

## IL CONCETTO DI PROVVIDENZA NELLA FILOSOFIA ELLENISTICA E LA SUA RICEZIONE IN AMBITO BIBLICO-CRISTIANO

ALDO MAGRIS\*

**Abstract:** The notion of Providence is born with the Greek word *prónoia* which, however, originally meant “premeditation” (of a crime) or “design” of an artefact, and had nothing to do with religion. It was Plato in the *Timaeus* who adopted the word from the common language to indicate the rational and benevolent principle that inspired the anonymous God, which he defined as *dēmiourgós* (also this word originally meant a professional technician, for example, a doctor or an architect) in his work of shaping the cosmos. The doctrine of divine Providence was taken up by Middle Platonism, and with it the need to “justify” the divinity for the presence of evil in the world, what Leibniz will call “theodicy”. Stoicism also supported Providence, but here there is no “theodicy” because in Stoic philosophy rationality and beneficial purpose are intrinsic to the cosmic process and therefore there is no external architect to be charged and absolved. Christian authors of the first centuries recycled the arguments of the Platonists in support of Providence, despite the fact that the word *prónoia* never appears in the New Testament, nor is there any Hebrew equivalent in the Tanak. Perhaps there is some compatibility problem between the philosophical theory of Providence and the biblical-Christian view of God.

**Keywords:** Providence (divine), Theodicy (ancient), Platonism, Stoicism, Church Fathers

---

\* Professore di Filosofia Teoretica, Università di Trieste.

## 1. La comparsa del termine

Quando cominciai ad occuparmi del presente argomento – ormai parecchi anni fa – ricordo di essermi assai meravigliato nel constatare<sup>1</sup> che la nozione di “provvidenza”, così spesso accompagnata nel linguaggio comune anche odierno dall’aggettivo “divina”, in realtà non aveva inizialmente alcun valore religioso, non era sorta nell’ambito di una religione e difatti, per quanto strano possa sembrare, non compare per niente – né il vocabolo né il concetto – in nessuna religione storica a me nota all’infuori del cristianesimo.

Il *vocabolo* più originario è il greco *prónoia*, sostantivo derivato dal verbo *pronoîn*, “pensarci prima”, e designa un’attività che ha luogo non in maniera automatica o casuale ma in conseguenza ad una riflessione previa su oggetto e modalità dell’atto. Assente dalla letteratura greca arcaica, il termine diventa di uso comune solo in epoca classica, dove si allarga ad altri significati: il “pensarci prima” implica infatti la “cautela” su ciò che si farà, la “consapevolezza” e l’“intenzione” di farlo, e infine il “prendersi cura” di qualcuno o qualcosa alle cui esigenze si intende “provvedere”. Quest’ultima accezione è il motivo della sua resa in latino con *providentia* che di per sé non sarebbe stata la stessa cosa, giacché la preposizione greca *προ-* vuol dire semplicemente “prima”, mentre quella latina *pro-* vuol dire “a-favore-di” (“prima” sarebbe *prae-*); sotto il profilo morfologico il corrispondente preciso era semmai *praeventia* che però, oltre ad esser di uso molto tardo, non conteneva l’importante aspetto semantico del “prendersi cura” di altri<sup>2</sup>. In ambito filosofico greco-romano *pronoia* e *providentia* divennero pertanto, nelle rispettive lingue, sinonimi.

Il *concetto* di “provvidenza” va inteso come un intervento oppure una serie di circostanziati interventi non occasionali, bensì tutti pianificati in anticipo e miranti al vantaggio proprio o di coloro che ne beneficiano. Ciò può esser fatto da un uomo, in particolare da uno che ne abbia il potere e i mezzi: ad esempio la *providentia Caesaris* che talvolta è incisa sulle monete di epoca imperiale (per ricordare che l’Imperatore pensa al bene dello Stato e

<sup>1</sup> Al riguardo mi riferisco al vecchio ma sempre validissimo libro di W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (1929), rist. De Gruyter, Berlino 1965.

