, VII, p. 394 (*ivi*, p. 89). I sistemi di Spinoza (rappresentante del realismo puro) e di Fichte (campione dell’idealismo puro), per Schelling, sono due esempi, pur differenti, di un Dio considerato nella sua “logica necessità”, un Dio necessitato nelle sue conseguenze e impersonale, ossia sono due esempi di un concetto sbagliato e morto di Dio.

<sup>516</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>517</sup> SW, VII, p. 395 (*ibidem*).

totalmente inconscio, è necessitato nella sua rivelazione al modo di un “bell’impulso di una natura che diviene”<sup>518</sup>. Al contrario “schiettamente libero e conscio volere poi è il volere dell’amore, appunto perché tale; la rivelazione che segue da esso è operazione e atto”<sup>519</sup>, quindi nell’ottica della nostra domanda (perché qualcosa e non il nulla?) il volere dell’amore è pienamente imputabile. Esso è costretto a riconoscere il rapporto irrazionale della sua natura con sé. Nondimeno ha scelto di rivelarsi e ha appoggiato la rivelazione della sua parte irrazionale, la sua è stata una scelta, “non una circostanza di fatto, ma un atto”<sup>520</sup>. In questo rapporto di forze, esistendo la possibilità di non creare nulla ed avendo egli non di meno creato il tutto, ne segue allora che “l’amore e il bene o il *communicativum sui* deve aver sovrabbondato perché vi sia (stata) una rivelazione; e questo, la decisione, compie propriamente il concetto di essa come di un atto conscio e moralmente libero”<sup>521</sup>. La scelta è stata quindi libera e non è sostenibile che sia stata tra più mondi possibili (secondo il modello di Leibniz): “Dio stesso non è un sistema, bensì una vita, e qui trovasi anche la sola risposta alla questione, per cui si è detto quanto precede, riguardo alla possibilità del male in rapporto a Dio. Ogni esistenza richiede una condizione, per divenire esistenza effettiva, cioè personale. Anche l’esistenza di Dio... salvo che egli ha questa condizione *in sé*, non fuori di sé. Egli non può sopprimere la condizione, altrimenti dovrebbe sopprimere se stesso; può soltanto dominarla con l’amore e subordinarla alla sua glorificazione”<sup>522</sup>. La creazione-rivelazione è limitata dalla condizione propria del divino. Condizione questa che l’uomo non può conquistare e sottomettere (come Dio fa legandosi a lei come una personalità unica). “Questa è la causa della tristezza, che si attacca a ogni esistenza finita, e se anche in Dio vi è una condizione indipendente almeno in modo relativo, c’è in lui una sorgente di tristezza, che non perviene mai a realtà ma serve unicamente all’eterna gioia della vittoria. Indi il velo di mestizia che si distende sulla natura tutta quanta, la profonda incancellabile malinconia di ogni vita”<sup>523</sup>. Questa mestizia è necessaria e inevitabile. “La gioia deve accogliere il dolore, il dolore deve essere

---

<sup>518</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>519</sup> *Ibidem (ivi, p. 90)*.

<sup>520</sup> *Ivi, p. 396 (ibidem)*.

<sup>521</sup> *Ivi, p. 397 (ivi, p. 91)*.

<sup>522</sup> *Ivi, p. 399 (ivi, p. 93)*.

<sup>523</sup> *Ibidem (ibidem)*.

trasfigurato nella gioia”<sup>524</sup>. Vale a dire: c’è una finalità nel male e non si può prescindere da esso. “La sollecitazione del fondamento, o la reazione contro il sopra-creaturale, sveglia il piacere per il creaturale, o il volere proprio, ma lo sveglia solo affinché vi sia un fondamento indipendente del bene, e affinché esso venga a essere dominato e penetrato dal bene. Infatti il male non è l’ipseità in se stessa, che è eccitata, ma l’ipseità in quanto si è del tutto sciolta dal suo opposto, dalla luce o dalla volontà universale. Ma appunto questo distacco dal bene è già la colpa. L’ipseità attivata è necessaria ad acuire la vita; senz’essa ci sarebbe morte completa, assopimento del bene; poiché dove non c’è lotta non c’è vita”<sup>525</sup>. Non si darebbe alcun bene se esso non venisse messo alla prova, temprato dal fondamento: “il volere del fondamento è pertanto solo il risveglio della vita, non il male immediatamente e in se stesso”<sup>526</sup>. Il male e il bene possono essere compiuti solo dall’uomo, ed è compito del volere del fondamento, del cattivo principio farli venire ad essere (“nel bene dunque la reazione del fondamento è una spinta al bene, nel male una spinta al male”<sup>527</sup>).

Il volere dell’amore nella rivelazione ha previsto e posto in essere anche il male ma solo “affinché l’amore trovi nell’uomo una materia o un’opposizione, in cui realizzarsi... La volontà di creare dunque era immediatamente solo una volontà di far nascere la luce, e con essa il bene; laddove il male non era in questa volontà preso in considerazione né come mezzo, né, secondo l’espressione di Leibniz, come *conditio sine qua non* della maggior possibile perfezione del mondo. Esso non era né oggetto di un divino decreto, né, e molto meno, di una concessione. Ora la domanda, perché Dio, pur avendo necessariamente previsto che il male seguirebbe almeno in via concomitante dall’auto-rivelazione, non abbia preferito di non rivelarsi addirittura, non merita in realtà alcuna risposta. Infatti ciò sarebbe come dire che, affinché non possa esserci l’antitesi dell’amore, non dev’esserci neanche l’amore, cioè che l’assolutamente positivo debba venir sacrificato a ciò che ha esistenza solo come antitesi, l’eterno al mero temporale”<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>525</sup> *Ivi*, pp. 399-400 (*ivi*, pp. 93-94).

<sup>526</sup> *Ivi*, p. 400 (*ivi*, p. 94).

<sup>527</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>528</sup> *Ivi*, p. 402 (*ivi*, pp. 95-96).

Se Dio non si fosse rivelato in vista del male che sarebbe esistito in quella rivelazione “questo l’avrebbe vinto sul bene e sull’amore... Dunque, affinché non fosse il male, bisognerebbe che Dio medesimo non fosse”<sup>529</sup>, perché Egli non può prescindere dalla sua natura. La stessa identica risposta riceve la domanda sulla fine del male e sul perché tale fine non è stata raggiunta fin da subito: “perché Dio è una vita, non un puro essere. Ma ogni vita ha un destino ed è soggetta al patimento e al divenire. A un tal destino adunque si è assoggettato volontariamente Dio medesimo... L’essere acquista la sensazione di sé unicamente nel divenire”<sup>530</sup>.

La vita è un processo che si realizza tramite antitesi. Quale sarà la conclusione del processo<sup>531</sup>? Per Schelling coinciderà con il suo inizio. Cosa vi era prima di ogni fondamento e di ogni esistente<sup>532</sup>? L’assoluto fondamento di entrambi, ergo l’“assoluta indifferenza di entrambi”<sup>533</sup>, aldilà di ogni loro opposizione, assoluta assenza di predicati. Luce e tenebra sono portati a identità in questo non-fondamento (precedente a tutto e successivo alla fine dei tempi) come non opposti. “Nel non-fondamento viene a essere la dualità, viene a essere anche l’amore, che lega l’esistente (l’ideale) con il fondamento per l’esistenza”<sup>534</sup>. Così come dal non-fondamento derivano il volere dell’amore e la brama, e da essi, nell’uomo, il bene e il male, per ritornare all’eterno non-fondamento “il bene dev’essere elevato dalle tenebre all’attualità, per vivere perpetuamente con Dio; il male invece diviso dal bene, per venir ricacciato eternamente nel non essere. Questo invero è lo scopo finale della creazione... Indi la necessità della nascita e della morte... Il compiersi della rivelazione è adunque il discacciamento del male dal bene, la sua proclamazione come totale irrealtà. Invece il bene, elevato dal fondamento, è legato in eterna unità col bene originario... L’ultimo nemico a essere distrutto è la morte (poiché la morte era

---

<sup>529</sup> *Ivi*, pp. 402-403 (*ivi*, p. 96).

<sup>530</sup> *Ivi*, p. 403 (*ivi*, p. 97).

<sup>531</sup> Per approfondire si veda W.E. Ehrhardt, *Il compiersi della rivelazione*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>532</sup> Per approfondire si veda R. Ohashi, *Il non-fondamento e il sistema*, nel commentario a Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit.

<sup>533</sup> *SW*, VII, p. 406 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 100).

<sup>534</sup> *Ivi*, p. 408 (*ivi*, pp. 101-102).

necessaria solo alla separazione; il bene deve morire, per dividersi dal male, e il male, per dividersi dal bene)<sup>535</sup>. Gli opposti devono fondersi nell'Unico e vi deve essere necessariamente un centro comune tra l'essere come esistenza e il fondamento di essa o si sfocia nel tanto condannato dualismo. Bene e male "in ultima analisi, coincideranno. Allora avremo un solo essere per tutte le antitesi, un'assoluta identità di luce e tenebre, bene e male"<sup>536</sup>. In definitiva si avrà "l'unità universale, uguale verso ogni cosa eppure non compresa da alcuna, il beneficio libero da tutto, eppure penetrante in tutto, l'amore insomma, che è tutto in tutto"<sup>537</sup>. Ma la condizione per giungere alla fine di questo processo (fine che qui tocchiamo solo di sfuggita e per quello che interessa la nostra ricerca) è l'antitesi: ogni cosa si deve confrontare con il suo contrario, cosicché il bene venga messo alla prova e si elimini da esso la più piccola traccia di male ricacciandola nella non esistenza cui appartiene.

Tirando le somme di questa panoramica delle *Ricerche*, cerchiamo di rimarcare alcuni punti salienti che ci saranno utili leggendo le lezioni XXXIII e XXXIV della *Filosofia della rivelazione*.

Schelling rifiuta quella forma di dualismo, che abbiamo definito *ammorbidito*, rappresentato dal mito della caduta, perché sarebbe inesplicabile la ragione o l'origine di quella prima ribellione a Dio. L'origine di Dio, della sua esistenza e del suo fondamento, è unica e indifferenziata e la rivelazione tende a tornare a quella vita universale dalla quale ha avuto origine. La rivelazione deve essere necessariamente, pur essendo un atto libero della volontà dell'amore. Nella rivelazione il sostrato ha altresì una funzione imprescindibile: agisce perché l'amore venga ad essere realmente: il male non giunge mai a piena esistenza; serve come fondamento affinché il bene si affermi nella sua indipendenza, indipendenza sia dal male che da Dio (benché sia in Lui). Il male nelle *Ricerche* è quel *quid* in cui il bene scontrandosi scopre se stesso. Il paradiso, l'eden<sup>538</sup> è uno stato di indecisione, nel quale l'uomo non può indugiare,

---

<sup>535</sup> *Ivi*, p. 405 (*ivi*, pp. 98-99).

<sup>536</sup> *Ivi*, p. 406 (*ivi*, p. 99).

<sup>537</sup> *Ivi*, p. 408 (*ivi*, p. 102).

<sup>538</sup> Si noti che Schelling, giovanissimo aveva già dato un'interpretazione del mito della caduta nella dissertazione per ottenere il titolo accademico intermedio; dissertazione dal titolo *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi*

giacché nella creazione tutto deve pervenire a una determinazione, in modo che il male venga scartato e il bene ritorni alla sua radice. L'uomo non può restare nello stato di innocenza ma, appena ne esce, *Schelling* lo ammette già nelle *Ricerche*, si trova in pericolo e la sua decisione è sempre una caduta, come per chi precipita da una montagna o ascolta il canto delle sirene.

Questa visione del male, intrinsecamente pericoloso ma necessario alla rivelazione, la troveremo ripresa e radicalizzata nelle *Lezioni*, dove Satana è il principio (divino) della crisi, colui che vuole che ognuno pervenga a una decisione riguardo a se medesimo e che ogni male nascosto venga rivelato.

### III.2. LEZIONI DI FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE.

Le *Ricerche* si collocano cronologicamente appena prima dell'ultimo Schelling<sup>539</sup> (categoria storiografica abbastanza imprecisa e variamente differenziata), separate da esso da quei trent'anni circa in cui il nostro autore si dedicherà in maniera monomaniaca agli incompiuti abbozzi di *Die Weltalter*.

Convenzionalmente per *ultimo Schelling* si intende lo Schelling della *filosofia positiva*. Schelling contrappone quest'ultima alle innumerevoli filosofie negative (quella di Hegel in testa) che hanno spiegato il *quid est*, ma non il *quod est*, che dall'essenza delle cose ne hanno dedotto impropriamente l'esistenza; pur potendo chiarire l'essenza delle cose, la ragione non potrà mai provarne e motivarne l'esistenza, poiché essa dipende

---

*tentamen criticum et philosophicum* del 1792 (Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. H.M. Baumgarten, W.G. Jacobs, H. Krings und H. Zelter, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1967 ss., pp. 59-99; *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di Genesi 3 sull'origine dei mali umani*, traduzione a cura di Adriano Ardivino, in *Quaderni del Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza*, a cura di Guido Mongini, Morcelliana, Brescia, 2004), concepita probabilmente sull'onda della prima parziale pubblicazione della *Religione* (1792: il saggio sul male radicale). In esso la caduta è presentata come l'inizio del male morale nel mondo, ma anche come l'inizio del dispiegarsi della ragione. Il male (connotato ancora in senso molto kantiano) è connaturato all'uomo (l'uomo "si vede nudo, cioè incline al male"; *HKA*, p. 88; tr. it. p. 230) e l'età dell'oro è un tempo di incoscienza di questo fatto dal quale si deve uscire per arrivare a un bene superiore. L'eden è già allora presentato come un giardino dal quale si deve uscire.

<sup>539</sup> Per approfondire si veda F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma, 1994.



da un atto libero di posizione da parte del creatore. E in quanto libero quest'atto non potrà mai venire spiegato dalla ragione. La filosofia positiva quindi indaga non sulle condizioni negative della realtà (le essenze), ma su quello che è stato liberamente posto da Dio, ossia sulla rivelazione. Rivelazione intesa in senso lato, perché la filosofia positiva comprende sia la *Filosofia della mitologia* che la *Filosofia della rivelazione*, anche se noi ci concentreremo su quest'ultima.

Andiamo quindi ad analizzare le due lezioni di filosofia della rivelazione in cui Schelling esamina la figura di Satana (la trentatreesima e la trentaquattresima), e con essa, di nuovo, il problema di Dio, del male, della libertà e della possibile innocenza dell'uomo. Vedremo poi come i temi che emergeranno si possono confrontare e parzialmente sovrapporre alle precedenti *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), e dove e come invece ne divergono.

Anticipiamo qui alcune considerazioni preliminari sulle differenze che intercorrono tra queste *lezioni* e le *Ricerche*. La figura di Satana non può essere sovrapposta all'oscura brama risvegliata dal fondamento nella rivelazione, anche se ne è sicuramente l'erede. Si è detto, nelle *Ricerche*, che il male non "era preso in considerazione (dalla volontà divina nella creazione) né come mezzo, né... come *conditio sine qua non* del mondo. Esso non era né oggetto di un divino decreto, né, e molto meno, una concessione"<sup>540</sup>, semplicemente era una parte imprescindibile della creazione, senza la quale Dio sarebbe rimasto in se stesso e non si sarebbe rivelato. Nelle *Lezioni*, Satana è, più drasticamente, esso stesso mezzo al bene; non si parla più di esistenza e fondamento di Dio, né di indifferenza dalla quale entrambi scaturiscono. Satana è un essere intermedio tra le creature e Dio, un principio, una volontà destata nella creazione, destata per scatenare una crisi che Dio stesso deve volere.

La prospettiva di Schelling è, nella Filosofia della rivelazione, comprensibilmente più drastica: si basa infatti su un testo, la Bibbia, che si esprime per iperboli, metafore, storie, parabole; inoltre deriva il ruolo di Satana, quasi interamente dal *Libro di Giobbe*, più in particolare dal prologo che, come sappiamo, presenta non poche contraddizioni e problemi, soprattutto se letto in chiave morale.

---

<sup>540</sup> SW, VII, p. 402 (Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cit., p. 96).

Per concludere, quello che rimane delle *Ricerche* è la concezione (qui descritta più poeticamente che misticamente) della vita come di un processo, un'evoluzione che cresce nell'antitesi, in cui il male è la molla necessaria. Le differenze nel concepire questa *molla* sono, a mio parere, più facilmente percepibili se ci si concentra sul mutamento delle metafore, dei simboli utilizzati per esprimerle.

### **III.2.a. Lezione XXXIII. "Cristo e il principio cosmico: Satana".**

Kant, leggendo la storia di Giobbe, si era concentrato sul confronto tra l'uomo di Uz e gli amici, sui diversi ideali umani che questi personaggi rappresentano; Hegel invece sottolineava le rivendicazioni inascoltate dell'uomo Giobbe al Dio degli ebrei. Schelling ha, come vedremo, un approccio totalmente diverso.

In questa prima lezione che andiamo ad esaminare, Schelling sta trattando il ruolo di Cristo nella sconfitta del Paganesimo. Sotto questo nome Schelling intende il dominio esercitato sugli uomini e sul mondo dal principio reale, a discapito del principio divino in noi, dello Spirito. "L'uomo, fino all'apparizione di Cristo, è dominato esclusivamente dal principio reale, da un lato, e dall'altro lato dalla seconda potenza che è anch'essa cosmica o posta fuori di Dio, e in quanto semplicemente naturale"<sup>541</sup>. Questa visione cosmogonica prevede un'epoca del mondo dominata dal principio cieco della natura e della cosalità; Cristo è la seconda potenza che compare sulla scena del mondo: "La prima azione di Gesù consistette dunque nel guadagnarci la possibilità di rivestirci dello Spirito"<sup>542</sup>, per realizzare "l'intera divinità in noi"<sup>543</sup>. La seconda figura, quella di Cristo, deve venir superata dalla terza, che non è più una potenza cosmica ma lo Spirito stesso di Dio, che per discendere nel mondo necessitava della venuta del Nazareno: Cristo media la discesa dello Spirito Santo: "attraverso Cristo ci sono restituite solo la libertà, la potenza e la possibilità di porre in noi la vita divina, di

---

<sup>541</sup> SW, XIV, p. 237 (Schelling, *Filosofia della rivelazione: secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling/ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano, 2002; p. 1273).

<sup>542</sup> *Ivi*, p. 236 (*ivi*, pp. 1271-1273).

<sup>543</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 1273).

essere figli di Dio, in quanto cioè noi ci rivestiamo di Cristo, e, in Cristo dello Spirito; solo infatti rivestendoci completamente in tal modo si ha la vera rinascita”<sup>544</sup>.

Noi ci troviamo in questo secondo periodo della storia del mondo. Cristo si è incarnato, fatto sangue e natura, in modo che con la sua morte morisse l’intera religione cosmica e cominciasse “la religione dello Spirito e della libertà, dopo che alla potenza cosmica, alla quale la coscienza umana fino allora era stata sottomessa, è sottratta almeno quella forza necessaria e invincibile che essa esercitava sul genere umano... nella sua morte, il Divino ha consumato il naturale, che egli ha sacrificato... però non le è tolta (alla coscienza) la possibilità di sottoporsi, anche se sotto altre forme, nuovamente all’influsso e al giogo di queste potenze. Solo l’invincibilità della loro forza è tolta a queste potenze, non è però annullata la loro esistenza”<sup>545</sup>. Cristo, in quanto potenza naturale ha annullato se stesso nella morte, affinché potesse venire una potenza non più naturale ma spirituale: da qui il declino del Paganesimo, che era la religione della natura. In Cristo muore anche il principio cieco, cosmico che aveva dominato fino ad allora. Questo è la necessaria introduzione a quello che sarà poi il cuore della nostra trattazione, perché in questo principio cosmico e cieco, in questa potenza extradivina, Schelling individua “il Principe delle tenebre, il Satana delle Scritture”<sup>546</sup>. Di questa figura il nostro presenta due rappresentazioni non sovrapponibili: quella ortodossa e la sua.

Il Cristianesimo, in rapporto a se stesso, considera Satana “come il capo di ogni male e in particolare, soprattutto, del Paganesimo”<sup>547</sup>. Nel Nuovo Testamento è “colui che sta specificamente in opposizione a Cristo”<sup>548</sup>. Nella concezione ortodossa infatti il genere umano è stato staccato “per la suggestione di Satana dal vero Dio... riempito di ... falsi dei, e indotto o costretto a servire coloro che per natura non erano dei”<sup>549</sup>. Satana è infatti uno spirito creato, potente ma non illimitato, individuale, originariamente buono ma orgoglioso. Per questo suo orgoglio si è voluto elevare al di sopra di Dio e si

---

<sup>544</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 1271).

<sup>545</sup> *Ivi*, pp. 237-239 (*ivi*, pp. 1273-1277).

<sup>546</sup> *Ivi*, p. 241 (*ivi*, p. 1279).

<sup>547</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>548</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>549</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 1281).

è opposto a Lui. Viene cacciato quindi dall'Onnipotente e "come sogliono fare i ribelli, ha fatto di tutto per staccare anche altri, in particolare l'umanità da Dio, e farla dipendere da sé"<sup>550</sup>.

Senonché nella visione schellinghiana non c'è posto alcuno per una figura simile: i classici attributi di Satana sono rovesciati, punto per punto. In questo rovesciamento del *personaggio* del diavolo, Schelling distingue una parte più critica, cioè la restante lezione XXXIII, e una parte invece propriamente positiva e costruttiva, la lezione XXXIV, che analizzeremo in seguito.

L'autore si concentra quindi sulle concordanze e differenze tra l'interpretazione ortodossa tradizionale di Satana e quella della filosofia positiva (la sua). Schelling non vuole contestare la realtà dell'idea di Satana, piuttosto "potrebbe essere, all'opposto, che noi attribuiamo a Satana una realtà e un significato ancora più alto, e che noi attacchiamo la rappresentazione usuale proprio per il fatto che essa non riconosce questo significato più alto e pone al posto di quello vero uno misero e meschino"<sup>551</sup>. Sembra che Schelling attribuisca a questo campione del male, e al male stesso, una dignità, che tradizionalmente non è stata loro riconosciuta.

Il discorso si appunta inizialmente sulla creaturalità di Satana e sulla sua presunta ribellione a Dio. Schelling parte con una constatazione terminologica e etimologica: il nome Satana in ebraico significa in generale *oppositore*, come anche il verbo *satan* (fermare, opporsi o ostacolare un movimento); significato analogo ha il *diabolos* greco, dal quale deriva il *teufel* tedesco. "La parola greca viene però usata originariamente anche in modo universale, e perciò *abstracte*, per ogni contrario, per tutto ciò da cui uno viene ingannato"<sup>552</sup>.

Nella Scrittura non si dice che sia stato creato né Satana né un principio malvagio coeterno a Dio: "Che egli sia uno spirito creato viene dedotto ... semplicemente dal principio universale che tutto ciò che è realmente fuori di Dio può essere solo una creatura, qualcosa di creato da Dio"<sup>553</sup>. Schelling ritiene invece di aver provato che Cristo era in uno stato intermedio fuori di Dio senza essere una creatura. E Satana è

---

<sup>550</sup> *Ivi*, p. 242 (*ibidem*).

<sup>551</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 1283).

<sup>552</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>553</sup> *Ivi*, p. 244 (*ivi*, p. 1285).

descritto come l'oppositore per eccellenza di Cristo: "per questo il Figlio di Dio si è rivelato, per dissolvere le opere dell'oppositore"<sup>554</sup>. "Ora, se Cristo in quell'opposizione non è una creatura, dovrebbe essere una creatura colui che gli si oppone? Questi, piuttosto, sarà qualcosa di extra- e ultra-creato, poiché solo in questo caso diverrebbe una vera forza contro la quale sarebbe valsa la pena di fare e soffrire cose tanto grandi e straordinarie, come quelle che Cristo ha fatto e sofferto"<sup>555</sup>. Solo così Satana sarebbe una "degnà opposizione per Cristo"<sup>556</sup>. Tanto che i Bogomiti, riferisce Schelling, chiamavano Satana *il fratello più vecchio di Cristo*.

Non ci sono prove che Satana sia stato creato. Ma sembra creare notevoli problemi concettuali assumerlo come principio coeterno e pari a Dio, come abbiamo rimarcato nelle *Ricerche*. Non può essere né un principio malvagio né un'autentica creatura. Sarà nel mezzo tra queste due cose. Infatti, "nelle Scrittura si parla di Satana un modo e con predicati che non si accordano con una natura semplicemente creaturale"<sup>557</sup> ma sono più adatti a una natura *sublime*, cioè: si parla di Satana e dei suoi angeli e gli si attribuisce un regno come a Cristo, anzi opposto a quello di Cristo; si dice di lui che è il "principe di questo mondo" (*Giov. XII, 31; XVI, 11*), anzi perfino il "Dio di questo mondo" (*II Cor. IV,4*); "Cristo ha partecipato della carne e del sangue degli uomini per strappare attraverso la morte la potenza a colui che ha il potere sulla morte, cioè a Satana" (*Lettera agli Ebrei II,14*).

Dopo aver soppesato questa descrizione del diavolo, "affermare ... che sia una semplice creatura, andrebbe contro ogni logica. Diverso è il caso, credo, se per esempio si pensasse con Satana a quella volontà destata nuovamente nella creazione attraverso la colpa dell'uomo, cioè quella volontà che, vinta e sottomessa a qualcosa di più alto, è il fondamento della creazione e della coscienza umana, ma che, appunto per questo, se si fa nuovamente innanzi nella sua illimitatezza, minaccia di annullare di nuovo la creazione e la coscienza umana"<sup>558</sup>. La somiglianza di questa descrizione di Satana con il comportamento del fondamento dell'esistenza di Dio è innegabile; si potrebbe rimarcare però che il demonio appare qui più selvaggio, meno imbrigliabile nel suo

---

<sup>554</sup> I *Giov.* III, 8.

<sup>555</sup> *SW*, XIV, p. 245 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1285).

<sup>556</sup> *Ivi*, p. 244 (*ibidem*).

<sup>557</sup> *Ivi*, p. 245 (*ivi*, p. 1287).

<sup>558</sup> *Ivi*, pp. 246-247 (*ivi*, p. 1289).

comportamento rispetto all'oscura natura di Dio delle *Ricerche*; questo Satana sembra assai più oscuro, se arriva a minacciare di annullare la creazione e la coscienza umana, e non solo di portare a verità ogni bene e di annullare nel non-essere ogni male.

Aldilà delle espressioni che abbiamo visto e che male si conciliano con uno spirito ribelle e creato, a Satana viene inoltre attribuito un rapporto con Dio. Nel Nuovo Testamento il diavolo è perlopiù descritto come l'autore di ogni male e, come tale, nemico di Dio; ma in altri passi della Scrittura "esso d'altro canto risulta però appartenere alla stessa economia divina, e perciò come principio riconosciuto da Dio"<sup>559</sup>.

Questa interpretazione non è abituale ma è senz'altro suffragata testualmente. Dove? Certamente nel *Libro di Giobbe* (*Giobbe* I-II): "così Satana appare, in particolare, in quel racconto premesso al *libro di Giobbe*, che appunto per questo costituisce dal tempo più antico una bella fatica per gli esegeti"<sup>560</sup>. Non si capisce infatti come mai un angelo ribelle a Dio dovrebbe presentarsi al Suo cospetto insieme ai *figli di Dio*, perché mai Dio gli chieda se ha notato il suo servo Giobbe e, ascoltati i dubbi di Satana ("Forse che Giobbe teme Dio per nulla?"<sup>561</sup>), gli conceda di metterlo alla prova, riducendo in polvere i suoi possedimenti e privandolo di tutti i suoi figli ("il Signore disse a satana: <Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stender la mano su di lui>"<sup>562</sup>). E una volta che Giobbe non è mutato in seguito delle disgrazie, non si capisce come possa Dio, incalzato di nuovo da Satana ("pelle per pelle; tutto quanto ha, l'uomo e pronto a darlo per la sua vita. Ma stendi un poco la mano e toccalo nell'osso e nella carne e vedrai come ti benedirà in faccia"<sup>563</sup>), cedere definitivamente Giobbe al diavolo ("Eccolo nelle tue mani! Soltanto risparmia la sua vita"<sup>564</sup>).

Nonostante la difficoltà del passo, per chiarire il "significato storico di un'idea"<sup>565</sup> afferma Schelling, "si deve tener conto di ogni elemento e non escludere nulla"<sup>566</sup>: non

---

<sup>559</sup> *Ivi*, p. 247 (*ibidem*).

<sup>560</sup> *Ibidem* (*ivi*, p. 1291).

<sup>561</sup> *Gb* I, 9.

<sup>562</sup> *Gb* I, 12.

<sup>563</sup> *Gb* II, 4-5.

<sup>564</sup> *Gb* II, 6.

<sup>565</sup> *SW*, XIV, pp. 247-248 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1291).

<sup>566</sup> *Ivi*, p. 248 (*ibidem*).

possiamo quindi non tenere conto di questa scommessa fra l'Onnipotente e il demonio, ma dobbiamo ricercare in essa una coerenza. Qual è in questo passo la caratteristica saliente di Satana? "Satana non cessa di mettere in dubbio"<sup>567</sup>!

Appare come "una forza orientata a mettere in dubbio e dunque a provare l'animo dell'uomo, come una forza, dunque, che è per così dire necessaria affinché ciò che è incerto divenga certo, ciò che è indeciso sia deciso, la disposizione dell'animo venga verificata"<sup>568</sup>. Questa è una rappresentazione ben poco convenzionale: Satana è, per Schelling, la forza che senza essere essa stessa malvagia porta alla luce il male ovunque esso si celi "affinché esso non rimanga nascosto sotto il bene"<sup>569</sup>. E si rallegra del male venuto alla luce a conferma del suo dubbio. È come una nemesi "invidiosa della fortuna di chi è immeritabilmente felice"<sup>570</sup>.

"Non doveva aver agito... come colui che ha il presentimento del male e che si rallegra nel farlo venire alla luce? Non doveva egli anche là, come qui con Giobbe, essere stato strumento di Dio, in quanto Dio stesso vuole che nulla rimanga nascosto?"<sup>571</sup>. Non si può dire che Satana sia in sé malvagio<sup>572</sup>, ma egli è il principio della manifestazione del male, del dubbio, della contraddizione.

Si potrebbe obiettare che Giobbe era innocente, innocente almeno quanto lo poteva essere un uomo, lo ammette l'Onnipotente stesso davanti all'assemblea dei figli di Dio: "Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, teme Dio ed è alieno dal male"<sup>573</sup>. Ma sembra, replica Schelling, che ci sia comunque "qualcosa nell'uomo che sempre gli dice che la sua intera vita agli occhi di Dio è sgradita, e, qualunque cosa egli

---

<sup>567</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>568</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>569</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>570</sup> *Ivi*, p. 250 (*ivi*, p. 1293).

<sup>571</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>572</sup> Si noti la differenza tra la lettura di Schelling e quella di Kant: per il secondo l'uomo è un essere caduto per tentazione, non corrotto nel suo fondo, capace di miglioramento. A questa visione dell'uomo Kant oppone quella dello "spirito tentatore", un essere realmente maligno, al quale non sono riconosciute attenuanti di sorta (AA, VI, p. 44; Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 46). Schelling invece afferma che Satana ha acquisito i suoi caratteri di grandezza e infinita potenza solo in seguito alla caduta, cioè è stato l'uomo a concedergli questi attributi. Inoltre dalle pagine di Schelling emerge un certo velato scetticismo sulla reale possibilità di miglioramento dell'uomo.

<sup>573</sup> *Gb I*, 8.

faccia, questa sempre lo accusa presso Dio”<sup>574</sup>. È questo qualcosa, comunque sgradito, quello di cui il principio, rappresentato da Satana, va in cerca. Satana è colui che “ricorda incessantemente a Dio la colpa dell’uomo”<sup>575</sup>. Anche questo è un elemento assai radicale rispetto alle *Ricerche*, assai più biblico e giobbico, in un certo senso. Questa costante indegnità e inadeguatezza di fronte all’Onnipotente riecheggia delle parole degli amici di Giobbe, che gli rimproverano un suo qualche peccato, di cui egli forse non è consapevole ma che sicuramente ha commesso, e dell’ironico interrogativo di Eliu : “Ti pare di avere pensato cosa giusta,/ quando dicesti: <ho ragione davanti a Dio>?”<sup>576</sup>. E Satana è qui colui che sostiene che basta stendere un poco la mano, scostare quel velo di religiosità dietro cui Giobbe si nasconde, per rivelare tutta l’empietà umana: “stendi un poco la mano... vedrai come ti benedirà in faccia!”<sup>577</sup>.

“Il concetto di Satana, già in conseguenza della natura del principio dal quale esso infine deriva (dal principio della potenza di essere e di non essere, di ciò che è per sua natura anfibolico e doppiosenso), è il più diabolico tra tutti i possibili”<sup>578</sup>.

Il mistero di Satana è lo stesso su cui riposa il fondamento di Dio “poiché egli è il principio sul quale riposa la Signoria, l’essere-signore di Dio”<sup>579</sup>. La signoria di Dio riposa infatti sul B che egli è padrone di porre o non porre. Satana è quel B posto attraverso il non-volere di Dio, ossia posto dal fondamento oscuro di Dio. Dal fondamento oscuro derivano la creazione del mondo e l’anima dell’uomo. È il principio del divenire e della vita. Senza di esso non si darebbe né la possibilità né la realtà del bene e del male. Tutto questo verrà sviscerato e chiarito ulteriormente nella lezione XXXIV, che anticipiamo qui. L’argomentazione si concentra di nuovo sulla creaturalità o non creaturalità di Satana, inteso come principio dell’inizio. Quello che qui Schelling designa come “principio dell’inizio”<sup>580</sup> è il fondamento dell’intera natura e coscienza umana. Lo chiama B. Egli non è, né può essere una creatura, è piuttosto il principio “ex

---

<sup>574</sup> SW, XIV, p. 250 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1295).

<sup>575</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>576</sup> Gb XXXV, 2.

<sup>577</sup> Gb II, 6.

<sup>578</sup> SW, XIV, p. 251 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1297).

<sup>579</sup> *Ivi*, p. 252 (*ivi*, p. 1299).

<sup>580</sup> *Ivi*, p. 256 (*ivi*, p. 1305).



quo di ogni creatura”<sup>581</sup>. Come B, questo principio, non è assoluto ma “nell’intera creazione, oggetto di superamento”<sup>582</sup>: prima della creazione B era = A, puro, non caduto. Era Dio. Prima della creazione Dio era totalmente in sé stesso, la sua essenza come essere e la sua essenza come fondamento non erano separabili, pur essendo, in un certo modo, distinguibili. B, come fondamento, prima della creazione è solo un pura possibilità di libertà e, in quanto tale, lo definiamo non caduto. Con la creazione B, Satana, viene posto fuori da se stesso, fuori da Dio (A) di cui è il fondamento. Questo perché con la creazione si esplica quello che in Dio era solo una possibilità: il male. Dopo la colpa dell’uomo Satana esce dai limiti che gli erano propri in quanto fondamento e si fa di puro spirito, principio, opposto a ogni concreto “una vita falsa che non dovrebbe essere, ma che pure è”<sup>583</sup>; non può tornare indietro, non immediatamente almeno. Esso è propriamente “è un essere infinito posto fuori di se stesso, fuori dai suoi limiti originari”<sup>584</sup>; attraverso la creazione deve ridivenire una pura potenza, deve ritornare a Dio, “venire ricondotto in sé come potenza, come A”<sup>585</sup>. Notiamo che qui l’anima dell’uomo è legata a doppio filo alla contraddizione e al non-volere di Dio, e su di essa esercita la sua signoria. Satana “è la grande potenza di Dio nel mondo decaduto, che neppure una grande potenza come Michele osa bestemmiare e maledire, il cui giudizio Dio ha riservato solo a se stesso, in perfetta armonia con il fatto che questo principio è l’autentico mistero di Dio, che egli può porre ed eliminare, che nessuna creatura può osare attaccare”<sup>586</sup>. Qui Schelling ricorda la lotta che si è scatenata fra l’arcangelo Michele e Satana sul cadavere di Mosè. Il fatto che nessuno può bestemmiare il diavolo, nemmeno gli angeli del Signore, sta a significare che il giudizio su quel principio cosmico spetta unicamente a Dio, perché quel principio è necessario all’economia divina in quanto gli è stato affidato il compito “di mantenere la contraddizione, la maledizione, la discordia, la discussione, affinché siano tanto più imponenti la vittoria e il trionfo finali verso i quali marcia la causa di Dio

---

<sup>581</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>582</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>583</sup> *Ivi*, p. 257 (*ivi*, p. 1307).

<sup>584</sup> *Ivi*, p. 256 (*ivi*, p. 1305).

<sup>585</sup> *Ivi*, p. 257 (*ibidem*).

<sup>586</sup> *Ivi*, p. 252 (*ivi*, p. 1299).

continuamente posta in dubbio dallo spirito della contraddizione<sup>587</sup>. Potremmo aggiungere che il divieto di bestemmiare Satana è anche indice del fatto che egli non è altro che un volto del divino e che la mano che tocca Giobbe “nell’osso e nella carne”<sup>588</sup> è la stessa mano di Dio.

Paolo e Giovanni soprattutto dipingono Satana come interamente malvagio ma anche altri scritti apostolici testimoniano che “Satana è una potenza che l’uomo deve avere timore di disprezzare o ingiuriare, la cui crisi o il cui giudizio deve essere riservato solo a Dio”<sup>589</sup>. Se Satana non può essere bestemmiato allora non è incondizionatamente malvagio, ma è necessario alla stessa provvidenza. Nel libro di *Siracide*<sup>590</sup> è detto irreligioso chi lo bestemmia e si afferma che chi maledice Satana, maledice la sua stessa anima: e questo corrisponde precisamente a quello che Schelling afferma dell’anima dell’uomo, che deriva dallo stesso fondamento oscuro da cui deriva il mondo. Non possiamo rinnegare quel fondamento senza negare noi stessi e la vita stessa. Nel male stesso vi è una “specie di divina maestà”<sup>591</sup>, precedente a ogni essere creatura.

Terminando questa trentatreesima lezione, Schelling cerca anche di spiegare il perché non sono rimaste, nella visione ortodossa del cristianesimo, che poche tracce di questa dimostrata sublimità del principio cosmico che ha nome Satana. Questo si spiega con la storicità di questo concetto: gli errori, nella scienza come nella teologia, derivano dall’elevare a concetto universale “ciò che ha vita solo per un determinato momento”<sup>592</sup>. Le personalità di cui si occupa non sono statiche “il loro concetto è mobile... dunque anche Satana – l’autore della contraddizione, l’universale seminatore di zizzania attraverso il quale anzitutto la morte, la discordia e il male stesso vennero nel mondo, – Satana è diverso nel suo inizio da quello che è alla sua fine”<sup>593</sup>.

L’inizio, l’abbiamo visto, è il Satana che mette alla prova Giobbe. A metà della sua storia troviamo il racconto delle tentazioni di Cristo nel deserto. Questo episodio,

---

<sup>587</sup> *Ivi*, pp. 250-251 (*ivi*, p. 1295).

<sup>588</sup> *Gb* II, 5.

<sup>589</sup> SW, XIV, p. 251 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1297).

<sup>590</sup> *Siracide* (XXI, 30): “Quando un empio maledice l’avversario,/ maledice se stesso”.

<sup>591</sup> SW, XIV, p. 253 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1301).

<sup>592</sup> *Ivi*, p. 248 (*ivi*, p. 1293).

<sup>593</sup> *Ivi*, p. 250 (*ivi*, p. 1295).

afferma Schelling, è incomprendibile se interpretato secondo la visione ortodossa: una creatura, seppur un angelo caduto, non poteva avvicinarsi a Cristo ed avere su di lui una qualche influenza. Poteva però essere esposto alle tentazioni di un principio il cui regno era venuto a disperdere, “una potenza reale a lui opposta”<sup>594</sup>. “Anzi, secondo la legge divina che vuole che tutto sia provato, tutto venga verificato, egli doveva esservi esposto”<sup>595</sup>. Cristo viene tentato esattamente come Giobbe. Satana deve tentarlo perché quella è la sua natura e il suo compito nell’economia divina. Egli deve mettere in dubbio. “Cristo appunto con la sua venuta... riconosce come una forza della sua stessa condizione, a lui equipollente, al quale anzi egli si era sottoposto esternamente attraverso l’Incarnazione... certo non per adorarlo, ma per vincerlo – era comprensibile che quel principio tentasse di ottenere da lui anche i segni esterni della sottomissione interna”<sup>596</sup>. “Tutto questo potere e signoria sono miei, io li do a chi voglio”<sup>597</sup>: nessuna creatura poteva offrire questo, e nessuna profferta proveniente da una creatura poteva giungere fino alla coscienza divina di Cristo. La fine della parabola del concetto storico di Satana la troviamo nell’*Apocalisse*: il versetto citato da Schelling sembra confermare la teoria fin qui esposta di Satana come colui che pre-sente il male ovunque si nasconda e che, svelandolo agli occhi di Dio, se ne rallegra; infatti recita: “l’accusatore dei nostri fratelli, che li ha accusati di fronte a Dio notte e giorno, è stato cacciato” (*Apocalisse* XII, 9-10).