<sup>2</sup> L’odierna definizione di “Previdenza sociale” ricalca in effetti l’aspetto altruistico dell’antica *πρόνοια/providentia*, essendo una pianificazione di interventi a sostegno di persone bisognose, ma chi la inventò dovette scartare l’omologo “provvidenza” probabilmente per via degli echi religiosi che questa parola aveva assunto nei secoli.

a migliorare le condizioni dei sudditi); se invece si tratta di una pianificazione universale, allora la dovrebbe esercitare un Dio, ed è questo a suggerire l'impressione che sia un concetto religioso. In realtà, tale valore del concetto non poteva essere suggerito dalla religione perché nella visione politeistica del mondo antico ogni divinità persegue i *propri* interessi che comprendono tanto il vantaggio per una certa persona quanto la rovina di un'altra, sicché in tale pluralità di interessi individuali i vari interventi non possono risultare tutti pianificati a livello universale né tutti a fin di bene. Non esiste quindi l'idea d'una "provvidenza" divina generale, tant'è vero che non si parla mai di una *pronoia* degli Dei nei documenti religiosi di epoca arcaica e classica. Ad esempio, l'*Illiade* comincia parlando di una "volontà" o di una "mente" di Zeus che avrebbe programmato le conseguenze dell'offesa recata ad Achille coinvolgendo numerose altre persone: però si tratta sempre di un insieme assai circoscritto di eventi, e peraltro non senza comprendervi pure situazioni nefaste; non c'è un piano generale del mondo. Da Omero non risulta neppure che la caduta di Troia fosse stata prevista dal volere divino o dal fato<sup>3</sup>. D'altronde gli Dei non sempre e non su tutto agiscono di comune accordo, anzi ognuno ha la propria sfera autonoma di azione e di preferenze che può confliggere, nei risultati, con quella di un altro, come si vede nell'*Ippolito* di Euripide. Lo stesso Zeus, la divinità suprema, non controlla tutto e altri possono approfittare delle sue distrazioni o delle sue negligenze. Più tardi a Zeus sarà attribuita una certa onniscienza o addirittura una certa onnipotenza: ma questo si nota solo nell'orfismo, che è sì un movimento religioso, però anche molto vicino agli sviluppi della coeva filosofia dei "fisiologi" con la sua ricerca di un principio unico di tutte le cose<sup>4</sup>.

La prima attestazione di *pronoia* si trova in un'epigrafe attica del 409 a.C. che riportava la normativa sull'omicidio già promulgata da Draconte, il legislatore ateniese, nel 621. Essa stabiliva fra l'altro che il reo di un omicidio «non premeditato» (*me [e]k pronóias*) fosse condannato all'esilio invece che alla pena di morte<sup>5</sup>. Ma oltre al significato giuridico di "premeditazione", la

<sup>3</sup> La presa della città viene permessa da Zeus solo dopo un accordo di compromesso con Era, la quale offre come contropartita la futura distruzione di Argo, Micene e Sparta (*Il. IV*, 39).

<sup>4</sup> *Papiro di Derveni*, col. XVIII-XIX, pp. 231-237 Bernabé (*Poëtae epici Graeci*, II, 3, De Gruyter, Berlino 2007); tr.it. M. Tortorelli, *Figli della Terra e del Cielo stellato*, D'Auria, Napoli 2006, pp. 215-217.

<sup>5</sup> M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, UnivPress, Yale 1981, pp. 30-37, sostiene che la formula dracontina non vorrebbe dire "senza premeditazione" bensì "senza intenzione" (*not intentionally*), sicché sul piano normativo l'omicidio "non per intenzione" sarebbe stato solo una variante dell'omicidio "inintenzionale" (*akoúsios, unintentional*) o

parola assunse un altro più importante valore in ambito tecnologico nel periodo fra V e IV secolo che vide il grande sviluppo economico e commerciale di Atene e della Grecia intera. La società greca cambia: non è più composta soltanto da un ristretto numero di signori che vivono di rendita delle loro proprietà, da mercanti che guadagnano da vivere vendendo i prodotti di altri, e da una massa di contadini che mangiano i frutti del loro campo o del loro orto: emerge una nuova classe di artigiani, tecnici e imprenditori, e con essa la figura del *dēmiourgós*, “colui che svolge un lavoro (*ergon*) per il popolo (*dēmos*)”, ossia vive dei proventi del proprio mestiere i cui risultati mette a disposizione del pubblico. Noi potremmo chiamarlo il “professionista”. Nel mondo delle tecniche ciò che conta non è il possesso ma il sapere, la “competenza” (*epistēmē*): un concetto importante nella cultura “illuministica” dell’epoca, basata sull’idea della centralità dell’uomo in quanto essere intelligente e operativo. Ora, il professionista competente non improvvisa il proprio lavoro perché deve già disporre del metodo, deve “pensarci prima”, prevedere il risultato, fare un piano dell’opera, provvedere gli strumenti e mettere in ordine i materiali atti a eseguire il compito richiesto dalla pubblica clientela, sia esso un manufatto, una macchina, un’opera d’arte, un edificio o la guarigione di un malato. La *pronoia* diventa perciò un aspetto essenziale di ogni tecnica<sup>6</sup>.

## 2. La teoria filosofica della provvidenza e la “teodicea” platonica

La filosofia giunse presto a ravvisare nella metafora tecnica rappresentata dall’operazione di un professionista il paradigma della formazione del cosmo. L’esempio più antico è in Diogene di Apollonia, un “fisiologo” contemporaneo di Socrate, di cui Simplicio riporta un lungo frammento (3 Diels) dal libro *Sulla natura*. Egli abbinava un tema centrale della filosofia di Anassagora con uno della filosofia di Anassimene: dell’uno l’idea che la funzione dell’“intelligenza” (*nous*) consiste, a livello cosmico, nell’istituire

---

come diremmo noi oggi “involontario”. Non sono d’accordo, perché l’“intenzione” di uccidere può anche essere immediata, occasionale, mentre il valore temporale implicito in *pronoia* non può non contemplare l’aggravante che il reo aveva “pensato prima” il suo gesto delittuoso e aveva pertanto anche preparato le circostanze per commetterlo. Tuttavia nel frasario giuridico classico la fattispecie *ek pronoias* tende a scivolare nel senso di atto deliberato, intenzionale.

<sup>6</sup> Il nume tutelare delle tecniche nell’Atene del V secolo si chiamava giusto *Promētheus*, letteralmente “colui che ci ragiona su prima”.

l'ordine entro un ammasso di elementi inizialmente confuso; dall'altro il pensiero che fondamento di tutte le cose era l'*aria*. Diogene partiva dalla constatazione che in questo mondo tutto avviene secondo regole e misure ben precise, di modo che «le cose sono disposte nella maniera più bella fattibile», il che non potrebbe avvenire se non sotto la direzione di una «mente pensante» (*nóēsis*); ma in natura tutto esiste sulla base e per tramite dell'*aria*, giacché pure l'uomo possiede anima vitale e capacità intellettuale grazie proprio all'*aria*, cioè al respiro, ed esse se ne vanno quando non respira più: dunque l'*aria* stessa, per poter conferirla alle creature, è dotata di intelligenza (*nóēsis*), con la quale dirige per il meglio il funzionamento del cosmo. Mentre Anassagora era un razionalista, per lui gli Dei erano solo superstizioni, e non specificava che fosse “divina” l'intelligenza cosmogonica, Diogene invece diceva: «se l'*aria* governa e domina ogni cosa mi sembra che sia Dio». Naturalmente non si tratta qui di un personaggio mitologico oggetto di culto religioso: in greco *theos* (senza articolo) ha spesso un valore aggettivale, cioè designa una proprietà, come a dire che è “divina” la gestione del mondo da parte dell'aereo Intelletto.