“Egli è la natura in sé duplice: da un lato come il perenne oppositore, suscitatore della contraddizione, fondatore della discordia e della dilacerazione, esplicitatore del male ecc., e dall’altro lato come un principio che è ammesso ed è voluto almeno come mezzo, come mai proprio nei racconti di Cristo non c’è traccia alcuna di questa ironia, di questa doppia rappresentazione, cosicché Cristo riconosce e indica in lui solo ovunque lo spirito malvagio, degno di odio, non anche anti-divino?”<sup>598</sup>. Per rispondere a questa importante obiezione, che può essere mossa alla sua teoria, Schelling dà una spiegazione che si rifà ancora una volta alla storicità dei concetti. Se detti concetti

---

<sup>594</sup> *Ivi*, p. 254 (*ivi*, p. 1301).

<sup>595</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>596</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>597</sup> *Ibidem* (*ibidem*).

<sup>598</sup> *Ivi*, p. 275 (*ivi*, p. 1337).

vogliamo considerarli nella loro vita palpitante, allora dobbiamo seguirne la filogenesi fino ai termini estremi. Verso la fine della lotta, dopo la venuta di Cristo, infatti Satana viene avvertito come sempre più malvagio e opposto a ogni bene. Fino ad allora era stato una grande potenza, il principio del Paganesimo e il principe di questo mondo. Ma, anche in seguito alla venuta di Cristo, egli mantiene almeno la signoria esterna su questo mondo e continua la sua opera, necessaria “per la finale esaltazione di Dio”<sup>599</sup>. Satana ha una doppia natura; ma Cristo, che è venuto per sconfiggerlo, indica in lui solo l’aspetto malvagio. Nel Nuovo Testamento non ci si domanda: “a cosa esso serva oggettivamente dinnanzi agli occhi di Dio... relativamente all’uomo, esso ha solo un rapporto di inimicizia, un rapporto di inganno e di abbindolamento”<sup>600</sup>. A fine lotta il confronto si fa sempre più materiale.

“Cristo non esiste per spiegare chi è Satana, il suo compito è quello pratico di vedere in lui solo il nemico che egli deve vincere per la liberazione dell’umanità, in modo che tutti coloro che si rivestano di lui (di Cristo), con questo siano per sempre sottratti al suo dominio. Quel principio, quanto più viene oggettivamente limitato, tanto più diventa soggettivo e sta di fronte al vincitore sempre più personalmente; per questo anche le espressioni in cui Cristo parla di lui divengono sempre più personali”<sup>601</sup>. Il Nuovo Testamento si concentra solo sul rapporto pratico col demonio.

Satana, nonostante la venuta di Cristo, mantiene comunque un potere immenso sul cuore dell’individuo, che ogni uomo, a meno che non voglia ingannare se stesso, deve riconoscergli. Questa tentazione continua e incessante che Satana opera sull’uomo è la prova definitiva della non creaturalità di Satana e del suo ruolo nel piano della provvidenza: “l’influsso sull’uomo continuo e immediato da nulla trattenuto... influsso presente sempre e ovunque... incessante e onnipresente”<sup>602</sup>. Satana è un principio che è “ovunque e sempre è intorno, anzi nell’uomo, e in ogni momento non solo può mettersi davanti o presentarsi a lui, ma anche insinuarsi in lui... una creatura, infatti, viene esclusa da un’altra creatura, mentre una creatura non può escludere un principio

---

<sup>599</sup> *Ivi*, p. 251 (*ivi*, p. 1295).

<sup>600</sup> *Ivi*, pp. 268-269 (*ivi*, p. 1325).

<sup>601</sup> *Ivi*, p. 278 (*ivi*, p. 1341).

<sup>602</sup> *Ivi*, p. 255 (*ivi*, p. 1303).

universale, cosmico”<sup>603</sup>. Nonostante Cristo, il compito del Satana non si può dire esaurito.

### III.2.b. Lezione XXXIV. “Rapporto di Satana con l’uomo”.

La lezione XXXIV è propriamente la parte positiva della trattazione schellinghiana del principio cosmico. Assodato che gli attributi di Satana non si accordano con quelli di una creatura, qui Schelling vuole dimostrare che si accordano invece con la sua visione, che lo vede non creatura ma principio, “in verità non eterno e in questo senso non increato, ma purtuttavia un principio”<sup>604</sup>. Riprende quindi e sviluppa i temi trattati nella lezione XXXIII, oltre a introdurre nuove considerazioni.

Satana, dice Schelling, ha un “rapporto universale con il genere umano”<sup>605</sup>. Si tratta dello stesso *male radicale* descritto da Kant, che “dura fino alla fine del tempo sotto forme diverse”<sup>606</sup>; ogni uomo dopo la caduta è “già sotto l’influsso di questo spirito, egli non ha bisogno di venire fatto nascere in esso”<sup>607</sup>. Tuttavia come giunge Satana ad avere con l’uomo questo universale rapporto?

Per avere risposta a questa domanda, Schelling rilegge il racconto della *Genesi*: essa, dice, presenta una pura verità, anche se “essa presenta come esterno un processo puramente interno. Essa ha colto la natura di quel principio seduttore dell’uomo... Secondo la nostra spiegazione, il serpente in Paradiso è realmente quel principio secondo la sua natura non essente (che non-deve-essere), che può presentarsi all’uomo e può sedurlo, dunque realmente Satana. Per questo, il peccato è venuto nel mondo attraverso l’inganno di Satana”<sup>608</sup>. Tuttavia, precisa Schelling, non si può dire che Satana sia la condizione della caduta dell’uomo, anzi al contrario è corretto affermare che è stato l’uomo con la sua colpa a permettere “il sorgere di Satana”<sup>609</sup> come spirito illimitato. Al momento della creazione dell’uomo, Satana deve essere pensato ancora come puro: è interno alla coscienza umana e quindi “circoscritto dai

---

<sup>603</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>604</sup> *Ivi*, p. 256 (*ivi*, p. 1305).

<sup>605</sup> *Ivi*, p. 269 (*ivi*, p. 1327).

<sup>606</sup> *Ivi*, p. 270 (*ivi*, p. 1327).

<sup>607</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>608</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>609</sup> *Ivi*, p. 257 (*ivi*, p. 1307).

limiti di essa, creatura”<sup>610</sup>. L’uomo con il primo peccato ha trasceso quei limiti e con essi la creaturalità di Satana:

“Noi di questo principio che adesso vive nella sua propria illimitatezza ed è divenuto realissimo non possiamo dire altro che: esso è uno spirito”<sup>611</sup>, opposto al concreto, ma non originario, uno spirito divenuto, suscitato dall’uomo, “originariamente abbracciato nella coscienza umana, ma che adesso è uno spirito e minaccia di superarla”<sup>612</sup>. L’uomo ha scatenato questa potenza, gli ha dato potere nel mondo e nella sua anima e fino alla fine dei tempi dovrà guardarsi da esso.

Schelling rovescia interamente il racconto della *Genesi*. Satana prima della caduta apparteneva alla categoria del “non-essente”<sup>613</sup>. Era sottomesso all’uomo, presente in esso come possibilità. La sua capacità di sedurlo era ideale, l’uomo l’ha fatta diventare reale. La forza e la potenza per sedurlo le ha ottenute solo attraverso la caduta, non prima. Al momento della creazione Satana era latente nell’uomo, ma non reale (“era sottomesso all’uomo”<sup>614</sup>) Uscito fuori dai suoi limiti iniziali, non ha più voluto sottomettersi all’uomo. Per questo, afferma Schelling, si dice nelle scritture che Satana non aveva voluto adorare l’uomo.

La creazione sorge perché egli un giorno sia sconfitto: “l’ultimo senso dell’intera creazione è appunto quello di manifestare esso principio come non essente”<sup>615</sup>. Cioè il fine della creazione è far ritornare quel principio nella condizione in cui si trovava all’inizio.

L’uomo è intimamente legato a Satana. Egli non può nulla senza la volontà dell’uomo “ma appunto per questo cerca di attrarre quest’ultimo, per vedere se per avventura non lo elevi a realtà”<sup>616</sup>. Per sua natura l’uomo presuppone sempre la possibilità che questo spirito ri-emerga in lui: “come semplice possibilità... è appunto ciò che non può

---

<sup>610</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>611</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>612</sup> *Ivi*, p. 258 (*ibidem*).

<sup>613</sup> *Ibidem (ivi*, p. 1309).

<sup>614</sup> *Ivi*, p. 265 (*ivi*, p. 1321).

<sup>615</sup> *Ivi*, p. 259 (*ivi*, p. 1309).

<sup>616</sup> *Ivi*, p. 266 (*ivi*, p. 1323).

essere *simpliciter* escluso”<sup>617</sup>. Anzi è una possibilità che deve per forza presentarsi in virtù della legge che “ogni vita deve venire verificata, sottoposta a prova”<sup>618</sup>.

L’uomo può rifiutare le sue lusinghe, ma la possibilità che Satana rappresenta rende la sua volontà comunque legata e sottomessa, perché “questa possibilità è ciò che alletta, attrae la volontà”<sup>619</sup>, ed essa si muove tra rifiuto e accettazione della tentazione ed è limitata da questi due estremi.

Solo questo spirito pensato attraverso tutti questi momenti, dice Schelling, è Satana: essere divenuto, che presuppone la creazione, creaturale, ma ora spirito uscito fuori dai suoi limiti. Non si può dire che sia malvagio. È una possibilità: “Satana è <per sua natura> il principio tentatore della violazione, pur non essendo per sua natura malvagio”<sup>620</sup>. Ritorna qui la visione del diavolo che Schelling aveva sviluppato nella lezione XXXIII, analizzando il *Libro di Giobbe*. È la natura umana che lo chiama malvagio in quanto egli è la possibilità del male, e, in quanto possibilità, è anche innegabilmente tentazione al male<sup>621</sup>. Ma non è tale perché caduto (la caduta è propriamente solo dell’uomo), ma per sua natura. Adottando questa teoria, sostiene il nostro, spieghiamo anche, e nel modo più semplice, le Scritture: “Se Satana fosse come comunemente ce lo si rappresenta, la natura in sé cattiva, come potrebbe egli comparire in Cielo tra gli altri *figli di Dio*, anzi, come potrebbe Dio stesso permettergli di sottoporre a una così grande prova un uomo tanto impegnatamene e fedelmente devoto a Dio, come accadde con Giobbe?”<sup>622</sup>. Giobbe è presentato allora come il detentore di una fortuna e di una felicità che non sono mai state sottoposte a prova, a tentazione, e sono per questo immeritate. Satana rappresenta la legge universale, in base alla quale, ogni cosa va sottoposta a prova, deve “porre come possibile ciò che è proibito”<sup>623</sup>; è colui che pre-sente il male nell’uomo e si rallegra una volta che quel male è divenuto manifesto.

---

<sup>617</sup> *Ivi*, p. 259 (*ivi*, p. 1309).

<sup>618</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>619</sup> *Ibidem (ivi*, p. 1311).

<sup>620</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>621</sup> *Ivi*, p. 260 (*ibidem*): “se sotto Satana si intende il nemico della fortuna umana o della felicità umana, allora già qui (con la tentazione) si deve chiamare quello spirito ingannatore l’avversario, il Satana dell’uomo”.

<sup>622</sup> *Ivi*, p. 261 (*ivi*, p. 1313).

<sup>623</sup> *Ibidem (ibidem)*.

Attraverso questa lettura del prologo di *Giobbe*, Schelling rilegge anche il resto della Bibbia: se “è permesso a Satana di tendere insidie a chi è timorato di Dio”<sup>624</sup>, perché non avrebbe dovuto tentare il primo uomo? Se non è stato cacciato dal Cielo “ai tempi di Giobbe”<sup>625</sup>, perché non pensarlo come da sempre “rientrante anch’esso nell’economia divina e al servizio degli scopi ultimi di Dio stesso?”<sup>626</sup>. Satana è l’immediata conseguenza della creazione e il suo fine.

In Schelling, o almeno nello Schelling delle *Lezioni di filosofia della rivelazione*, la domanda alla base di qualsiasi teodicea, *perché permettere la tentazione e il male?*, assume un significato del tutto peculiare. Nella teologia classica, infatti, si chiede perché Dio permetta una tentazione di cui già conosce l’esito; perché una creatura originariamente buona abbia mutato a tal punto il suo intendimento, e come sia possibile che quella creatura sia la co-responsabile di una colpa che segna tutto il corso del mondo. In Schelling invece “la tentazione è affidata... a un principio che è necessario alla rivelazione divina, alla creazione stessa”<sup>627</sup>. Nella natura stessa di Dio e del suo fondamento si trova latente una contraddittorietà che viene posta in atto nella creazione e che può realizzare se stessa solo attraverso il processo di riprova affidato a quel principio che ha nome Satana. Egli ha il compito di svelare il male mescolato al bene, affinché quest’ultimo rifulga alla fine in tutto il suo splendore. “Dio permette questo a un principio la cui unica funzione, approvata da Dio stesso, è di porre realmente in dubbio ciò che è in sé ambiguo, di portare a decisione ciò che è indeciso, e in questo modo produrre una crisi che Dio stesso deve volere, perch’egli infatti non può volere che il male rimanga nascosto, e deve volere proprio a causa della sua santità che esso divenga manifesto, che non si nasconda sotto il bene da lui posto”<sup>628</sup>. La creazione e, in essa, l’umanità hanno nella loro intima natura “una duplicità invincibile, o vincibile solo attraverso una serie di catastrofi e riparazioni”<sup>629</sup>.

---

<sup>624</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>625</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>626</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>627</sup> *Ivi*, p. 262 (*ivi*, p. 1315).

<sup>628</sup> *Ibidem (ibidem)*.

<sup>629</sup> *Ibidem (ibidem)*.



Dio non ha creato, fra i molti possibili, il mondo meno conflittuale, secondo la teoria di Leibniz, ma la conflittualità è insita nell'atto stesso della creazione e derivata dalla natura stessa di Dio. L'errore fondamentale di Giobbe sembra quello di non riconoscere la realtà del mondo creato e di pretendere una serenità che non è data all'uomo. A colui che si lamenta seduto sulla cenere, Schelling risponde: "il vero bene del genere umano non sta in una presunta felicità della situazione presente, il presente è piuttosto un tempo non di felicità, ma di lotta"<sup>630</sup>.

Detto questo, Schelling non nega certo che Satana sia una natura assolutamente pericolosa per l'uomo, in quanto cerca continuamente di impadronirsi della sua volontà e di ottenerne la signoria, per "ritornare nella sua originaria natura illimitata"<sup>631</sup>. Ma questo pericolo è necessario alla vita stessa: "Questo spirito possiede l'uomo ancora prima che questi lo sospetti o lo sappia, e, essendo in sé possibilità infinita che mai è completamente realizzata, egli gioca in tutte le forme, i colori, le figure, ma senza mai potere qualche cosa di per sé senza l'uomo... In quanto esso è questa inesauribile fonte di possibilità, che sono diverse, nuove e mutevoli a seconda delle circostanze e dei rapporti, questo spirito è l'incessante suscitatore e movimentatore della vita umana, il principio senza il quale il mondo si addormenterebbe, la storia stagnerebbe, resterebbe immobile"<sup>632</sup>. Satana è un eterno affamato di realtà; da questo il nostro deriva lo stretto rapporto del demonio con il deserto: "con i luoghi aridi, veramente senza acqua, è espressa proprio l'aridità della natura demoniaca, l'eterna sete di realtà"<sup>633</sup>. La sua natura è di essere l'infinità possibilità di tutto.

Egli è il necessario "*principium movens* di ogni storia"<sup>634</sup>: in questo consiste la rigorosa idea filosofica e storica del demonio, analizzata in tutti i suoi momenti. Schelling ha considerato il rapporto di Satana con il primo uomo, con l'intero genere umano e con il singolo individuo, e ha concluso che questo rapporto è necessario a produrre il *processo* della creazione e la sua *verità*:

---

<sup>630</sup> *Ivi*, p. 272 (*ivi*, p. 1331).

<sup>631</sup> *Ivi*, p. 274 (*ivi*, p. 1335).

<sup>632</sup> *Ivi*, pp. 270-271 (*ivi*, p. 1329).

<sup>633</sup> *Ivi*, p. 273 (*ivi*, p. 1333).

<sup>634</sup> *Ivi*, p. 271 (*ivi*, p. 1329).

“Poiché la creazione non raggiunge la sua completa verità se non in quanto ogni possibilità opposta si sia rivelata e, in quanto sua manifestazione, sia stata insieme vinta. In conformità a questo punto di vista, quel principio è una causa che fa uscire fuori il male nascosto, che si rallegra nel divenir-manifesto del male, senza essere in sé malvagio, poiché Dio stesso piuttosto la permette, anzi deve volerla nella misura in cui essa è da volersi, non cioè in sé, ma come mezzo”<sup>635</sup>. Il male, incarnato da Satana, è quindi il mezzo che Dio stesso oppone a ogni concreto, “propriamente, a tutto ciò che vuole essere stabilizzato senza essere messo alla prova, a chiunque si ritenga infallibile, possiamo dire, a tutto ciò che è rigido (che, pertanto, appare certo come nemico a una creatura che s’irrigidisce essendosi abbandonata a una piena immobilità)”<sup>636</sup>.

Ecco dunque rovesciata la figura dell’uomo di Uz. La sua tanto decantata integrità e virtù altro non sarebbero che una pretesa di invincibilità che si ripara dietro culti formali<sup>637</sup>, ritenendosi al riparo dalla legge di verifica che regna invece sovrana e la proverbiale *invidia*<sup>638</sup> del demonio appare qui in realtà, fuor di metafora, un giusto sdegno verso “colui che è fortunato senza suo merito”<sup>639</sup>.

Abbiamo finora ricevuto diverse risposte ai problemi posti da Giobbe. Kant ha postulato l’esistenza di un male radicale della natura umana; Hegel ci ha fornito una trattazione speculativa degli aspetti storici della religione e del rapporto con Dio che essa comporta; Schelling, infine, ha tratteggiato un’interpretazione escatologica del male e del divino in un contesto cosmico. L’autore che incontreremo nel prossimo capitolo è lontanissimo, sia cronologicamente che concettualmente, da queste posizioni. Tra Kant, Hegel e Schelling da una parte e Levinas dall’altra si colloca una manifestazione del male che non può essere ricondotta all’inversione dell’ordine dei moventi di Kant, al negativo di Hegel o alla prova di Schelling. Le esperienze terribili del Novecento, sintetizzate da Auschwitz, sono la cifra che differenzia il Giobbe di Levinas da quello dei suoi predecessori.

---

<sup>635</sup> *Ivi*, p. 274 (*ivi*, p. 1335).

<sup>636</sup> *Ivi*, p. 275 (*ibidem*).

<sup>637</sup> *Gb* I, 5: “Giobbe li mandava a chiamare per purificarli... infatti pensava: <Forse i miei figli hanno peccato e hanno offeso Dio nel loro cuore>. Così faceva Giobbe ogni volta”.

<sup>638</sup> *Sapienza* II, 24.

<sup>639</sup> *SW*, VII, p. 265 (Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 1321).

## IV. GIOBBE IN LEVINAS

Giunti quasi al termine del nostro cammino sulle tracce di Giobbe, l'ultimo autore con cui vogliamo confrontarci è Levinas. Come abbiamo anticipato, Levinas è qui assunto come esponente di una riflessione che si colloca dopo esperienze terribili, esperienze che hanno messo in crisi il concetto stesso di Dio e di teodicea<sup>640</sup>. Egli, pur muovendosi sulla scia della tradizione filosofica che abbiamo illustrato, e pur riprendendo esplicitamente sul nostro tema la lettura di Kant, offre un altro ordine di soluzioni o di possibili atteggiamenti di fronte al male.

Nella vasta produzione del filosofo abbiamo scelto di limitarci a due testi propriamente attinenti all'analisi del *Libro di Giobbe*: analizzeremo quindi il commento *Trascendenza e male* (1978) di Levinas ad un testo di Philippe Nemo, che s'intitola *Giobbe e l'eccesso del male* (1978), e il suo intervento nella conferenza di Santa Margherita Ligure del 1981, che ha come oggetto *la sofferenza inutile*. Partiamo con una sintesi il più possibile rapida del testo di Nemo, del quale evidenzieremo le vicinanze con il nostro autore e le differenze, soprattutto in vista della fondazione di un possibile ordine interumano che prende le mosse dal desiderio di alleviare la sofferenza altrui.

### IV.1. "GIOBBE E L'ECCESSO DI MALE" DI PHILIPPE NEMO.

Se Kant si era concentrato sul confronto tra la moralità di Giobbe e l'immoralità degli amici, se Hegel aveva posto l'accento sulla richiesta di giustizia di Giobbe e sulle manifestazioni di potenza e di dominio di Dio, Nemo ha un approccio più vicino a Schelling<sup>641</sup>. Si concentra sulla parte dialogata, cioè sullo scambio di battute tra Giobbe e gli amici dopo sette giorni e sette notti di sgomento e di silenzio, e successivamente sul primo discorso di JHWH. Nemo individua in questa sezione del *Libro*<sup>642</sup>, "il testo di

---

<sup>640</sup> Jonas H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, Il melangolo, Genova, 1997.

<sup>641</sup> Di Schelling Nemo riprende la critica al concetto di Dio limitato ai tre attributi classici; la derivazione dell'irrazionale, oscuro e terribile, da Dio; il sorgere dell'anima dall'oscurità del fondamento, la mestizia della vita come manifestazione di un aspetto di Dio.

<sup>642</sup> L'autore di questa sezione del *Libro di Giobbe* sarebbe un ebreo pre-farisaico del V secolo.

un solo autore, psicologicamente, drammaticamente e *filosoficamente* coerente. (Vi si) incontrerà un'esperienza e un pensiero"<sup>643</sup>.

Per Nemo il *Libro di Giobbe* è una tappa fondamentale di quella che egli chiama "la *rivoluzione etica ed escatologica della Bibbia*"<sup>644</sup>. Una rivoluzione che segna il passaggio dal tempo ciclico di una natura essenzialmente buona al tempo lineare della creazione, che inaugura un mondo folle, incompleto, intollerabile. Questo mondo creato "deve essere *guarito, raddrizzato, trasformato, trasfigurato*. Non potrà in nessun caso essere lasciato *nello stato in cui si trova*"<sup>645</sup>. Il tempo lineare della Bibbia è, giocoforza, un tempo proiettato verso una tensione escatologica. Il male deve allora essere concepito come non più accettabile, una componente del mondo che dovrà essere sconfitta e integrata dall'amore. La rivoluzione etica ed escatologica della Bibbia è "l'invenzione di una morale del tutto nuova, della compassione o dell'amore, per cui il male non è tollerabile e grazie alla quale, per tale ragione, il senso della vita umana non può che essere quello di lottare contro di esso anche oltre la morte"<sup>646</sup>. All'interno di questa rivoluzione il *Libro di Giobbe* è un momento del tutto particolare, in quanto, diversamente da altri episodi, ne illumina la dimensione personale ed individuale di un'anima "isolata vede approssimarsi per sé sola l'inferno"<sup>647</sup>; e di fronte a quest'inferno osa affermare contro tutto e tutti la sua verità: "che l'eccesso del male è una teofania, un *tocco di Dio*"<sup>648</sup>.

Nemo fa, del *Libro di Giobbe*, un'esegesi molto attenta e vicina al testo. In questa sede non la riprenderemo passo passo, ma riporteremo solo l'argomentazione filosofica e fenomenologica, rifacendoci al testo biblico solo per maggior chiarezza, come farà poi Levinas in *Trascendenza e male*.

Per Nemo, Giobbe è principalmente una figura dell'angoscia, un'angoscia che mette in secondo piano la sua stessa sofferenza fisica, pur prendendo le mosse da questa: "nel *Libro di Giobbe* è presente una fenomenologia dell'angoscia, una meticolosa

---

<sup>643</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, Città nuova, Roma, 2009, p. 21.

<sup>644</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>645</sup> *Ibidem*.

<sup>646</sup> *Ibidem*.

<sup>647</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>648</sup> *Ivi*, p. 23.

descrizione di come essa è di come trasforma l'apparenza di tutto il resto"<sup>649</sup>. Prima manifestazione dell'angoscia è l'impossibilità da parte di Giobbe di dimenticare l'approssimarsi della morte, parallelamente all'acuta consapevolezza del proprio dolore, del proprio indebolimento, invecchiamento e putrefazione: "Alla pelle si attaccano le mie ossa/ e non è salva che la pelle dei miei denti"<sup>650</sup>, "il mio fiato è ripugnante per mia moglie/ e faccio schifo ai figli di mia madre"<sup>651</sup>. Nemo individua come precipuo nei dialoghi l'idea di un "mai più come prima"<sup>652</sup>, dato dalla consapevolezza indimenticabile che la vita è un processo che porta alla morte, sia essa vicina o lontana nel tempo: "l'uomo... breve di giorni"<sup>653</sup>; "i miei giorni sono stati più veloci di una spola"<sup>654</sup>. Questa verità che Giobbe ha costantemente presente comporta la scomparsa di ogni speranza e di ogni progettualità ("per sperare, per progettare si dovrebbe supporre un tempo indeterminato, una fondamentale indeterminazione del tempo futuro che è la modalità normale con la quale ci rapportiamo"<sup>655</sup>): "i miei giorni sono passati, svaniti i miei progetti"<sup>656</sup>.

L'angoscia di Giobbe si riassume in un'alterazione della sua persona: egli è "ebbro di miseria"<sup>657</sup>, "ubriaco di vaneggiamenti"<sup>658</sup>. Queste e altre simili espressioni per Nemo non sono solo metafore superlative: il Giobbe dei dialoghi non è lo stesso persona del prologo, prima che il male lo colpisse. In quelle espressioni bisogna "vedervi un'affermazione in termini propri, non certo di ciò che s'intende in psichiatria con il termine follia, ma in ogni caso di una crisi *psicopatologica*: Giobbe non è più nel suo stato normale. È in un altro, inedito. L'angoscia l'ha fatto uscire da sé, ha spezzato il suo essere, l'ha fatto andare alla deriva"<sup>659</sup>. Si situa in un'altra dimensione rispetto a quella degli amici, ha "un'altra visione di sé, della realtà e del tempo, Giobbe è in un

---

<sup>649</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>650</sup> *Gb* XIX, 20.

<sup>651</sup> *Gb* XIX, 17.

<sup>652</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., p. 32.

<sup>653</sup> *Gb* XIV, 1.

<sup>654</sup> *Gb* VII, 6.

<sup>655</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., pp. 33-34.

<sup>656</sup> *Gb* XVII, 11.

<sup>657</sup> *Gb* X, 15.

<sup>658</sup> *Gb* VII, 4.

<sup>659</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., p. 43.

altro mondo”<sup>660</sup>, anche se capisse *intellettualmente* gli argomenti degli amici, questi non sono integrabili nella sua nuova realtà: “I personaggi venuti a vederlo parlano a Giobbe come in un film muto; non comprende ciò che dicono ed egli stesso indirizza loro invano una parola che non afferrano sebbene credano a torto di poterla decifrare sulle sue labbra. Si creano due sogni faccia a faccia”<sup>661</sup>.

La distanza tra Giobbe e gli amici non è *nel* discorso. Essi “sono allo stesso livello dei loro discorsi, vi trovano sale e senso, mentre Giobbe, invece, è scivolato fuori dal discorso e non trova più nelle parole, con suo grande terrore, alcuna consistenza e alcun appiglio”<sup>662</sup>. Egli era come loro, era un Elifaz, un Bildad o uno Zofar: “Anch’io sarei capace di parlare come voi, se voi foste al mio posto”<sup>663</sup>. L’identità di Giobbe si è disgregata al tocco del male ed egli non è più se stesso ed è terrorizzato da questo. L’interpretazione tradizionale che lo vede sofferente e indignato perché si sente ingiustamente punito è oltremodo limitativa per Nemo: “noi crediamo che i testi citati mostrino, al contrario, in modo probante, che Giobbe soffra di un male smisurato che lo colpisce fino a spezzare il suo *io*, che è la follia di questa sofferenza che egli qualifica come ingiusta, e che tutti i suoi propositi e tutti i suoi passi mirino a sopprimere tale sofferenza. L’ordine delle cause è *rovesciato* rispetto all’interpretazione tradizionale”<sup>664</sup>. L’interpretazione tradizionale nega la realtà del fenomeno del male; suppone “che colui che è colpito dal male possa trovare soddisfazione nelle parole quando gli manca quel *qualcosa* che solo conferisce alle parole il loro senso”<sup>665</sup>. Il tocco del male fa scomparire di un sol colpo la realtà dell’*io* e del mondo come la coscienza li ha sempre conosciuti. Il male ha l’iniziativa, decide lui di colpire o di andarsene, l’uomo non è nulla se non la sua vittima. Il tema della felicità dell’uomo dà per risolto “il problema stesso di cui vuole parlare Giobbe. Questo problema nasce soltanto perché in alcuni momenti, come quello dell’angoscia, il mondo sembra rifiutare all’uomo non solamente i suoi favori e la sua cooperazione ma l’aiuto stesso

---

<sup>660</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>661</sup> *Ibidem*.

<sup>662</sup> *Ivi*, pp. 44-45.

<sup>663</sup> *Gb XVI*, 4.

<sup>664</sup> Nemo P., *Giobbe e l’eccesso di male*, cit., p. 46.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

della sua inimicizia”<sup>666</sup>. Per gli amici il mondo è pienamente evidente come lo è un possesso e i loro discorsi li soddisfano (“le parole valgono ... quando il mondo è presente per sostenerle e corrispondere loro”<sup>667</sup>). Giobbe sembra invece dire: “Voi non sapete – o avete dimenticato – che il mondo può scomparire, e che, al contrario, è il fatto che non scompaia ad essere sorprendente”<sup>668</sup>. Se l’uomo potesse lottare contro il male che lo attacca ne uscirebbe vincitore o sconfitto<sup>669</sup>, “ma occorrerebbe che in tutte le circostanze il combattimento fosse un dato sicuro. Nell’angoscia di Giobbe, al contrario ... tale garanzia svanisce. Il mondo si sottrae aprendo con il suo ritiro una crisi dove vengono a mancare i riferimenti e le risorse comuni, crisi che esige un’altra risposta”<sup>670</sup>.

Nemo trova una corrispondenza “quasi perfetta”<sup>671</sup> tra i discorsi degli amici e l’atteggiamento *tecnico* della modernità nei confronti del male. Per gli amici “il male di Giobbe è un disturbo *marginale* dell’ordine del mondo che non lo rimette in del tutto in causa. Ora si può considerare che le concezioni tecniche moderne sono soltanto una trasposizione di questa interpretazione degli amici”<sup>672</sup>. Sia gli amici che la moderna

---

<sup>666</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>667</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>668</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>669</sup> *Ivi*, p. 48, in nota: Nemo ribadisce la sua lontananza dell’interpretazione del male di R. Girard (*La route antique des hommes pervers*, Grasset, Paris, 1985; ed. it., *L’antica via degli empi*, Adelphi, Milano, 1994) che vede Giobbe come un capro espiatorio e dà un’interpretazione politica del personaggio. “Crediamo infatti che il male di Giobbe non sia sociale. Non è l’ostilità degli altri, neppure l’angoscia degli altri, non è nulla di ciò che viene dagli altri a rendere Giobbe infelice... Perché l’ostilità universale significherebbe almeno un terreno comune in cui dispiegarsi in direzione di Giobbe e colpirlo. Ogni lotta è comunicazione ed ogni solitudine conseguente ad un rifiuto è, in questo senso, ancora una comunicazione. Mentre Giobbe ha perduto anche questa comunicazione minimale. Gli dunque è posto a confronto con un parametro *non umano*... Altrimenti bisognerebbe stabilire che il dolore, la malattia e la morte non sono altro che un fenomeno sociale, la conseguenza di una solitudine, di un non-amore... È nel mondo stesso, e non soltanto nella società, che vi è *qualcosa che non va*. Il sociale e il politico non esauriscono il mistero del male – e così è, perlomeno noi crediamo, per l’autore del *Libro di Giobbe* –”. Per Levinas altresì, anche se Giobbe è posto ugualmente a contatto con qualcosa di inspiegabile e, in questo senso, non umano, il rifiuto della moglie, dei parenti, dei tre amici e della comunità tutta è propriamente ciò che conta, in quanto è l’unico aspetto sul quale l’etica può intervenire per alleviare il peso di questo stesso male.

<sup>670</sup> *Ivi*, pp. 47-48.

<sup>671</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>672</sup> *Ivi*, p. 50.

*tecnica* (medicina, scienza, psicologia etc.) considerano il male un fenomeno *limitato*, che si situa in un quadro più vasto nel quale esso trova un senso e uno scopo. “I due atteggiamenti costituiscono due varianti della *tecnica*, due figure di una *concezione tecnicistica del mondo*”<sup>673</sup>. È contro la tecnica e la sua interpretazione infatti che si scaglia Giobbe: “ha coscienza che ciò che subisce manifesta, al contrario, un disordine essenziale del mondo; che nel mondo vi è indubbiamente *qualcosa che non va* e che il discorso tecnico degli amici lo sfiora soltanto... Vede nel disturbo essenziale del mondo la mano di *Dio*, che gli amici negano, sebbene abbiano sempre *Dio* sulla bocca – ma un *Dio* di cui non vedono l’assoluto, lo s-legamento, la trascendenza”<sup>674</sup>. Gli amici vedono solo il Dio della teodicea, un Dio umano, un idolo, e affermano che se Giobbe *capisse*, se *sapesse* quello che loro sanno, anche lui si sottometterebbe a questo Dio e ne affermerebbe la giustizia. L’argomentazione di Nemo è in questi passaggi tesi a smontare la tesi della tecnica e degli amici, la tesi per la quale esisterebbero due visioni del mondo, e che Giobbe non condivide la visione degli amici, quella giusta. Per Nemo, l’autore del *Libro di Giobbe* mostra invece “che non vi è nessuna differenza tra le sue visioni del mondo, quella di Giobbe e quella degli amici. Risulterà allora che costoro non avevano buone ragioni per negare la verità di ciò che Giobbe diceva”<sup>675</sup>. Giobbe ha la stessa visione del mondo dei suoi amici, era come loro: “non esiste niente che loro non sappiano, che egli non conosca bene quanto loro. *Le loro visioni del mondo coincidono esattamente*... Anch’egli è stato un buon *teologo*, ossia nella fattispecie un buon tecnico, come i tre saggi”<sup>676</sup>. Essi credevano di poter ricondurre il male a qualche fenomeno del mondo ma Giobbe urla invece che il male è una follia, un innominabile, un abominio. Giobbe “non pretende di vedere *ciò che* la tecnica non vede; vede solamente *che essa* non vede, che *si rifiuta di vedere*”<sup>677</sup>. L’autore del *Libro* “non si è limitato semplicemente a nominare l’Ineffabile, la follia del mondo una volta per tutte. Per nominare l’Ineffabile ha articolato un lungo e complesso discorso, i

---

<sup>673</sup> *Ibidem*.

<sup>674</sup> *Ibidem*.

<sup>675</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>676</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>677</sup> *Ivi*, p. 73.



dialoghi del *Libro di Giobbe*, ed è questo discorso per intero che può assumere un senso trascendente, che diventa un *nome divino*<sup>678</sup>.

Attraverso i dialoghi Giobbe può parlarci “di un male, di una follia che superano la Legge del mondo, che eccedono la scena del mondo come mondo tecnico, di un’Altra scena... Il male come Altro, Altro come Padrone più forte di ogni iniziativa umana”<sup>679</sup>. Che Giobbe sia colpevole o innocente in quest’ottica è una discussione oziosa: è comunque posto a contatto con qualcosa che lo sovrasta e contro la quale non può nulla. “Mediante le sue proteste d’innocenza in cui gli amici ravvisano una bestemmia Giobbe afferma dunque, in primo luogo, la grandezza di Dio. Comincia a riconoscere, contro le illusioni o l’accecamento del pensiero tecnico, che vi è un Padrone”<sup>680</sup>. E la presenza di questo Padrone emerge ovunque vi sia una sproporzione tra quello che l’uomo può concepire, tra il *pensiero* umano e la *follia* del mondo. Il mondo non è il meccanismo ordinato che concepiscono gli amici, ma una costruzione folle e incostante.

“Qualcosa è sempre in eccesso in ogni gestione delle faccende umane e, per quanto la gestione si organizzi attorno alla mira di un bene, questo eccesso, questo scarto, questo primo *smarrimento* è il male”<sup>681</sup>. La Legge, propugnata dagli amici è il tentativo umano di fronteggiare questo eccesso, ma essa finisce sempre e inevitabilmente in un *impasse*: “Ora da dove viene questo male da riparare?... a causa di una impurità originale dell’uomo. Forse, ma dove è venuta questa impurità?... da dove viene il fatto che nello stato di natura ci sia il disordine e non l’ordine?... com’è che tutti i processi psichici non conoscono uno sviluppo normale? Esiste sempre, in verità, uno scompiglio *prima* della Legge. È proprio perché il disordine è esistito che è giunta la legge per farlo cessare. Vi è una tecnica, una dominazione umana sul mondo, poiché esiste sempre un’*impotenza* umana”<sup>682</sup>. “Contrariamente a quanto fanno finta di credere i Dottori della Legge, non esiste né la Legge, né il senso... e in verità, questo non è un segreto

---

<sup>678</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>679</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>680</sup> *Ivi*, p. 76. In nota (*ivi*, p. 76-78) Nemo esprime la sua convinzione di un parallelismo tra le posizioni degli amici e la filosofia di Nietzsche che ritiene solo un’altra applicazione del pensiero tecnico: “Come gli amici di Giobbe, Nietzsche pensa che il male ponga ciascuno a confronto con la propria turpitudine da superare... Questa tecnica, come le altre, è fondata sull’idea di un mondo fondamentalmente buono”.

<sup>681</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>682</sup> *Ivi*, p. 83.

per nessuno... La coscienza comune è spontaneamente *atea*. La sa lunga sull'immunità dei malvagi, sulla sofferenza dei giusti, legge vera del mondo"<sup>683</sup>. Il male al quale cerchiamo una risposta, il male che la teodicea di ogni tempo ha variamente cercato di giustificare, è il funzionamento normale del mondo ed è ingiustificabile. L'eccesso del male consiste nell'assenza di un ordine a capo dell'umanità e del mondo, assenza che la coscienza cerca in ogni maniera di negare, perché lo sguardo che getta in quell'abisso la sconvolge.

A Giobbe è impedita perfino la morte: "Volesse Dio schiacciarmi, stendere la mano e sopprimermi"<sup>684</sup>. Strappato dalla dimensione mondana, che è la dimensione dell'agire, Giobbe non può nulla; per agire serve la certezza del mondo come punto d'appoggio: "(Dio) conserva (Giobbe) sotto la sua mano senza concludere nulla... questa eternizzazione di un male al quale neppure la morte può mettere fine non è ciò che le religioni hanno chiamato *inferno*? L'inferno non è la morte; è la vita eterna nella sofferenza"<sup>685</sup>. L'impossibilità stessa della morte, questo inferno, sancisce l'eccesso del male: "Così, *il male costringe ad incollarsi alla sua pelle*, gli impedisce di dimenticarsi, di lasciarsi cadere nella morte, di lasciare la presa... Giobbe è incessantemente *risvegliato e costretto a tenersi vivo suo malgrado*"<sup>686</sup>.

Giobbe interroga l'autore di questo male eccessivo e folle: "la tecnica non chiede alle leggi del mondo di cambiare. Giobbe, nel momento in cui evoca *Dio*, lo considera immediatamente come un essere radicalmente differente dal Dio-Legge degli amici"<sup>687</sup>. Non è un *nulla* questo Dio che l'angoscia rivela, ma un Altro, un soggetto di interrogazione: "al posto di tacere come dovrebbe fare davanti a un *nulla*, si rivolge a questo Altro, lo interroga, e, più tardi, persino lo apostroferà direttamente"<sup>688</sup>. Gli si rivolge dandogli del Tu! L'essere che emerge dall'angoscia è un Tu, è il sommamente Capriccioso, colui che ha donato questo mondo, che l'ha creato: "Perché fare questo

---

<sup>683</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

<sup>684</sup> *Gb VI*, 9.