Nel testo diogeniano non compaiono i termini chiave dei quali abbiamo parlato prima, benché sia evidente che paragonava la formazione del cosmo a un *lavoro* eseguito ad opera d'arte da un artefice intelligente (non un meccanismo automatico quale l'assemblaggio degli atomi di Democrito). Fu Platone nel *Timeo* a elaborare la teoria provvidenzialistica in tutta la sua articolazione. Premesso che il dialogo non vuol offrire una spiegazione scientifica ma solo un «racconto» (*mythos* o *logos*) della genesi del cosmo, essa viene rappresentata alla maniera di un lavoro operato da un tecnico d'eccezione, un «Dio» avente com'è giusto l'appellativo professionale di «demiurgo» (non è il suo nome proprio!), il quale ci ha *pensato prima* a come inserire strutture logico-matematiche ideali entro un “materiale” dove gli elementi fisici erano già presenti sotto forma di «tracce» ancora confuse e disordinate, agitate dalla pura «necessità». Inoltre, nel mettere in ordine questo materiale il Demiurgo è mosso da una previa *intenzione*, quella di fare del bene al mondo e a coloro che ci vivranno, perché lui stesso è altrettanto “bravo” che “buono” (*agathós*), e il bene è fatto non per tenerselo gelosamente con sé ma per diffonderlo. Il cosmo che ne risulta è dunque il più bello dei manufatti, in quanto fabbricato dalla «provvidenza di Dio» (*theoû prónoia*, 30b). Il concetto di provvidenza diventa però un principio basilare della tarda filosofia di Platone non solo sotto il profilo cosmologico, ma anche venendo incontro a quella che per lui era la finalità ultima della filosofia, e cioè la *politica*. Nella sua ultima opera, *Le Leggi* (ancora un progetto di

costituzione dello Stato ideale dopo quello della *Repubblica*), egli sostiene che gli Dei, identificati con le intelligenze astrali, oltre a prendersi cura del buon funzionamento dei processi fisici controllano tutti i comportamenti dell'uomo, comminando ai suoi atti ingiusti la dovuta punizione in questa vita o nell'aldilà. E siccome la consapevolezza dell'incombente giudizio divino è importantissima per indurre la gente a seguire la retta via, bisogna istituire una speciale Inquisizione che indaghi sulle credenze personali dei cittadini dello Stato in merito all'esistenza, alla provvidenza e all'inflessibile attività di sorveglianza degli Dei, pronta a infliggere sanzioni severe a quanti non ne siano persuasi, fino al limite della pena di morte per i casi irriducibili (*Leg.* 890c, 909a). Con ciò Platone riprende in altro modo quel nesso con la sfera giuridica che era insito nel significato originario di *pronoia*.

Inevitabilmente, poste le premesse della teoria provvidenzialistica, sorge la domanda su come mai le cose non funzionino un gran che nel migliore dei modi ma vadano spesso piuttosto male – è un fatto innegabile – sia nell'ordine della natura sia in quello delle vicende umane. Per risponderci è dunque necessario “giustificare” la provvidenza divina per il fatto che pur si verificano tanti inconvenienti, ovvero elaborare quella che Leibniz, con una famosa parola pseudogreca da lui inventata (benché linguisticamente non corretta), chiamerà la «teodicea»<sup>7</sup>.

Platone conosceva l'obiezione basata sull'evidenza del male nel mondo che già circolava nella cultura del suo tempo (pensiamo agli episodi tucididei della peste di Atene e dell'assedio di Melo), e aveva predisposto un'articolata contro-argomentazione, quale riappare peraltro anche in Leibniz. In primo luogo, il cosmo è un'opera bellissima ma non perfetta in senso assoluto perché non è esso stesso Dio né una copia conforme del mondo

---

<sup>7</sup> La *théodicée* leibniziana vorrebbe corrispondere a un gr. \*θεοδικεία, costruito come παιδεία, λατρεία ecc., che non esiste ma, se fosse esistito, avrebbe voluto dire il contrario, qualcosa come il giusto agire di Dio o conforme a Dio; oppure integrare con un prefisso θεο- il sostantivo δικαία, sinonimo rarissimo di δίκη, però anche così significherebbe la “giustizia degli Dei”, non la loro *giustificazione*. Per il senso di “giustificare”, cioè assolvere da un'accusa riconosciuta infondata, bisognava semmai ricorrere al verbo δικαιώω, “rendo giustizia (a un innocente)” ovvero “affermo la giustezza di qualcosa”, e supporre una \*θεοδικαίωσις (fr. \**théodicéose* come *apothéose*), ma anche questa non esiste: per i Greci non avrebbe avuto alcun senso “giustificare” gli Dei, i quali normalmente compiono le azioni moralmente scorrette tanto deplorate da Euripide. Il suddetto verbo compare in un famoso frammento di Pindaro (*Scholia vetera in Pindari carmina*, *Nem.* IX, 35, ed. B. Drachmann [1927], rist. Hakkert, Amsterdam 1964, III, p. 154) che dice: «La legge procede giustificando (δικαιῶν) gli atti più violenti». Curiosamente questa “giustificazione” viene omessa proprio da Platone, che cita il verso così: «La legge impone con violenza la cosa più giusta» (*Gorg.* 484b).