<sup>685</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., pp. 88-90.

<sup>686</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>687</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>688</sup> *Ibidem*.

*dono a un uomo, la cui via è nascosta e che Dio da ogni parte ha sbarrato?”<sup>689</sup>. Giobbe definisce meglio la domanda: “Perché tu fai soffrire me? Perché sono qui nella schiavitù e nella sofferenza, perché non sono altrove nella libertà e nella beatitudine? Perché esiste il male e non il bene?”<sup>690</sup>.*

Giobbe, nel male eccessivo che lo colpisce individua un essere non-neutro, un Tu, un’Intenzione. Le sofferenze che lo assillano non sono casuali, non lo uccidono ma lo torturano, la loro “follia non è quella del caos. Lo *cercano*... Tale tortura ha un carnefice, una causa intenzionale, un’Intenzione... vuole lui, lui in particolare”<sup>691</sup>. Ma come si giustifica questo rapporto vittima-carnefice? Che importanza può avere l’uomo perché l’Intenzione lo cerchi senza tregua? Questo Dio intenzionale strappa l’uomo al mondo e lo trasporta in un’altra dimensione, la sua; e questo è un riconoscimento implicito che l’uomo, Giobbe, è radicalmente altro dal mondo, altro dalla Legge e dalla tecnica. “Se l’anima è altro rispetto al mondo in cui vorrebbe fondersi è perché qualcosa vuole, con una volontà infinitamente più imperiosa, impedirle di fondersi nel nulla del mondo e nell’indistinzione della neutralità e la costringe ad occuparsi di se stessa. Per questa ragione quel qualcosa fa talmente male all’anima che non può dimenticare se stessa”<sup>692</sup>. Questa volontà che ci cerca e ci tortura sancisce la nostra *esistenza*, non come mondo, ma come *anime*: “Il male, in quanto in eccesso e come folle, è la parola di un’anima che desidera qualcosa per la nostra anima, innanzitutto di darle esistenza, perché possa sapere che si vuole qualcosa per lei”<sup>693</sup>. Nemo riconosce in tutto questo uno stravolgimento dell’ontologia, il mondo non è più il vero essere ma il velo che impediva di vederlo. La rivelazione è rivelazione della nostra diversità dal mondano, e la nostra vicinanza con l’Intenzione: “non sono in mezzo al mondo, come una delle tante voci che il mondo fa intendere e che si potrebbe scegliere a proprio piacimento di ascoltare o di eludere”<sup>694</sup>.

---

<sup>689</sup> Gb III, 23.

<sup>690</sup> Nemo P., *Giobbe e l’eccesso di male*, cit., p. 95.

<sup>691</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>692</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>693</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>694</sup> *Ivi*, p. 101.

Ma resta da chiarire *in vista di cosa* l'Intenzione abbia creato colui al quale ora dona un anima, perseguitandolo. "Quest'anima immagina di poter parlare a Colui alla cui parola deve il suo essere... Ma secondo quali modalità questo dibattito potrà stabilirsi e quale risposta Giobbe avrà il diritto di attendersi?"<sup>695</sup>. Giobbe non può attendere alcuna risposta alla domanda *perché?* La questione della giustizia di Dio è fuori dalla sua portata: "(Dio è) *contemporaneamente*, e con identica necessità, *tutte* le istanze di un processo in cui si vorrebbe implicarlo, dunque non può essere *nessuna* di esse; e così la prospettiva giudiziaria è decisamente fuori luogo e deve essere definitivamente scartata"<sup>696</sup>. Dio non è, o non è solo, il garante della giustizia, ma è anche colui che la infrange. È troppo contraddittorio per essere compreso dal pensiero, è totalmente Altro. Giobbe non domanda più il *perché* del bene e del male, ma *in vista di che cosa* questo eccesso di male: e allora, in virtù di questa domanda, Giobbe "diventa, in un sol tratto, contemporaneamente *sicuro di sé e sicuro di Dio*"<sup>697</sup> e questo secondo il ragionamento che afferma che Dio non ama gli empi, un empio non oserebbe comparire davanti a Dio, Giobbe osa comparire di fronte a lui e difendere la sua condotta, ergo egli non è un empio ed è salvo. E questo non per quanto riguarda il passato (nel quale era un tecnico come i suoi amici), ma per ciò che concerne il presente: "è l'innocenza del suo cuore di *adesso*, cioè l'innocenza della sua *intenzione*... ormai possiede *la volontà di non peccare, di lottare per sempre contro il male*, di fare di questa *lotta l'orientamento di tutta la sua vita*"<sup>698</sup>. Per tutto il tempo che avrà quest'intenzione piacerà a Dio: "come se, dunque, si trovasse ad *avere per intenzione l'intenzione stessa dell'Intenzione*"<sup>699</sup>

Questi sono forse i passaggi del libro di Nemo meno chiari e rigorosi<sup>700</sup>. Giobbe "ha appreso che il Creatore può tutto... che può fare questa cosa orribile di torturare per

---

<sup>695</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>696</sup> *Ivi*, pp. 103-104.

<sup>697</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>698</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>699</sup> *Ibidem*.

<sup>700</sup> Si rifà tra l'altro per spiegare le argomentazioni che vedremo ad un passo del *Libro* particolarmente difficile da interpretare in cui si dice che il suo "Vendicatore (*go'él*) è vivo/ e che, ultimo, si ergerà sulla polvere" (Gb XIX, 25). In questo *go'él* Nemo individua la stessa Intenzione che si leva come difensore per proteggere Giobbe dalla sua stessa Intenzione che l'aveva accusato.

amore, perché, nel seno del suo amore, ha in serbo una profusione di vite”<sup>701</sup>. Il Dio che si rivela a Giobbe in questa particolarissima teofania, ha in Lui (“qualcosa in Lui, o Qualcuno in Lui”<sup>702</sup>) un’innegabile affinità con l’umano, un’affinità data dalla conoscenza intima del bene e del male, sa “come e fino a qual punto il male fa male. Altrimenti come avrebbe compassione di noi, come potrebbe pensare di difenderci?”<sup>703</sup>. La sua capacità di salvarci è conseguente alla sua possibilità di dannarci. Solo dopo aver visto le nostre lacrime<sup>704</sup> si impone come mediatore, perché solo chi conosce e fa il male non è impotente di fronte ad esso. “Giobbe sapeva di non avere alcuna garanzia. Ha fatto una sorta di scommessa”<sup>705</sup> e la posta era la sua stessa vita<sup>706</sup>: “Si è esposto all’ambiguità di Dio, alla sua assenza. Ha deciso di essere buono anche se Lui era malvagio. Ha deciso di optare per l’amore indipendentemente, se non da ogni prospettiva, almeno da quella del puro calcolo della salvezza. E allora vi è stata salvezza!”<sup>707</sup>. Passare per l’incertezza, per il dolore, per il nulla era inevitabile. Il Dio difensore è stato trovato solo nel nulla dell’angoscia in cui Lui stesso ci aveva scaraventato.

Riassumendo la linea argomentativa di Nemo possiamo dire che Dio, l’anima, il male e il bene sono dati che si danno fuori dal mondo e dalla sua Legge: “Dio sembra essere il Diavolo, Satana essere Dio e Giobbe essere Giobbe soltanto attraverso il gioco di Dio-Satana”<sup>708</sup>. Dio, male e anima sorgono insieme nella fenomenologia di una medesima esperienza: l’angoscia dell’eccesso del male. Contro le posizioni classiche sulla giustizia divina (Dio, se esistesse, non permetterebbe il male), Nemo afferma: “senza tutto questo male, Dio non esisterebbe... il male *prova* Dio”<sup>709</sup>. Dio possiede una sua

---

<sup>701</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>702</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>703</sup> *Ibidem*.

<sup>704</sup> *Gb XVI, 20-21*: “i miei avvocati presso Dio sono i miei lamenti,/ mentre davanti a lui sparge lacrime il mio occhio,/ perché difenda l’uomo davanti a Dio,/ come un mortale fa con un suo amico”.

<sup>705</sup> Nemo P., *Giobbe e l’eccesso di male*, cit., p. 115.

<sup>706</sup> *Gb XIII, 14-16*: “Voglio afferrare la mia carne con i denti/ e mettere sulle mie mani la mia vita./ Mi uccida pure non me ne dolgo;/ voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!/ Questo mi sarà pegno di vittoria,/ perché un empio non si presenterebbe davanti a lui”.

<sup>707</sup> Nemo P., *Giobbe e l’eccesso di male*, cit., p. 115.

<sup>708</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>709</sup> *Ivi*, p. 118.

umanità: “Dio dunque è *come un uomo oppure non è nulla...* Il libro di Giobbe è proprio in questo un libro della Bibbia, in cui, ovunque, Dio e Israele intrattengono rapporti *da persona a persona* e dove è presente la questione della gelosia di Dio, dei suoi timori e della sua impotenza di fronte all’incostanza della sua *beneamata*; delle sue collere, della sua crudeltà; ma anche, nei grandi testi messianici, della sua compassione, dell’amore che orienta la sua onnipotenza creatrice... Israele ha percepito Dio come una persona del tutto umana, altrettanto imprevedibile, *graziosa*, in ogni senso di questa parola, rispetto a una persona umana. Semplicemente, questa persona non è di questo mondo... A parte ciò, nessuna differenza con l’uomo in quella che nell’uomo è propriamente la sua umanità”<sup>710</sup>. Nell’*umanità* di Dio Giobbe scopre anche il suo compito morale: la cooperazione con il divino nella lotta al male. In vista di quest’unico fine la tecnica, come potere umano sul mondo, acquista un senso e una destinazione: “bisogna trovare i mezzi per far prevalere la giustizia, soccorrere i miseri, predisporre i progressi futuri. La tecnica, prima della prova del Dio trascendente, era volontà di dominio sul mondo per un accordo con lui. Ora è la volontà del disaccordo, di cambiamento, di trasfigurazione del mondo”<sup>711</sup>. Alla tecnica spetta di trovare i mezzi per combattere l’eccesso del male, ma in se stessa essa non ha orrore del male, per questo Giobbe e Dio condannano gli amici. Per la tecnica tutto si risolve sulla scena indifferenziata del mondo. Per Giobbe invece è “sopraggiunta la rivelazione della *responsabilità* umana. La tecnica vede solo gli errori non le colpe. ... Giobbe insegna loro l’entità della libertà, della responsabilità umana, e che la giustizia non consiste, come credono, soltanto nel rimettere in ordine il mondo quando esso è stato turbato ma nello sconvolgere e trasfigurare il mondo, nell’estirpare il male. Osando condannare con violenza l’oblio dell’orrore dei tre amici Giobbe... fa compiere un voltafaccia al meccanismo di indifferenziazione con cui l’umanità dimentica il proprio compito”<sup>712</sup>. In questo senso acquista senso la risposta di JHWH e la ritrattazione di Giobbe alla fine del *Libro*: “comprendo che puoi tutto/ e che nessuna cosa è impossibile per te... Ho esposto dunque senza discernimento/ cose troppo superiori a me, che io non comprendo... Io ti conoscevo per sentito dire,/ ma ora i miei occhi ti

---

<sup>710</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>711</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>712</sup> *Ivi*, p. 124.

vedono./ Perciò mi ricredo/ e ne provo pentimento sopra polvere e cenere”<sup>713</sup>. “Giobbe *ritratta* d’aver parlato con gli amici il loro linguaggio, il linguaggio del mondo. Si *affligge* per aver tardato a convertirsi e ad impegnarsi”<sup>714</sup>. Il baratro che l’eccesso del male ha aperto sul totalmente Altro riporta nel mondo, in una dimensione di lotta, riporta all’etica, all’Altro umano: “la conversione alla lotta contro il male sotto tutte le sue forme, subito da me, da altri, dall’umanità, sino alla fine del mondo. Quest’opera con la quale l’anima si libera dalla Legge”<sup>715</sup>.

La felicità, in tutto questo, che posto può rivendicare? Nessuno, in realtà. L’anima umana “ha imparato ad essere eternamente delusa dalle proprie opere. Non sa più attendere qualcosa da ciò che forgia a partire da se stessa”<sup>716</sup>. La felicità, qui o altrove, non può essere una ricompensa per la buona condotta (si sfalda la possibilità del sommo bene kantiano). Così come il male è eccessivo e gratuito, indipendente dalle azioni di Giobbe, nello stesso modo anche la felicità sarà un dono: “soltanto l’eccesso di beatitudine corrisponderà all’eccesso del male... Dio si ricrederebbe, fallirebbe in ciò che ora si sa di Lui... se Egli non donasse la beatitudine con la stessa profusione, la stessa follia, lo stesso eccesso, in modo ugualmente inaudito ed imprevedibile per l’anima. Dio rivelandosi infinitamente temibile si è *impegnato*”<sup>717</sup>, e si è impegnato in un rapporto che ha, paradossalmente, i caratteri della parità: “La nostra anima ama pensare che l’anima di Dio, cercandola, soffra, come lei, l’inferno, in quest’attesa ansiosa. Ansiosa, perché non sa se la nostra anima si arrenderà”<sup>718</sup>. E la stessa ansia la ritroviamo in Giobbe; egli era, analizza Nemo, inquieto per Dio: “Come, si meravigliava, voi così grande, così potente, vi adombrate per i miei casi e le mie gesta; non sarà *che voi soffrite*? Se gioiste della beatitudine infinita che si immagina per voi, non pensereste a torturarmi”<sup>719</sup>.

---

<sup>713</sup> Gb XLII, 2-6.

<sup>714</sup> Nemo P., *Giobbe e l’eccesso di male*, cit., p. 126.

<sup>715</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>716</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>717</sup> *Ibidem*.

<sup>718</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>719</sup> *Ibidem*.

L'unico orizzonte possibile per Nemo è un orizzonte escatologico<sup>720</sup>: “*Giobbe ha percepito nella malvagità stessa di Dio la sua totale debolezza, dunque la sua umanità, la sua compassione, il suo amore, dunque la nostra divinità*. Questo è ciò che non avevano compreso i tre amici e che tutti i generi di idolatria servono a mascherare”<sup>721</sup>.

Sottolineiamo, alla fine di questa panoramica su *Giobbe e l'eccesso del male*, la differenza fondamentale tra Levinas e Nemo, la differenza che ci permette di capire qual è il modo in cui il primo si avvicina al problema della sofferenza e del male. Come Levinas, anche Nemo, individua la differenza fondamentale non nell'ontologia ma nell'etica: “ha senso solo ciò che fa una differenza e la sola differenza che conta è quella del bene e del male... ogni altra differenza è interna al mondo”<sup>722</sup>. Il limite di Heidegger<sup>723</sup>, dal quale peraltro Nemo prende buona parte della sua fenomenologia dell'angoscia, è non aver riconosciuto questa differenza fondamentale. Egli ha posto il primato del Neutro invece che dell'Etica, e questo porta inevitabilmente su un percorso che non riesce ad attribuire alcun senso al male e all'Altro. Scrive Levinas in *Totalità ed infinito*: “il materialismo non consiste nella scoperta della funzione primordiale della sensibilità ma nel primato del Neutro. Porre il Neutro dell'essere al di sopra dell'ente che questo essere in qualche modo determinerebbe a sua insaputa, disporre gli avvenimenti essenziali all'insaputa degli enti – è professare il materialismo”<sup>724</sup>. Per Levinas l'Etica è il pensiero non-Neutro, il pensiero della differenza tra bene e male come differenza fondante del senso.

Nemo teoricamente accetta questa differenza ma il primato nella sua opera va all'escatologia, all'attesa del totalmente Altro, non dell'Altro umano. La lotta contro l'eccesso del male è, alla fine, solo un mezzo, il fine non è l'uomo ma Dio. Nemo prende in considerazione la possibilità che la comunicazione con l'altro sia un rimedio

---

<sup>720</sup> *Ivi*, p. 130: “La misura non salva mai. La filosofia, che intende rispondere alle domande che lei stessa pone, non salva. L'escatologia è lei la confessione dell'eccesso del dono: poiché è da Altrove, con l'impronta dell'orrore, che le è stata posta la prima domanda, è ancora da Altrove che deve venire la risposta”.

<sup>721</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>722</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>723</sup> Nemo parla di Heidegger ma la critica si applica anche a Nietzsche e alla metafisica classica intesa come ontologia che relega in secondo piano il problema del bene e del male.

<sup>724</sup> Levinas *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhof, La Haye, 1961, p. 275 (*Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano, 1995, p. 307).



all'angoscia; tuttavia, egli sostiene, questo rimedio inevitabilmente fallisce come dimostra l'abbandono dei parenti di Giobbe, paragonati nel *Libro* a corsi d'acqua durante la siccità<sup>725</sup>: "Ma i parenti... percepiscono che l'abisso dell'angoscia di Giobbe è oltremodo vertiginoso, perché, tentando di raggiungerlo sul pendio lungo il quale sta precipitando, non rischiano di scivolare a loro volta. Essi dunque non si compromettono con lui. Ora è proprio questa compromissione che conforterebbe Giobbe"<sup>726</sup>. Giobbe sperava negli altri, non per essere risvegliato da un incubo che sa reale, ma per il potere della loro vicinanza. Essi lo deludono. Gli amici sembravano aver dimostrato, all'inizio, di capire la natura dell'eccesso del male: "... dando in grida, si misero a piangere. Ognuno si straccio le vesti e si cosparses il capo di polvere. Poi sedettero accanto a lui in terra, per sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolse una parola, perché vedevano che molto grande era il suo dolore"<sup>727</sup>. Ma passati i sette giorni il loro atteggiamento è di nuovo quello della tecnica. Come "per l'approccio psicoterapeutico... più un paziente *resiste* all'interpretazione del sintomo che gli viene proposta più essa ha la probabilità di essere vera, allo stesso modo il rifiuto di Giobbe dell'analisi degli amici è interpretata da loro come un raddoppiamento e una prova *a posteriori* della sua colpa"<sup>728</sup>. L'eccesso del male trasporta la sua vittima lontano dal consesso umano e toglie all'uno e all'altro i mezzi della comunicazione ("dal momento che ognuna delle due parti interpreta l'altra anziché ascoltarla"<sup>729</sup>). Per Levinas, come vedremo, è il contrario: l'esperienza del male e del dolore porta realmente sul terreno dell'etica.

#### IV.2. "TRASCENDENZA E MALE".

Levinas, in un intervento al VII Congresso Internazionale di Fenomenologia tenuto a Parigi il 10 luglio del 1978, cita e commenta l'opera di Nemo, inserendola nel più

---

<sup>725</sup> Gb VI 14-22: "A chi è sfinite è dovuta pietà dagli amici,/ anche se ha abbandonato il timore di Dio./ I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente,/ sono dileguati come i torrenti nelle valli,/ i quali sono torbidi per lo sgelo,/ si gonfiano allo sciogliersi della neve,/ ma al tempo della siccità svaniscono... Così ora voi siete per me:/ vedete che faccio orrore e vi prende paura./ Vi ho detto forse: <Datemi qualcosa>...?".

<sup>726</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., p. 39.

<sup>727</sup> Gb II, 12-13.

<sup>728</sup> Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male*, cit., p. 63.

<sup>729</sup> *Ivi*, p. 64.

ampio contesto della filosofia fenomenologica e della sua riflessione sul tema del male, dell'etica e della responsabilità umana. L'intervento, che andiamo ad analizzare, porta come titolo *Trascendenza e male*<sup>730</sup>. In apertura, in accordo ai temi trattati riporta un versetto del *Libro di Isaia*, che recita: "... Io sono colui che ha fatto la pace e ha creato il male. Sono l'Eterno che fa tutte queste cose"<sup>731</sup>.

Levinas inizia il suo intervento attestando la "consistenza semantica"<sup>732</sup> di concetti quali *trascendenza* e *al di là* e la loro persistenza, nonostante tutti gli attacchi che gli sono stati mossi nella storia del pensiero. Cosa manca – si domanda Levinas – a questi concetti per ottenere lo statuto di pensieri? Il problema consiste nel fatto che, nella nostra tradizione filosofica, da Aristotele in poi, l'autentico pensiero è "un pensiero vero, un conoscere, un pensiero riferito all'essere – all'essere che designa un ente, ma anche all'essere inteso come verbo..."<sup>733</sup>. E l'ente che è (può essere? sarebbe?) Dio ha un essere, una consistenza ontologica difficilmente tangibile.

Kant è stato il primo a separare il pensare dal conoscere e ha così scoperto "significazioni che non si riuniscono all'essere, o, più esattamente, non sottomesse alle categorie dell'intelletto e non sottomesse alla realtà"<sup>734</sup>. Tuttavia lo statuto di queste significazioni si arresta all'attestazione dell'intoccabilità della cosa in sé. Questa "recrudescenza dell'ontologia"<sup>735</sup>, con tutti i suoi limiti, porta tuttavia il filosofo di Königsberg, ad una distinzione radicale tra pensare e sapere, che si riflette nelle due prime *Critiche*. Kant scopre nell'uso pratico della ragione pura "un intrigo irriducibile ad un riferimento all'essere"<sup>736</sup>: una volontà veramente morale è "in qualche modo utopica, sorda alle informazioni, indifferente alle conferme che potrebbero venirle dall'essere"<sup>737</sup>. Un essere umano dotato di buona coscienza dev'essere, nell'ottica kantiana, bellamente indifferente alle ricadute effettuali della sua e dell'altrui

---

<sup>730</sup> Il testo dell'intervento è stato pubblicato per la prima volta nel n. 11 di *Le Nouveau Commerce*. Noi ci riferiamo alla versione pubblicata come contributo a Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, cit., pp. 133-150.

<sup>731</sup> *Is XLV, 7*.

<sup>732</sup> Levinas, *Trascendenza e male*, in Nemo, *Giobbe e l'eccesso del male*, cit., p. 133.

<sup>733</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>734</sup> *Ibidem*.

<sup>735</sup> *Ibidem*.

<sup>736</sup> *Ibidem*.

<sup>737</sup> *Ibidem*.

condotta, ad eventuali ricompense o castighi. La volontà buona “procede da una libertà situata al di sopra dell’essere e al di qua del sapere e dell’ignoranza”<sup>738</sup>. L’uomo buono non è un dotto, un esperto dell’essere e degli enti, la sua cittadinanza non è in un regno di dati effettuali. Tuttavia, anche l’etica kantiana ricade nella trappola dell’ontologia: la necessità che una buona pratica abbia anche una ricompensa fattuale in questa o in una prossima vita porta Kant alla formulazione dei tre famosi postulati, della libertà, dell’esistenza di Dio e dell’anima. Postulati che hanno per oggetto un essere non fattuale, non dato: “le idee raggiungono, a loro modo, l’essere”<sup>739</sup> nell’esistenza di Dio garantendo sia, secondo la lettura del criticismo, l’accordo della virtù con la felicità, sia, secondo la lettura di Herman Cohen, l’accordo della libertà con la natura stessa e l’efficacia di una pratica decisa senza conoscenza”<sup>740</sup>.

Da dove deriva, si chiede Levinas, questa necessità dell’idea di eguagliare il dato? “Questa necessità per il pensiero di appartenere alla conoscenza, è forse la misura di ogni intelligibilità? Il pensiero che va a Dio è costretto a questa misura sotto pena di passare per un pensiero ridotto, per una privazione del sapere?”<sup>741</sup>. In questo obbligato ritorno all’essere di ogni idea, Levinas individua il limite di tutta la tradizionale metafisica occidentale. Non può avere, il pensiero del *trascendente* e dell’*al di là* un valore indipendente dall’ontologia? “Non si può forse mostrare che, lungi dal limitarsi al puro rifiuto delle norme del sapere, il pensiero che va a Dio – e che ci va altrimenti da come va attraverso il tematizzato – comporta modalità psichiche e originarie al di là di quelle richieste da un mondo di leggi senza gioco, con i suoi rapporti di reciprocità e di compensazione e le identificazioni delle differenza, modalità dello scompiglio del Medesimo da parte dell’Altro, modalità proprie e originarie dell’andare-a-Dio, in cui si interrompe l’avventura ontologica dell’anima, in cui, davanti alla Gloria, si eclissa l’idea dell’essere (forse decaduta, in Dio, al rango di un semplice

---

<sup>738</sup> *Ibidem*.

<sup>739</sup> Anche se, forse, l’essere non raggiunge l’idea di una coscienza veramente buona: l’abbiamo visto nel primo capitolo: in Kant il dubbio del male radicale intacca questa possibilità che rimane un’idea che pare non poter avere ricadute nell’essere, al contrario del male che ha una consistenza quasi tangibile.

<sup>740</sup> Levinas, *Trascendenza e male*, cit., pp. 134-135.

<sup>741</sup> *Ivi*, p. 135.

attributo) e in cui, nel dis-inter-essa-mento, si attenua l'alternativa tra reale e illusorio?"<sup>742</sup>.

Come può allora il pensiero slegato dall'essere parlarci di un al di là, se non in termini di negazione, se quell'*al di là* non ha alcuna affinità con l'*al di qua* dal quale si distanzia?<sup>743</sup> "Come e dove si produce nello psichismo dell'esperienza la rottura maggiore capace di accreditare un *altro* come irriducibilmente *altro*, e, in questo senso, come al di là, allorquando, nel tessuto del pensabile tematizzato, ogni lacerazione conserva o riannoda la trama del Medesimo?"<sup>744</sup>. Uno dei presupposti per rispondere a questa domanda, secondo Levinas, è il pensiero fenomenologico, concettualizzato da Husserl e Heidegger: "La fenomenologia ci ha insegnato così a non esplicitare un senso pensato unicamente o principalmente a partire dai suoi rapporti con altri sensi oggettivi, pena la relativizzazione di ogni senso e il rinchiudere nel sistema senza esito ogni significazione. La fenomenologia ci ha insegnato ad esplicitare e a delucidare un senso a partire dallo *psichismo irriducibile* in cui è dato, a ricercare così il senso nella sua origine, a ricercare il senso originario"<sup>745</sup>. In questa prospettiva si colloca il pensiero heideggeriano. Di Heidegger, dell'Heidegger di *Essere e tempo*, Levinas estrapola qui due concetti fondamentali che gli serviranno per il prosieguo dell'argomentazione. Il primo è la figura fenomenologica dell'*angoscia*, che conduce al nulla; il secondo, e più fondamentale, è il concetto della *differenza ontologica* "per le nozioni dell'*altro* e della differenza-senza-fondo-comune... la differenza tra essere ed ente è *la differenza*"<sup>746</sup>. La *differenza ontologica* è servita ai filosofi per concepire la trascendenza, quando le categorie tradizionali sono venute meno: ma per Levinas questo è un processo concettualmente sbagliato. Per lui, l'abbiamo anticipato e lo vedremo in seguito, *la differenza* è una differenza etica, anzi la differenza che fonda l'etica: quella tra bene e male.

---

<sup>742</sup> *Ibidem*.

<sup>743</sup> Levinas lo esprime anche in termini hegeliani: "Come prende senso un nulla che non sia solamente la negazione della negazione, la quale *conserva (aufhebt)* l'essere che rinnega? Come prende senso la differenza di un alterità che non riposa su qualche fondo comune?": *ivi*, p. 136.

<sup>744</sup> *Ivi*, pp. 135-136.

<sup>745</sup> *Ivi*, pp. 136-137.

<sup>746</sup> *Ivi*, p. 137.

Nel contesto così delineato Levinas colloca *Giobbe e l'eccesso del male*. In esso “la differenza ontologica sembra, anche qui, essere stata l’incoraggiamento maggiore”<sup>747</sup>. Il procedimento di Nemo sembra a Levinas decisamente fenomenologico. La rottura del Medesimo arriva a Giobbe attraverso un fatto, un contenuto psichico eccezionalmente forte, l’angoscia, che è, per Levinas, la rivelazione del volto dell’Altro, di quell’altro che è Dio, il Tu divino. Di Nemo Levinas vuole appunto far valere il percorso fenomenologico, tralasciando il percorso esegetico che la accompagna: “ma non intendiamo qui prendere posizione sulla verità del senso ultimo prestato da essa al *Libro di Giobbe*... Il linguaggio filosofico impiegato dall’autore al quale rispondiamo sembra essere perfettamente giustificato dalla prospettiva filosofica che apre quest’opera...”<sup>748</sup>.

L’angoscia del Giobbe di Nemo, l’abbiamo visto, assume caratteri fortemente heideggeriani. “Il male fisico è la profondità stessa dell’angoscia e quindi – Philippe Nemo lo indica con i versetti di Giobbe – l’angoscia, nella sua acutezza carnale, è la radice di tutte le miserie sociali, di tutto l’abbandono umano: dell’umiliazione, della solitudine, della persecuzione”<sup>749</sup>. Ma, diversamente da Heidegger, Nemo, pur muovendo dall’identificazione del male e dell’angoscia, muove verso una dimensione che non è quella del nulla, ma è una dimensione di senso: “il male significa una *fine* del mondo, ma una fine che, in maniera molto significativa, conduce al di là; altrove rispetto all’essere, ma perché altrove rispetto al nulla”<sup>750</sup>. La chiave, la porta verso questo altrove è il male: il male che è eccesso in quanto tale, in quanto è, “nella sua stessa quiddità”<sup>751</sup>.

L’eccesso non è dato dall’intensità, ma dalla presenza stessa dell’anomalia del male, dalla rottura del normale e del normativo, dall’infrangersi dell’ordine. La sofferenza è una manifestazione della non-integrabilità del male: “la *qualità* del male è questa *non-integrabilità* stessa”<sup>752</sup>. Levinas sostiene qui un argomento che ritornerà anche ne *La souffrance inutile*: l’opporsi del male alla sintesi. La coscienza è naturalmente portata a

---

<sup>747</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>748</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>749</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>750</sup> *Ibidem*.

<sup>751</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>752</sup> *Ibidem*.

concepire ciò che la circonda come un tutto integrato, finalizzato ad uno scopo, comprensibile in ognuna delle sue parti. Le idee della ragione, quelle per le quali non abbiamo esperienza né prove, lo affermava già Kant, sono insopprimibili per l'uomo, che senza si ritroverebbe smarrito. Il male, tuttavia, ha la precipua qualità di sconvolgere e spezzare anche quell'uso minimo e *debole* della ragione che è l'integrazione dei dati sensibili: "Il male non è solamente il non-integrabile, è anche la non-integrabilità del non-integrabile. Come se alla sintesi – fosse anche formale dell'*io penso* kantiano e capace di riunire i *dati*, per quanto eterogenei essi siano – si opponesse, sotto le specie del male, un non-sintetizzabile, più eterogeneo ancora di ogni eterogeneità sottomessa all'abbraccio del formale che espone l'eterogeneità nella sua malignità stessa... disordine irriducibile"<sup>753</sup>. Questo disordine dei dati che rimangono isolati, non sintetizzati, inspiegabili e dolorosi, apre una voragine nella coscienza, nel Medesimo, e quella voragine lascia il posto necessario all'interagire con l'Altro, in questo caso l'Altro trascendente: "Nell'apparire del male, nella sua fenomenologia originaria, nella sua *qualità*, si annuncia una *modalità*, una maniera: il non-trovare-posto, il rifiuto di ogni accomodamento-con..., un contro-natura, una mostruosità, il di per sé scompigliante e straniero. *E in questo senso la trascendenza!* L'intuizione che consiste nel percepire, nella pura qualità del fenomeno come il male, il *come* della rottura dell'immanenza"<sup>754</sup>. In questo senso si ha la scomparsa della teodicea che, in ogni sua forma, è "un modo di pensare Dio come la realtà del mondo?"<sup>755</sup>, realtà che viene qui spezzata per rinviare sempre al di là.

"Guidati dall'esegesi – ma aspirando ad una significanza intrinseca"<sup>756</sup>, Levinas continua ad analizzare il testo di Nemo. Il male non si esaurisce nel suo eccesso intrinseco, ma nel male il sofferente scopre un'Intenzione che lo cerca e lo vuol far soffrire, un Tu malvagio. La domanda *perché mi ferisci e non mi fai piuttosto felice?* è un "dire primo, domanda prima o lamento primo o prima preghiera. In ogni caso, interpellanza di un Tu e un intravedere il Bene dietro al Male. Prima *intenzionalità* della trascendenza: qualcuno mi cerca. Un Dio che fa male, ma Dio come un Tu... L'io è

---

<sup>753</sup> *Ibidem.*

<sup>754</sup> *Ibidem.*

<sup>755</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>756</sup> *Ivi*, p. 143.

risvegliato alla condizione dell'anima che interpella Dio"<sup>757</sup>. Questo Dio interpellato non è più impersonale, non è l'Essere primo, immutabile, anonimo, indifferente, il Dio oggetto d'amore di Aristotele, il Dio onnipotente, onnisciente e sommamente buono della tradizione cristiana, un Dio scevro di emozioni, il *Neutro*; contestualmente la prima domanda della metafisica, del pensiero che pensa a Dio, non è più quella ontologica di Leibniz: *Perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?*, ma quella etica di Giobbe: *Perché c'è il male e non piuttosto il bene?*

La domanda di Leibniz porta ad un'incondizionata gratitudine perché al creatore siamo comunque debitori dell'essere, essere inteso come sommo valore e finalità. La seconda domanda invece pone, prima di ogni essere, una differenza di senso e di valore, la differenza tra il bene e il male. L'essere non è più neutro così come non lo è più il trascendente. Quello che scorgiamo attraverso il male è un Tu, un Altro, un essere intenzionale: "La differenza ontologica è preceduta dalla differenza tra il bene e il male. Quest'ultima è *la* differenza, essa è l'origine del sensato"<sup>758</sup>. Levinas definirebbe tutto questo come una "priorità dell'etico in rapporto all'ontologico"<sup>759</sup>. È tuttavia consapevole che Nemo non accetterebbe questa definizione a cuor leggero, in primo luogo perché la sua riflessione sul Tu non arriva a pensarlo al di là dell'essere<sup>760</sup> ("essa si subordina all'ontologia indietreggiando di fronte alla suprema infedeltà alla filosofia che ci è trasmessa, filosofia per la quale l'ente e l'essere dell'ente sono le ultime risorse del sensato"<sup>761</sup>); in secondo luogo, Nemo identifica l'etica con la Legge, con la tecnica del mondo, proprio quella legge dal quale il male ci sottrae per portarci a Dio. È questo il terreno sul quale si consuma la più grande differenza tra Levinas e Nemo: per il primo "primordialmente, etica significa obbligazione verso Altri, che essa ci porti alla Legge e al servizio gratuito che non è un principio di tecnica"<sup>762</sup>. L'abbiamo già anticipato nella sezione precedente: per Levinas l'unica risposta al male è una

---

<sup>757</sup> *Ibidem*.

<sup>758</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>759</sup> *Ibidem*.

<sup>760</sup> È lo stesso rimprovero che Levinas muove anche a Buber: "essendo il Tu di Dio solo una modalità di essere più intensa... la scoperta della relazione Io-Tu si presenta immediatamente come un nuovo modo di essere": *ivi*, p. 145, in nota.

<sup>761</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

<sup>762</sup> *Ivi*, p. 145, in nota.

risposta etica, di responsabilità verso l'Altro, verso il mio simile, per Nemo al male non abbiamo possibilità di reagire se non con un'attesa escatologica. Vediamolo meglio. Scoperti quindi il primo momento del male come eccesso, il secondo momento del male come intenzione personale, il terzo momento dell'analisi di Nemo che Levinas analizza è il male come odio del male e il suo aprire alla beatitudine: "Il male mi colpisce nel mio orrore del male e così rivela – o è già – la mia associazione col Bene... L'esperienza del male sarebbe dunque anche la nostra attesa del bene – l'amore di Dio"<sup>763</sup>. Tuttavia, osserva Levinas, non è un capovolgimento senza ambiguità e problemi. L'orrore del male diventa automaticamente il bene, teofania e vicinanza a Dio, e attraverso questi porta *simpliciter* all'infinita beatitudine? "Ora non è sicuro che l'eccesso si dica nei due membri di questa proposizione all'interno dello stesso senso. L'eccesso del male non significa un male eccessivo, mentre l'eccesso di beatitudine rimane una nozione superlativa. Se occorresse effettivamente vedere già nella beatitudine, come tale, un eccesso, il male non avrebbe potuto avere la significazione privilegiata attorno a cui è costruito tutto il libro di Nemo. La trascendenza potrebbe seguire vie meno tortuose"<sup>764</sup>. Quello che Levinas avverte come mancante in *Giobbe e l'eccesso del male* è che l'esperienza della sofferenza angosciosa porta dapprima a una chiusura, a una incomunicabilità con gli altri uomini; e che una volta aperto il varco per un dialogo con l'Intenzione divina, esso non trovi sfogo e applicazione di nuovo verso l'Altro (uomo). "Leggendo questo commento del *Libro di Giobbe* così preoccupato dei testi e dei loro sottointesi, del detto e del non-detto, così sensibile d'orecchio e d'intelligenza, si resta stupiti nell'accorgersi che mai sia apparso *in primo piano* il problema del rapporto tra la sofferenza dell'io e la sofferenza che un io può provare per la sofferenza di un altro uomo"<sup>765</sup>. Pur non entrando nel merito dell'esegesi Levinas, constatando che essa in alcuni punti è stata molto libera, afferma: "Veramente non vi è mai questione di tutto ciò?"<sup>766</sup>, del rapporto umano tra creature? Levinas suggerisce che il pressante e ripetuto interrogativo di Dio: *dove eri tu quando io fondavo la terra?*<sup>767</sup>, non sia solo espressione di una teodicea della quale Giobbe

---

<sup>763</sup> *Ibidem*.

<sup>764</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>765</sup> *Ibidem*.

<sup>766</sup> *Ibidem*.

<sup>767</sup> *Gb XXXVIII*, 4.



non può arrivare a penetrare l'essenza. Il rimprovero indirizzato alla mancanza, alla piccolezza dell'uomo nei confronti della creazione potrebbe avere senso, per Levinas, se si assume un legame indissolubile, una fratellanza dell'uomo con le altre creature che egli non ha chiamato all'esistenza: "Non si può forse intendere in questo *Dove eri tu?* una constatazione di una mancanza che può avere senso solo se l'umanità dell'uomo è fraternamente solidale con la creazione, cioè è responsabile di ciò che non è stato né il suo io né la sua opera, solo se questa solidarietà e questa responsabilità per tutto e per tutti – che non sono possibili senza dolore – sono lo spirito stesso?"<sup>768</sup>. Quello che per Nemo è l'eccesso del male, è stato per Levinas l'apparire del *volto* dell'altro: "È nella stessa maniera, in effetti, che la trascendenza ci parve risplendere nel volto dell'altro uomo: alterità non-integrabile, di ciò che non si lascia raccogliere in totalità o di ciò che nella raccolta – a meno di subire violenza e poteri – rimane in società e vi entra come volto. Trascendenza che non è più assorbita dal mio sapere. Il volto mette in questione la sufficienza della mia identità di io, costringe ad un'infinita responsabilità verso altri"<sup>769</sup>. L'unica trascendenza raggiungibile concretamente è quella etica, quella del volto. Nel male che perseguita il Medesimo, esso è colpito dalla realtà dello stesso male nell'altro, e quella considerazione squassa ogni possibilità di sintesi, di tranquillità della coscienza, distrugge ogni ontologia: mette "in questione il mio *riposare su me stesso* ed il mio *conatus essendi*, come se prima di lamentarmi del mio male quaggiù dovessi rispondere di altri, *non vi è forse qui, nel male, nell'<intenzione> di cui in modo così esclusivo sono nel mio male il destinatario, uno sfondamento del Bene?* La teofania. La Rivelazione"<sup>770</sup>. Nella sofferenza la considerazione del male altrui porta al rivelarsi dell'unico possibile Bene.

Al di fuori di queste esperienze limite (l'eccesso del male, il presentarsi del volto) la necessità di ordinare il mondo in categorie (possiamo chiamarla una necessità dell'ontologico) torna sempre a far valere se stessa "Essa tenta e riesce a ridurre lo scompiglio del Medesimo da parte dell'Altro"<sup>771</sup>. Tuttavia la rottura tornerà sempre a presentarsi all'attenzione. La storia è, agli occhi di Levinas, un alternarsi insopprimibile di sapere e socialità, essere ed etica; ed è in questa alternanza ambigua (non solo nella

<sup>768</sup> Levinas, *Trascendenza e male*, cit., pp. 147-148.

<sup>769</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>770</sup> *Ivi*, pp. 148-149.