delle idee; di conseguenza c'è già nelle premesse qualcosa che non va: la *pronoia* del Demiurgo non può annullare la «necessità» intrinseca del materiale originario ma soltanto addomesticarla «nella misura del possibile» (*Tim.* 30a). In secondo luogo, il male oggettivamente percepito dagli individui è un “danno collaterale” – dal loro limitato punto di vista – di processi che considerati nel loro insieme puntano comunque a una finalità positiva. Infine, il “vero” male sta nelle azioni colpevoli liberamente compiute dalle anime, per le quali esse vengono giustamente castigate mediante la reincarnazione (*Tim.* 41d), poiché Dio è autore di tutto *tranne* che del male (*Rep.* 379b; *Leg.* 904c); quest'ultimo siamo noi a farlo, mentre Dio non è imputabile (*aitios*) delle nostre scelte (*Rep.* 617e).

La soluzione da “teodicea” elaborata da Platone non convinse la maggior parte dei filosofi. La stessa scuola da lui fondata (l'Accademia) mise del tutto in ombra questo concetto e uno dei suoi principali esponenti, Carneade, che era un nemico giurato di ogni determinismo, negò che gli eventi favorevoli fossero pianificati e attuati dalla provvidenza divina, tanto meno che si dovesse giustificarla per quelli sfavorevoli: giacché tutti erano semplicemente l'effetto della necessità naturale, del caso o della libera iniziativa umana in campo sociale<sup>8</sup>. Da parte sua Aristotele impiega il termine *pronoia* e il verbo *pronoëin* solo per indicare la capacità degli esseri viventi di provvedere alle loro esigenze<sup>9</sup>, oppure richiamandosi alla distinzione del Codice dracontino fra omicidio premeditato e omicidio involontario<sup>10</sup>, ma nel suo sistema filosofico la provvidenza divina non può esistere. Il cosmo secondo lui è eterno e quindi nessun Demiurgo lo ha mai fabbricato; la natura ha bensì un funzionamento finalistico, ma questa finalità si realizza spontaneamente attraverso i processi fisici, senza presupporre una Mente che lo abbia programmato o decida di applicarlo; il Dio supremo, poi, è un Intelletto che pensa sé stesso e non si cura di alcunché di diverso da lui, né del mondo materiale né della storia umana, e gli altri Dei (anche per lui, le intelligenze astrali) esercitano un certo effetto sulla realtà fisica solo sotto il profilo della sua funzionalità meccanica, non principalmente a fin di bene<sup>11</sup>. Il più agguer-

<sup>8</sup> Cicerone, *Nat.d.Dei* III, 26-39; A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2016<sup>2</sup>, p. 466.

<sup>9</sup> *Et.Nicom.* VI, 7, 1141a28.

<sup>10</sup> *Gr.Et.* I, 16, 1188b35; *Pol.* V, 16, 1300b26.

<sup>11</sup> I peripatetici di età ellenistica, accusati da platonici e stoici di negare la provvidenza, recuperarono in parte tale nozione affermando che gli Dei astrali “provvedono” alla gestione del mondo garantendo la conservazione delle specie, non però al benessere dei singoli individui, cfr. Magris, op. cit., pp. 467-471.

rito contestatore del provvidenzialismo platonico fu senz'altro Epicuro. La filosofia epicurea sostiene l'esistenza degli Dei, composti da un tipo speciale di atomi (probabilmente bidimensionali e non tridimensionali) che li rendono paragonabili a un'immagine, a "figurine" (*éidola*), però dotate di vita<sup>12</sup>. Essendo quindi materiali sì, ma non corporei, gli Dei sono esenti dalle dinamiche che investono gli esseri corporei e pertanto vivono perennemente felici, privi di qualsiasi preoccupazione per altri e soprattutto dei dispiaceri che altrimenti procurerebbe loro un coinvolgimento nelle vicende umane<sup>13</sup>. Sul problema del male e la sua incompatibilità con una presunta provvidenza divina venne attribuito ad Epicuro un argomento che rimase celebre nei secoli per il rigore e la stringatezza:

La divinità o vuole abolire il male ma non può; oppure può ma non vuole; o non vuole né può; o invece vuole e può. Se vuole e non può è impotente, il che in Dio non è ammissibile; se può e non vuole è malevolo, cosa parimenti aliena da Dio; se non vuole e non può, è sia impotente sia malevolo; ma se vuole e può – unica opzione consona alla divinità – donde allora provengono i mali? Ovvero, perché non li elimina?<sup>14</sup>

Fu lo stoicismo a riesumare la dottrina platonica della provvidenza, però in tutt'altra maniera. Secondo gli stoici il mondo è un sistema unico, omogeneo, ed eterno nel senso che dura per un lungo periodo terminato il quale si dissolve in una combustione cosmica, ma poi si riproduce in un mondo avente l'identico contenuto di prima, che farà la stessa fine del pregresso e così via ciclicamente<sup>15</sup>. Questo processo è governato da un solo principio (ragion per cui ogni singolo mondo non può essere diverso, né migliore né peggiore degli altri) strutturato in due aspetti: c'è un lato passivo costituito dalla "sostanza" (*ousía*), cioè la materia prima amorfa, e un lato attivo che muove e fa assu-

<sup>12</sup> Sugli Dei fatti di atomi-immagine, che pur essendo materiali hanno solo una sembianza di corpo (fr. 352 Usener = Cicerone, *Nat.d.Dei*I, 18.49) e perciò non sono percepibili ma solo pensabili (fr. 17.4 Arrighetti [Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino 1960]), cfr. la spiegazione in A. Magris, *La filosofia ellenistica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 80.

<sup>13</sup> Fr. 365 e 370 Usener. I posteriori epicurei ammetteranno che gli Dei possano rendere benefici o castighi agli uomini facendo apparire loro le proprie immagini, dalle quali i giusti vengono gratificati e i malvagi spaventati, cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., pp. 465-466.

<sup>14</sup> Fr. 374 Usener (H. Usener, *Epicurea* [1887], rist. Teubner, Stoccarda 1966; tr. it. Bompiani, Milano 2002). Il testo è riportato da un autore cristiano latino, Lattanzio, il quale risponde con l'argomento (di origine stoica, non platonica) secondo cui se Dio eliminasse il male cadrebbe la possibilità di far emergere, per contrasto ad esso, anche il bene.

<sup>15</sup> *SVF (Stoicorum veterum fragmenta)*, ed. H. von Arnim [1905], tr. it. R. Radice, Bompiani, Milano 2002) I, fr. 97, 98, 107-109; II, fr. 596-599, 604-614, 624-627.

mere alla materia le innumerevoli e mutevoli forme dei corpi fisici<sup>16</sup>. Il principio dinamico si chiama (come in Eraclito) *logos*<sup>17</sup>, ed è il “Fuoco” da cui ogni mondo sorge e nel quale si distrugge, oppure anche “spirito” (*pneuma*) inteso non nel senso metafisico di “incorporeo” o “soprannaturale” ma in senso greco come soffio caldo che tutto pervade, muove e vivifica. Infatti, se il principio è un centro di forza, deve pure avere esso stesso una certa consistenza corporea (appunto il Fuoco o lo *pneuma*) mediante la quale sia in grado di agire sulla materia.

Nonostante questa affermazione della “corporeità” dello spirito, lo stoicismo non teorizza affatto un totale “materialismo” (a differenza della filosofia epicurea) ma un dinamismo energetico di cui la corporeità è una funzione operativa. Il *logos* infatti, con il suo supporto fisico di fuoco o di *pneuma*, è anzitutto un soggetto intelligente (*noerós*), una Mente (*nous*) che procede con metodo alla formazione del cosmo e lo fa per uno scopo positivo<sup>18</sup>. Tutto quanto accade nel mondo è conforme al suo piano<sup>19</sup>, programmato fin dall’origine, regolato dal principio di causalità che sviluppa il verificarsi di fenomeni ed eventi entro una rete di rapporti causa-effetto, necessariamente connessi fra loro in quanto non spuntano da zero (come il caso o l’iniziativa umana) ma mediante i loro presupposti si riallacciano tutti ad un *unico* principio; pertanto il *logos* in quanto esecuzione del piano cosmico attraverso il progressivo intreccio universale delle cause rappresenta il “destino”<sup>20</sup>, però siccome il *logos* è anche l’ideatore del piano, allora è “Dio”, anzi talvolta è identificato con il Dio supremo della religione greca, Zeus<sup>21</sup>. Il destino non è dunque un meccanismo anonimo ma un progetto divino che coincide con la “provvidenza”<sup>22</sup>. È chiaro che i concetti di destino

<sup>16</sup> SVF I, fr. 85-87; II, 310-316.