<sup>771</sup> *Ivi*, p. 149.

rottura del male come per Nemo), che egli individua il presentarsi all'umanità della trascendenza: "... il tempo stesso, il tempo nella sua diacronia enigmatica: tendenza senza esito, mira senza coincidenza: significherebbe l'ambiguità di un incessante rinvio o la progressione della presa e del possesso; ma anche l'approssimarsi di un Dio infinito, approssimarsi che è la sua prossimità"<sup>772</sup>.

### IV.3. "LA SOUFFRANCE INUTILE".

L'ultimo testo di Levinas che andiamo ad analizzare riprende il contributo del filosofo al III Convegno di Filosofia della religione della *Fritz Thyssen Stiftung*, svoltosi a Santa Margherita Ligure il 5-6-7 maggio 1981 e avente come tema il problema della *sofferenza inutile*<sup>773</sup>. Il convegno del 1981 si ricollega strettamente ai due che l'avevano preceduto: quello del novembre 1978 sul tema dell'*esperienza dell'assenza di Dio nella cultura contemporanea*, e quello del maggio del 1980 sul *moi-haïssable*<sup>774</sup>. Tutti e tre questi convegni si collocano quindi nel contesto di una possibile o impossibile risposta ai temi sollevati alla modernità dal nichilismo, dalla constatazione dell'innegabile male radicale, ontologico della natura umana e della natura tutta, e dall'esperire tutto l'abisso di degradazione che un essere umano può attuare, anche e soprattutto dopo le terribili esperienze dell'umanità nel XX secolo.

Analizzando nello specifico il problema della sofferenza inutile, percorso attraverso l'evolversi del pensiero filosofico, possiamo partire da due constatazioni preliminari ed imprescindibili: in primo luogo, l'etica contemporanea è quasi interamente un'etica dell'agire e non del patire, in cui quindi i soggetti affetti da una sofferenza invalidante non hanno terreno di cittadinanza; in secondo luogo, a partire dal Seicento, il pensiero moderno e contemporaneo ha contestato e corrosivo due idee prima comunemente accettate, che rendevano in qualche maniera giustificabile o sopportabile la sofferenza inutile: queste due idee erano quella dell'*anima come sostanza* e quella del *corpus mysticum*<sup>775</sup>. In virtù di questi due assunti, il sofferente, il pazzo, l'idiota restavano

---

<sup>772</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>773</sup> I testi degli interventi sono riportati nel *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), IV, 1982.

<sup>774</sup> *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), II, 1980, I.

<sup>775</sup> Per approfondire si veda Vasoli, *L'idea del "corpus mysticum" e il problema della sofferenza "inutile"*, in *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), IV, 1982, pp. 101-122.

integrati nel piano divino e in quello umano. Venute meno queste convinzioni la figura di Giobbe si leva con maggior forza per chiedere conto a Dio, ma soprattutto a noi, della sua condizione. Infatti il *focus* attraverso il quale Levinas analizza questo problema fondamentale e fondante dell'etica è l'asimmetria nelle relazioni dell'uno con l'altro. Ma andiamo ad analizzare nel dettaglio il testo de *La souffrance inutile*<sup>776</sup>.

#### IV.3.a. Fenomenologia.

In questa prima parte della sua analisi il nostro autore espone l'ambiguità fenomenologica della sofferenza. Per Levinas la sofferenza, pur essendo per la coscienza un dato, un contenuto psicologico, come la percezione di un colore, di un suono, ha come cifra fondamentale il suo essere inaccettabile: "essa è l'Inaccettabile"<sup>777</sup>.

L'inaccettabile della sofferenza supera il confine della nostra sensibilità e della nostra sopportazione. È un troppo che "si iscrive in un contenuto sensoriale, penetra come sofferenza le dimensioni dei sensi"<sup>778</sup> e la supera, soverchiandola. Distrugge la sfera della sensibilità, la estromette: "Come se per l'io penso kantiano... la sofferenza non fosse solo un dato refrattario alla sintesi, ma il *modo* in cui il rifiuto si oppone al raggruppamento dei dati in insiemi dotati di senso; contemporaneamente è ciò che disturba l'ordine e il disturbo medesimo"<sup>779</sup>. La sofferenza è la modalità della rottura della normalità codificata dal nostro intelletto, è la "coscienza al rovescio, operante non come presa, ma come revulsione"<sup>780</sup>: il rifiuto del senso s'impone come qualità sensibile e contenuto sperimentato.

Fenomenologicamente la sofferenza è il modo in cui l'Insopportabile non si sopporta, è passività. Una passività tuttavia originaria, passività come "*quiddité* e, forse, come il luogo in cui la passività prende originariamente senso, indipendentemente dalla sua opposizione concettuale all'attività"<sup>781</sup>. I nostri sensi, nel loro passivo ricevere sono

---

<sup>776</sup> Levinas, *La souffrance inutile*, in *Giornale di Metafisica* (Nuova Serie), IV, 1982, pp. 13-26.

<sup>777</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>778</sup> *Ibidem*.

<sup>779</sup> *Ibidem*.

<sup>780</sup> *Ibidem*.

<sup>781</sup> *Ivi*, p. 14.

sempre già in azione per elaborare quello che ricevono, la ricezione si fa subito percezione. Nella sofferenza manca la seconda fase, non vi è alcuna attività, la sensibilità è solo vulnerabilità: “Il soffrire è un patire puro”<sup>782</sup>. Nel patire della sofferenza si situa la prima tensione dialettica del nostro intelletto, quella attraverso la quale tutte le altre assumono senso. Il *non* del male è il *non* fondante, “più negativo di tutti i *non* apofantici. Questa negatività del male è, probabilmente, fonte e nucleo di tutte le negazioni apofantiche. *Non* del male, negativo fino al non-senso”<sup>783</sup>. Sembra che dall’esperienza della sofferenza, per Levinas, derivi tutto il linguaggio negativo. Ogni male, più o meno grande, in ogni ambito, si rifà alla sofferenza: “essa è l’*impasse* della vita e dell’essere, la loro assurdità nella quale il dolore non viene *colorato* d’affettività, e in qualche modo innocentemente, la coscienza. Il male del dolore, la nocività stessa, è lo scoppio e come l’articolazione più profonda dell’assurdo”<sup>784</sup>. Per Levinas che la sofferenza, nel suo fenomeno proprio, crudele, insensato, sia inutile, “che essa sia *per niente*, è dunque il meno che si possa dire”<sup>785</sup>. Colui che assiste il grande ammalato, il sofferente non trova spiegazione a quello che cercano di arginare. Levinas cita infatti la cronaca medica come analisi empirica del dolore, e in essa arriva ad individuare i “fatti essenziali del dolore puro... i dolori-malattia di esseri psichicamente sfavoriti, ritardati, sminuiti nella loro vita di relazione e nei rapporti con gli altri, rapporti dove la sofferenza, senza nulla perdere della sua malignità selvaggia, non copre più la totalità del mentale e cade sotto dei nuovi lumi in nuovi orizzonti. Questi orizzonti restano eppure chiusi ai deficienti mentali, se non che, nel loro *dolore puro*, essi sono proiettati per esporsi *a me* sollevando il problema etico fondamentale che pone la sofferenza *per niente*: il problema etico inevitabile e prioritario della cura che mio dovere elargire”<sup>786</sup>. Levinas individua quindi una “differenza radicale”<sup>787</sup> tra la sofferenza *nell’altro* (“*per me* imperdonabile e che mi sollecita e mi chiama”<sup>788</sup>) e la sofferenza *in me* (“la mia propria avventura della sofferenza di cui l’inutilità costituzionale o congenita può prendere un senso, il solo del quale la sofferenza sia

---

<sup>782</sup> *Ibidem.*

<sup>783</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

<sup>784</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>785</sup> *Ibidem.*

<sup>786</sup> *Ibidem.*

<sup>787</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>788</sup> *Ibidem.*

suscettibile, diventando una sofferenza per la sofferenza”<sup>789</sup>). Vi è una sofferenza che resta ingiustificabile, insopportabile, e vi è la reazione che essa deve suscitare in me inaugurando la principale categoria antropologica del curativo e con esso dell’Etica. Il grido dell’altro, la sua domanda d’analgesia, il suo implorare che il dolore cessi, espleta qui la stessa funzione che aveva l’angoscia nel libro di Nemo (e infatti Levinas vi fa esplicito riferimento<sup>790</sup>): apre un’altra dimensione, una nuova prospettiva, ma essa non è la prospettiva del Trascendente, ma quello dell’umano: “Per la sofferenza pura, intrinsecamente insensata e condannata, senza uscita, si disegna un aldilà nell’inter-umano”<sup>791</sup>; “la sofferenza, la sofferenza per la sofferenza inutile dell’altro uomo, la giusta sofferenza in me per la sofferenza ingiustificabile altrui, apre sulla sofferenza la prospettiva etica dell’inter-umano”<sup>792</sup>. Questa è l’unica strada per la medicina, ma per la tecnica in generale, di procedere oltre la *volontà di potenza*: “Questa malvagia volontà non può essere che l’eventuale prezzo da pagare per l’alto pensiero di una civiltà chiamata a nutrire gli uomini e ad alleggerire le loro sofferenze”<sup>793</sup>; questa chiamata primordiale del curativo, dell’etico, si fa più pressante in proporzione alle sofferenze che vediamo inflitte al nostro prossimo. Le crudeltà del secolo passato hanno quindi, per Levinas, distrutto tutte le scuse che il nostro intelletto poteva accampare per rimanere nell’inazione, prima fra tutte l’attesa di una giustizia divina o di un piano superiore: “Attenzione e azione spettano agli uomini – ai loro sé – così imperiosamente e direttamente che non è loro possibile sottrarsi e attendere un Dio onnipotente”<sup>794</sup>.

#### IV.3.b. Teodicea.

La sofferenza come avversione-a-ogni-accordo, come quiddità, fenomenologicamente determinata nelle forme che abbiamo visto, deve entrare in connessione con tutti gli altri contenuti della coscienza, in relazione ai quali, la coscienza stessa cerca di

---

<sup>789</sup> *Ibidem*.

<sup>790</sup> *Ivi*, p. 16, in nota.

<sup>791</sup> *Ibidem*.

<sup>792</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

<sup>793</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>794</sup> *Ivi*, p. 17.

attribuirle uno scopo. La coscienza, affacciata sull'abisso dell'ambiguità e della negatività della sofferenza, deve imprescindibilmente cercarle un senso. Per una coscienza isolata la sofferenza può apparire come una colpa da espiare per ricevere una ricompensa; per un malato la sofferenza può essere pensata come un segnale d'allarme per preservare l'organismo. Può essere un mezzo per temprare il carattere dell'individuo. Inoltre per il potere politico la sofferenza fisica è sempre stato un mezzo per rimettere i ribelli ai fini del corpo collettivo ("utilità sociale della sofferenza necessaria alla funzione pedagogica del Potere nella formazione, nella disciplina e nella repressione"<sup>795</sup>). Questa pretesa teleologia individuale, medica e politica è "fondata certo sul valore dell'esistenza, sul persistere della società e dell'individuo nell'essere, sulla loro salute ammessa come fine supremo e ultimo"<sup>796</sup>. È una teleologia basata sul valore dell'essere come fine.

Tuttavia, sotto tutte queste ragionevoli giustificazioni emerge "il malvagio e gratuito non-senso del dolore"<sup>797</sup>, che in ogni caso non dà alcuna spiegazione per la sofferenza dei grandi malati psichici. Ma restando nel terreno della storia, dice Levinas, le guerre, i delitti, l'oppressione dei deboli da parte di forti, le calamità naturali sembrano gli "effetti di una perversione ontologica"<sup>798</sup>, di una mancanza nel tessuto del mondo, di un'intrinseca malvagità dell'essere e degli enti: "l'esperienza umana stessa non attesta (forse) nella storia una cattiveria e una malvagia volontà?"<sup>799</sup>. Nel mondo c'è effettivamente *qualcosa che non va*, come affermava Nemo per tramite di Giobbe. Sembra quasi che il dominio dell'ontologico arretri di fronte all'avanzare del male.

La coscienza non può rassegnarsi a questa dilagante ingiustizia: "l'umanità occidentale avrà ricercato il senso di questo scandalo, invocando il significato proprio di un ordine metafisico, di un'etica, invisibile negli insegnamenti immediati della coscienza morale"<sup>800</sup>. È la nascita della teodicea: un "regno di fini trascendenti, voluti da una saggezza benevola, dalla bontà assoluta di un Dio definito, in qualche modo, da questa bontà soprannaturale; o bontà diffusa, invisibile, nella Natura e nella Storia delle quali

---

<sup>795</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>796</sup> *Ibidem*.

<sup>797</sup> *Ibidem*.

<sup>798</sup> *Ibidem*.

<sup>799</sup> *Ivi*, pp. 18-19.

<sup>800</sup> *Ivi*, p. 19.

essa bontà conduce le vie, certo dolorose ma che conducono al Bene”<sup>801</sup>. La sofferenza assume allora un senso, sia esso finalizzato alla religione o alla fede nel progresso. “Voilà la grande idea necessaria alla pace interiore”<sup>802</sup> (ma possiamo dire anche a quella esteriore) “degli animi nel nostro mondo messo a dura prova”<sup>803</sup>.

Lo scopo della teodicea è sempre stato quello di giustificare le sofferenze del mondo in vista di un fine ulteriore: è il grande rimprovero che Marx muove alla religione *oppio dei popoli*. Il mito della caduta o la pretesa finitezza umana non sono che “prospettive soprasensibili per intravedere nella sofferenza essenzialmente gratuita, assurda e apparentemente arbitraria, un significato e un ordine”<sup>804</sup>.

Levinas si domanda se la teodicea abbia mai effettivamente “scagionato Dio”<sup>805</sup>, salvato la morale religiosa o alleviato in qualche modo una qualsiasi sofferenza. Ci si può domandare, dice, “quale sia la vera intenzione del pensiero che ricorre alla teodicea”<sup>806</sup>. In ogni caso, afferma comunque, non va sottostimata “la profondità del potere che essa esercita sugli uomini e il carattere... storico ... della sua entrata nel pensiero”<sup>807</sup>. Se si prescinde da essa (e dalle sue versioni edulcorate del XVIII e XIX secolo) non si può comprendere la coscienza europea fino almeno al XX secolo. “Ma la teodicea – ignorando il nome che le darà Leibniz nel 1710 – è vecchia come una certa lettura della Bibbia”<sup>808</sup>. Tuttavia Levinas riconosce che la Bibbia autorizza anche la lettura opposta; in particolare argomentando ciò porta ad esempio proprio il *Libro di Giobbe*: “Noi pensiamo qui in particolare al *Libro di Giobbe* dove si attesta, nello stesso tempo, sia la fedeltà di Giobbe a Dio (II, 10<sup>809</sup>) sia la sua fedeltà all’etica (XXVII, 5-6<sup>810</sup>) nonostante le sue sofferenze senza ragione, sia la sua opposizione alla teodicea degli

---

<sup>801</sup> *Ibidem*.

<sup>802</sup> *Ibidem*.

<sup>803</sup> *Ibidem*.

<sup>804</sup> *Ibidem*.

<sup>805</sup> *Ibidem*.

<sup>806</sup> *Ibidem*.

<sup>807</sup> *Ibidem*.

<sup>808</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>809</sup> Gb II, 10: “Ma egli le rispose: <Come parlerebbe una stolta tu hai parlato! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?>. In tutto questo Giobbe non peccò con le sue labbra”.

<sup>810</sup> Gb XXVII, 5-6: “Lungi da me che io mai vi dia ragione;/ fino alla morte non rinunzierò alla mia integrità./ Mi terrò saldo nella mia giustizia senza cedere,/ la mia coscienza non mi rimprovera nessuno dei miei giorni”.

amici”<sup>811</sup>. Secondo Levinas è proprio il rifiuto della teodicea che porta Dio a preferire Giobbe agli amici che volevano giustificare la sofferenza del giusto, sofferenza che non aveva alcun alibi possibile. Gli amici per Levinas sono simbolo di tutto quello che è esecrabile ed immorale, perché, come dirà in seguito “la giustificazione del dolore del prossimo è certamente la fonte di ogni immoralità”<sup>812</sup>. Il nostro autore riconoscerà, nell’opuscolo kantiano *Sull’insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*, la sua stessa lettura della vicenda di Giobbe, ed identificherà in quell’opera l’inizio della fine del concetto di teodicea, al quale egli stesso si dedica nel proseguo dell’argomentazione.

#### **IV.3.c. La fine della teodicea.**

Data questa preminenza e onnipresenza del pensiero che giustifica la provvidenza nella coscienza europea è quindi un fatto epocale la distruzione della possibilità ogni teodicea, debole o forte che fosse, durante il XX secolo. Ed è questo un fatto che rivoluziona tutta la coscienza umana. Due guerre mondiali, i totalitarismi di destra e di sinistra, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, i gulag, Auschwitz e i genocidi della Cambogia sono gli esempi che Levinas porta e che eliminano tutto quello che il termine teodicea sottointendeva. I sentimenti suscitati alla coscienza che guarda a quella “sofferenza e (a quel) male imposti deliberatamente, che nessuna ragione limitava nell’exasperazione della ragione divenuta politica e staccata da ogni etica”<sup>813</sup>, non possono essere *soggettivi*, hanno una loro verità. “La sproporzione tra la sofferenza e ogni teodicea, si è mostrata a Auschwitz con una chiarezza che buca lo sguardo. La sua possibilità mette in discussione la fede tradizionale e multimillenaria. La parola di Nietzsche sulla morte di Dio, non prende, nei campi di sterminio, il significato di un fatto quasi empirico?”<sup>814</sup>.

---

<sup>811</sup> Levinas, *La souffrance inutile*, cit., p. 23, in nota.

<sup>812</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>813</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>814</sup> *Ivi*, p. 21.



Levinas in questo contesto evoca poi l'analisi del filosofo ebreo canadese Emile Fackenheim esposta nella sua opera *La présence de Dieu dans l'histoire*<sup>815</sup>. Questi sostiene che il genocidio nazista è stato senza precedenti, nella storia ebraica e non, per almeno due ragioni: la sua gratuità, "il massacro nazista è l'annientamento per l'annientamento, il massacro per il massacro, il male per il male"<sup>816</sup>; e per la situazione delle vittime: "gli Albigesi sono morti per la loro fede... I cristiani neri sono stati massacrati per la loro razza... Il milione e più di bambini ebrei massacrati nell'olocausto nazista non sono morti né per la loro fede, né per ragioni senza rapporto con la fede ebraica e a causa della fedeltà dei loro nonni che li avevano lasciati bambini ebrei"<sup>817</sup>. L'Olocausto è l'emblema della sofferenza inutile, del dolore *per niente*. Tali vette di male rendono "impossibile e odioso ogni proposta e pensiero che lo spiegassero attraverso i peccati di coloro che hanno patito o sono morti"<sup>818</sup>. Il genocidio elimina di un colpo la possibilità di appellarsi ad un ipotetico piano superiore, ad una giustizia divina, e nello stesso tempo annulla retroattivamente tutti i tentativi passati di giustificare le sofferenze delle vittime: "questa fine della teodicea che s'impone di fronte alla smisurata prova del secolo, non rivela forse, nello stesso tempo, in un modo più generale, il carattere ingiustificabile della sofferenza nell'altro uomo, lo scandalo che arriva per mio mezzo a giustificare la sofferenza del mio prossimo?"<sup>819</sup>. I fatti inauditi del secolo scorso illuminano la storia dietro di loro e ci mostrano che nessuna sofferenza era giustificata, nessuna teodicea era legittima. "Per una sensibilità etica – che si conferma, nell'inumanità dei nostri tempi, contro questa inumanità – la giustificazione del dolore del prossimo è certamente la fonte di ogni immoralità"<sup>820</sup>. Il dissolversi odierno della teodicea e il sussistere al suo posto del male ingiustificabile lascia un problema filosofico non da poco: che valore possiamo ancora attribuire, dopo gli avvenimenti che sappiamo, alla religiosità e all'etica umana della bontà? Forse la domanda di Levinas è la stessa che si poneva Kant a proposito del male radicale: come

---

<sup>815</sup> E. Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire: affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, a cura di M. Delmotte e B. Dupuy, Verdier, Lagrasse, 2005, pp. 123-124 (trad. it. *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1997).

<sup>816</sup> Levinas, *La souffrance inutile*, cit., p. 21.

<sup>817</sup> *Ibidem*.

<sup>818</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>819</sup> *Ibidem*.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

può alla fine sussistere una volontà buona? Il male non è giunto a contaminare ogni cosa?

Per Fackenheim ad Auschwitz si sarebbe rivelato quello stesso Dio che ad Auschwitz taceva, e si sarebbe rivelato in un comando di fedeltà: “rinunciare dopo Auschwitz a questo Dio assente di Auschwitz – non assicurare più la continuità d’Israele – equivarrebbe a completare l’impresa criminale del nazional-socialismo”<sup>821</sup>. Se Dio non c’era, non si può negare fosse presente un altro protagonista del *Libro di Giobbe*: il diavolo. Da questo Fackenheim deriva l’obbligo per gli ebrei “di vivere e di restare ebrei per non rendersi complici di un progetto diabolico. L’ebreo, dopo Auschwitz, è destinato alla sua fedeltà all’ebraismo e alle condizioni materiali e anche politiche della sua esistenza”<sup>822</sup>.

Levinas ritiene che questa riflessione sul destino del popolo ebraico possa ricevere un “significato universale”<sup>823</sup>: “L’umanità... che respira ancora i fumi dei forni crematori della *soluzione finale* dove la teodicea apparve bruscamente impossibile – si avvia, indifferente, ad abbandonare il mondo alla sofferenza inutile lasciandolo alla fatalità politica – o alla deriva – delle forze cieche che infliggono infelicità ai deboli e ai vinti e che la risparmiano ai vincitori?”<sup>824</sup>. “Oppure, incapace di aderire a un ordine – o a un disordine – che essa continua a pensare come diabolico, non deve forse essa, sullo sfondo di una fede più difficile di prima, di una fede senza teodicea, continuare la Storia Santa? Una storia che appellandosi ancora di più alle risorse del *Medesimo* in ciascuno e alla sua sofferenza, ispirata dalla sofferenza dell’altro uomo, alla sua compassione che è una sofferenza non inutile (o amore), che non è più una sofferenza *per nulla* e che assume all’improvviso un senso”<sup>825</sup>.

“Non siamo tutti noi votati, come il popolo ebreo alla sua fedeltà”<sup>826</sup>. Ma a cosa siamo votati noi? All’amore, al soccorso delle sofferenze altrui senza cercare in alcun modo di trovarvi un senso, perché il solo tentativo è offensivo. È l’amore il mattone sul quale

---

<sup>821</sup> *Ibidem*.

<sup>822</sup> *Ivi*, pp. 22-23.

<sup>823</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>824</sup> *Ibidem*.

<sup>825</sup> *Ibidem*.

<sup>826</sup> *Ibidem*.

dobbiamo costruire l'ordine inter-umano. È questo il vero compito della modernità che nasce.

#### IV.3.d. L'ordine inter-umano.

Per Levinas pensare la sofferenza in una prospettiva inter-umana, e in questo senso duplice (“sensata in me inutile nell’altro”<sup>827</sup>), non significa relativizzare il problema e quindi sminuirlo, ma restituirlo a una “dimensione di senso, fuori dalla quale la sua concretezza immanente e selvaggia del male in una coscienza, non è più un’astrazione”<sup>828</sup>. Levinas cerca poi di specificare meglio il *luogo* dove dovrebbe attuarsi questo ordine: non è proprio né dello stato di natura hobbesianamente inteso né dello stato civile. Il nostro autore si concentra soprattutto su quest’ultimo. La città, come luogo della politica, non impedisce l’inter-umano, ma non lo garantisce, non è condizione sufficiente della sua riuscita. “L’inter-umano propriamente detto consiste in una non-indifferenza degli uni per gli altri, in una responsabilità degli uni per gli altri... L’ordine della politica – post-etico o pre-etico – che inaugura il *contratto sociale* non è né la condizione né l’esito necessario dell’etica. Nella sua posizione etica il *Medesimo* è distinto sia dal cittadino uscito dalla Città, sia dall’individuo che precede, nel suo egoismo, ogni ordine”<sup>829</sup>. L’inter-umano deve consistere nel soccorso degli uni agli altri, e non banalizzarsi in sbandierate buone intenzioni o negli obblighi reciproci garantiti dalla legge. Nessuna costruzione umana, nessuna politica può eliminare le differenze che corrono tra gli uomini, anzi spesso le aggrava. Tuttavia anche una politica illuminata non può sopprimere quella fonte inspiegabile di differenza che è la sofferenza *per niente*. L’unica risposta, forse inadeguata, ma l’unica possibile, all’Inaccettabile è la giusta sofferenza che questo provoca in me, l’aiuto concreto che metto in azione per il mio prossimo. L’unico antidoto alla sofferenza inutile sta “nella prospettiva inter-umana della *mia* responsabilità per l’altro uomo, senza

---

<sup>827</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>828</sup> *Ibidem*.

<sup>829</sup> *Ibidem*.

preoccupazione di reciprocità, è nel mio appello all'aiuto gratuito, nell'asimmetria della relazione dell'uno all'altro"<sup>830</sup>.

Per concludere, mi sembra che l'idea levinassiana di una comunanza tra gli uomini come antidoto alla sofferenza possa essere riassunta da un dialogo talmudico che egli cita in nota<sup>831</sup>: vi si racconta che Rav Hiya bar Abba cadde ammalato e che Rav Yohanan si recò a rendergli visita. Il secondo domanda al primo: "Ti meriti le tue sofferenze?". Rav Hiya risponde "Non mi merito né loro né le ricompense che esse promettono". "Dammi la mano" disse allora Rav Yohanan all'ammalato e lo sollevò dal suo giaciglio. Ma anche Rav Yohanan si ammalò e l'amico si recò a visitarlo. Stessa domanda: "Ti meriti le tue sofferenze?"; stessa risposta: "né loro né le ricompense che promettono". Stessa azione: "Dammi la mano" e lo sollevò dal suo giaciglio. Rav Yohanan non poteva alzarsi da solo? Risposta: il prigioniero non saprebbe da solo liberarsi dalla sua prigione. E, sembra aggiungere Levinas, anche se non ci fosse possibilità di evasione da quella prigione, da quel dolore, resta imprescindibile il mio obbligo di tendere comunque una mano al disperato: "La coscienza di questa obbligazione senza possibilità di tirarsi indietro rende più difficilmente certi, ma più spiritualmente vicini di una qualche fede in una qualsiasi teodicea"<sup>832</sup>. Per Levinas la vera risposta alla sofferenza contenuta nel *Libro di Giobbe* consiste in quella settimana di silenzio, sette giorni e sette notti, che Elifaz, Bildad e Zofar passano accanto a Giobbe, con le vesti stracciate e il capo cosparso di cenere, come lui.

---

<sup>830</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>831</sup> *Ivi*, p. 16, in nota (Trattato *Berakhot* del Talmud babilonese, p. 5 b).

<sup>832</sup> *Ivi*, p. 17.

## CONCLUSIONE

A quali conclusioni siamo giunti alla fine del nostro percorso in compagnia del Giobbe considerato con gli occhi del *filosofo*? Abbiamo percorso con lui le tappe della crisi della teodicea e della sempre più grande problematizzazione della virtù umana. Le soluzioni dei filosofi che hanno scandito questo cammino ci hanno soddisfatto? In quali aspetti possiamo ritenerle ancora valide e in quali invece dobbiamo rigettarle?

Mi sembra che le conclusioni raggiunte da Kant nell'opuscolo del 1791 siano ancora imprescindibili, anche se in larga parte sono state misconosciute dagli autori successivi e a volte anche dallo stesso Kant nella *Religione*. Schelling e Hegel (e anche Nemo) hanno provato a spiegare il male o almeno a risolverlo in una dimensione ulteriore. La soluzione di Hegel al dolore, com'è noto, è la comunità, l'eticità delle istituzioni, lo Stato. Ma ogni comunità, fosse anche incarnazione dello spirito divino, resta sempre formata da singoli soggetti empirici. Diluire il dolore dell'uno nel meno dolore dei molti può renderlo più sopportabile? Può rendercelo accettabile? Il limite denunciato da Hegel e insito nella religione del sublime e in ogni religione in generale era la negazione dell'autonomia del mondo; tuttavia muoversi unicamente nei confini del mondo ci condanna ad accettarlo *in toto* senza protestare di fronte a nulla. La filosofia hegeliana assume il ruolo degli amici di fronte alla coscienza di Giobbe sofferente e si configura implicitamente come una teodicea, pronta a giustificare ogni cosa con l'etichetta di *tappa del cammino dello spirito*. Schelling ha criticato il concetto di Dio limitato ai tre attributi classici. Egli spiega l'oscuro, il terribile, l'irrazionale con il polo negativo del divino, il fondamento di Dio, quello che per lui è il Satana delle Scritture. Esso è un elemento imprescindibile dell'economia divina. Il dolore e la morte sono mezzi per sottoporre a prova le particelle di bene della creazione: attraverso queste prove il bene forgia se stesso e può ritornare intatto al divino dal quale è scaturito, perché nessuno può dirsi innocente prima di essere stato messo alla prova. La prospettiva di Schelling non si limita certo alla sfera mondana ma, come Hegel, giustifica quello che sappiamo essere ingiustificabile. Le conclusioni di Kant nel saggio *Sull'insuccesso* sono riprese da Levinas, dopo le terribili prove della prima metà del XX secolo. A questo punto la fenomenologia del male è cresciuta tanto da non poter più

essere codificata come *prova* o *mezzo-per*. Il male ha assunto quel carattere di malignità, di gratuità che Kant negava fosse possibile realizzare da parte dell'uomo. La giustificazione del dolore dell'altro è per Levinas la radice di ogni immoralità, così come Kant la condannava "all'esecrazione di ogni uomo, che abbia un ancorché minimo senso della moralità"<sup>833</sup>. La filosofia di Kant è però costruita sul singolo individuo. Una volta che il male radicale ha intaccato la natura della volontà dell'uomo sancendo l'impossibilità stessa di una buona coscienza svaniscono anche le forme di convivenza autentica che essa sottointendeva. Da questa distruzione Levinas trova una maniera di ricostruire l'etica. Il male si oppone a qualunque sintesi, all'essere e alla teodicea. Di fronte ad esso si possono abbandonare le armi oppure cercare di arginarlo, senza più provare a cercarvi un senso.

Di fronte al male la coscienza vede aprirsi due strade: la sua giustificazione in vista di un futuro superamento o la ribellione ad esso. La passiva accettazione ci è preclusa. Non possiamo non rendere l'indicibile oggetto di un discorso o, meglio, di un *dialogo*; perché solo nel confronto con l'altro possiamo ritrovare non quei punti di riferimento che l'orrore ha disperso ma altre coordinate, conforto e solidarietà. Giobbe non chiede cose, concessioni, non domanda magari di reintegrare la sua fortuna. No: chiede udienza, vuole spiegazioni, pretende "solo" di parlare faccia a faccia con Dio. Ma se a rispondere al suo grido potesse essere solo un uomo, un suo simile?

---

<sup>833</sup> AA, VIII, 258 (Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, cit., p. 55).

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRINCIPALE

#### Kant:

Le opere di Kant sono citate secondo la seguente edizione:

- *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, sgg.

Per le traduzioni ho fatto riferimento alle seguenti edizioni:

- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784): *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, a cura di Filippo Gonnelli.
- *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785): *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 2009, traduzione di Filippo Gonnelli.
- *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786): *Congetture sull'origine della storia*, in Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, a cura di Filippo Gonnelli.
- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788): *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1983, traduzione di Eugenio Garin.
- *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791): *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di Giuseppe Riconda, Mursia Editore, Milano, 1994.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793): *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari, 1980, traduzione di Alfredo Poggi.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793): *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi* in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, a cura di Filippo Gonnelli.

- *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant (1795): Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant in Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, a cura di Filippo Gonnelli.
- *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797): Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini in Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2007, a cura di Filippo Gonnelli.
- *Die Metaphysik der Sitten (1797): La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 2006, traduzione di Giovanni Vidari.
- *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari, 1984, traduzione di Augusto Guerra.

### **Hegel:**

Tutte le opere di Hegel sono citate secondo la seguente edizione:

- Hegel, *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, 1968, sgg.

Tranne le *Lezioni di filosofia della religione*:

- Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Band 3. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1983-1995.

Per le traduzioni ho fatto riferimento alle seguenti edizioni:

- *Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794): Religione popolare e cristianesimo* in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972.
- *Vita di Gesù (1795)*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972.
- *Die Positivität der christlichen Religion (1796): La positività della religione cristiana*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972.
- *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus (1796-1797): Hegel (?), Schelling (?), Holderlin (?), Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS Edizioni, Pisa, 2007.



- *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1799): *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972.
- *Phänomenologie des Geistes* (1807): *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960; Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Gembillo e D. Donato, Rubbettino, Messina, 2006.
- *Wissenschaft der Logik* (1812): *Scienza della Logica*, a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Bari, 1968.
- *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817): *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino, 2002
- *Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1820): *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1987.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821, 1824, 1827, 1831): *Lezioni di filosofia della religione* a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli, 2008.

### **Schelling:**

Le opere di Schelling sono citate secondo la seguente edizione:

- *Schellings Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart-Augsburg, 1860, sgg.

Tranne per *De malorum origine*:

- Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. H.M. Baumgarten, W.G. Jacobs, H. Krings und H. Zelter, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1967 ss.

Per le traduzioni ho fatto riferimento alle seguenti edizioni:

- *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792): *Saggio critico e filosofico*

*di spiegazione del filosofema arcaico di Gn 3 sull'origine prima dei mali umani*, a cura di Adriano Ardovino, in *Quaderni del Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza*, a cura di Guido Mongini, Morcelliana, Brescia, 2004.

- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden* (1809): *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, Guerini editore, Napoli, 1997.
- *Philosophie der Offenbarung* (1858): *Filosofia della rivelazione: secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling/ Friedrich Wilhel Joseph Schelling*, a cura di Adriano Bausola, Bompiani, Milano, 2002.

#### **Levinas:**

- *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (1961), Martinus Nijhof, La Haye, 1961, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1995.
- *Transcendance et mal* (1978): *Trascendenza e male*, in P. Nemo, *Giobbe e l'eccesso di male*, Città nuova, Roma, 2009, pp. 133-150.
- *La souffrance inutile* (1981), in *Giornale di Metafisica*, anno IV – 1982 (N°1 Gennaio/Aprile), Tilgher, Genova, pp. 13-25.

#### **BIBLIOGRAFIA SECONDARIA**

##### **Sul Libro di Giobbe:**

- Carnevale L., *Giobbe dall'antichità al Medioevo. Testi, tradizioni, immagini*, Edipuglia, Bari, 2010.
- Castagna E., *L'uomo di Uz. Giobbe e la letteratura del Novecento*, Medusa, Milano, 2007.
- Ciampa M., *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Mondadori, Milano, 2005.
- Jung C.G., *Risposta a Giobbe*, Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Moretto G., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli, 1991.

- Natoli S., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- Ravasi G., a cura di, *Il libro di Giobbe*, Bur, Milano, 1989.
- Rizzi A., *Giobbe, un libro polifonico*, Pazzini Editore, Rimini, 2008.
- Susman M., *Il Libro di Giobbe e il destino del popolo ebraico*, Giuntina, Firenze, 1999.
- Vogels W., *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2001.

### **Su Kant:**

- Bacin S., *Il senso dell'etica*, Il Mulino, Napoli, 2006.
- Bacin S., *Una nuova dottrina dei doveri. Sull'etica della "Metafisica dei costumi" e il significato dei doveri verso se stessi* in *Etica e mondo in Kant* a cura di Fonessu, il Mulino, Bologna, 2008.
- Bruch J-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Paris, 1968.
- Guerra A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Gonnella F., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pratica" di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- Mancini I., *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Assisi, 1975.
- Mancini I., *La via kantiana alla religione*, in *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Bacelli, Angeli, Milano, 1989.
- Mordacci R., *Kant-Renaissance. La scoperta dell'etica normativa di Kant*, in *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006.
- Pranteda M.A., *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Olschki, Firenze, 2002.
- Riconda G., *Il male come falsificazione del bene*, in Riconda G. e Tiliette X., *Del male e del bene*, a cura di Francesco Tomatis, Città nuova, Roma, 2001.
- Tafani D., *Il fine della volontà buona in Kant*, in *Etica e mondo in Kant* a cura di Fonessu, il Mulino, Bologna, 2008.
- Tafani D., *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze, 2006.

- Venturelli D. e Pirni A. (a cura di), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Editrice Impressioni Grafiche, Acqui Terme, 2003.
- Weil E., *Problèmes kantians*, Vrin, Paris, 1970.

### **Su Hegel:**

- Bianco M., *Religione e filosofia in Hegel*, Angeli, Milano 2006.
- Bodei R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- Bourgeois B., *Hegel à Francfort ou judaïsme, christianisme, hegelianisme*, Vrin, Paris, 1970.
- Cassetta P., *Il perdono nel giovane Hegel*, La città del sole, Napoli, 2001.
- Cesa C., *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Chapelle A., *Hegel et la religion*, Edition Universitaires, Paris, 1967.
- Danese A., *Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel, 1793-1800*, Patròn, Bologna, 1977.
- Monaldi M., *Storicità e religione in Hegel: strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, ETS, Pisa, 1996.
- Mure G., *Introduzione a Hegel*, Ricciardini, Milano-Napoli, 1954.
- Sichirollo L., *Fede e sapere. Giobbe e gli amici: riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e Hegel*, in *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.
- Verra V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Wahl J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

### **Su Schelling:**

- Commentario alle *Ricerche*: Moiso F., *“Le Ricerche”: una svolta nel pensiero di Schelling?* Höffe O., *Recuperare un tema: Kant sul male*; Baumgarten H.M., *<Introduzione>: panorama, struttura e problemi*; Marquard O., *Fondamento e esistenza di Dio*; Jantzen J., *La possibilità del bene e del male*; Pieper A., *Sul problema dell’origine I: le radici del male nel sé*; Vossenkuhl W., *Sul problema*

*dell'origine del male II: l'origine del male in Dio; Jacobs W.G., La decisione al bene o al male nel singolo uomo; Sturma D., Libertà preriflessiva e autodeterminazione umana; Krings H., Sulla libertà di Dio; Moiso F., Dio come persona; Ehrhardt W.E., Il compiersi della rivelazione; Ohashi R., Il non fondamento e il sistema.*

- Bausola A., *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
- Courtine J-F, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Rusconi, Milano, 1998.
- Forlin F., *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1804-1809)*, Guerini e associati, Milano, 2005.
- Riconda G., *Schelling storico della filosofia*, Mursia, Milano, 1990.
- Riconda G. e Tiliette X., *Del male e del bene*, a cura di Francesco Tomatis, Città nuova, Roma, 2001.
- Semerari G., *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari, 1791.
- Tomatis F., *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città nuova, Roma, 1994.

**In relazione al capitolo su Levinas:**

- Fackenheim E., *La présence de Dieu dans l'histoire: affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz*, a cura di M. Delmotte e B. Dupuy, Verdier, Lagrasse, 2005 (trad. it. *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1997).
- Nemo P., *Giobbe e l'eccesso di male (1978)*, Città nuova, Roma, 2009.

**In *Giornale di Metafisica*, anno IV – 1982 (N°1 Gennaio/Aprile), Tilgher, Genova:**

- Agazzi E., *La scienza di fronte al problema della sofferenza "inutile"*.
- Caracciolo A., *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*.
- Ceruli E., *Dolore esaltato e dolore negato. I due poli della sofferenza nelle culture tradizionali del Terzo Mondo*.
- Givone S., *La figura dell'idiota nella letteratura contemporanea da Dostoevskij a Singer e a Malamud*.

- Mor A., *Voci del mistero nella letteratura francese da Boudelaire a Julien Green.*
- Moretto G., *Presenza del "Libro di Giobbe" nel pensiero moderno. Una bibliografia.*
- Pareyson L., *La sofferenza inutile in Dostoevskij.*
- Prini P., *Angoscia e desiderio.*
- Schaff A., *On suffering.*
- Tilliette X., *Le cri de la croix.*
- Vasoli C., *L'idea del "corpus mysticum" e il problema della sofferenza "inutile".*

**Altre opere consultate:**

- *La Bibbia di Gerusalemme*, edizioni Dehoniane, Bologna, 1974.
- Trattato *Berakhot* del *Talmud* babilonese.
- Goethe, *Werke*, ed. Weimar, Böhlau, 1887-1919.
- Jonas H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, Il melangolo, Genova, 1997.
- Ricoeur P., *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia, 1993.