<sup>17</sup> Lascio la parola in greco perché è intraducibile, o meglio potrebbe avere tante traduzioni diverse a seconda dei casi. Deriva dalla radice LEG, “metter insieme”, “raccolgere”, quindi vuol dire in generale il “legame”, la “connessione”, la “correlazione” universale, ma anche la connessione del pensare, che si esprime in “parola”, “racconto”, “ragionamento”; in senso filosofico il *logos* sta a significare l’ordine interno, la “logica” che fa stare assieme le cose concettualmente “legate” fra di loro, non un semplice accumulo casuale.

<sup>18</sup> SVF II, fr. 1027.

<sup>19</sup> SVF II, fr. 913.

<sup>20</sup> SVF II, fr. 914-924.

<sup>21</sup> SVF I, fr. 160 e 527. Lo stoicismo ovviamente non mette in discussione la tradizionale religione politeistica: ci sono quindi numerosi altri Dei che però appartengono alla dimensione del cosmo e ne condividono la distruzione finale. Solo Zeus rimane al suo posto perché è lui il *logos* igneo che presiede al susseguente processo cosmogonico (SVF II, fr. 1049).

<sup>22</sup> SVF II, fr. 1115, 1127, 1157.

e di provvidenza sono strettamente imparentati, perché in entrambi i casi c'è l'idea che il corso degli eventi riflette un piano predeterminato: per questo l'antideterminista Carneade contestava tanto l'uno quanto l'altro.

### 3. *La teoria stoica della provvidenza non è una “teodicea”*

In epoca imperiale, ormai scomparsa l'Accademia, il pensiero originale di Platone fu riportato in primo piano dai numerosi esponenti del cosiddetto “medioplatonismo” (I-III secolo d.C.), ovviamente non senza riformularlo e riadattarlo al diverso contesto culturale del tempo, e divenne l'indirizzo filosofico di gran lunga più diffuso. La provvidenza era qui un tema di rilevanza primaria, un vero e proprio articolo di fede, e con esso la questione della “teodicea”, cioè la relativizzazione del problema del male allo scopo di scagionare Dio della responsabilità per la sua presenza nel mondo.

I medioplatonici elaborarono un vastissimo repertorio di argomenti intesi a dimostrare, in favore della provvidenza divina, che il male come evento esterno (non quello commesso dall'uomo e oggetto di valutazione etica) o non è particolarmente grave da sopportare, o è un “danno collaterale” entro un processo complessivamente costruttivo, o si tramuta esso stesso, in un secondo momento, in bene ed è questo nell'ottica del piano provvidenziale la cosa importante. Furono redatti dei manuali dove si trovava raccolta l'enorme casistica, una sequenza interminabile di fenomeni fisici e circostanze della vita quotidiana, dagli uomini erroneamente definite dei mali senza far attenzione a come tali cose così spiacevoli al momento si sarebbero evolute nel tempo, o in quale insieme più vasto trovavano invece un senso e uno scopo. Ne abbiamo un esempio assai istruttivo nel trattato *Sulla provvidenza* del filosofo ebreo Filone di Alessandria, fortunatamente conservato da una traduzione armena poi tradotta in latino duecento anni fa<sup>23</sup>. Consiglio a tutti di leggere questo luminoso modello di “teodicea”, per la sua fantasiosa retorica che ci rende non si sa se più allibiti o divertiti.

Nel loro lavoro compilatorio a sostegno della teoria provvidenzialistica, i medioplatonici accumulavano tutti i possibili argomenti desumendoli anche da altre fonti, in particolare stoiche. In effetti c'erano a prima

---

<sup>23</sup> Si trova come vol. XXXV delle *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* per le edizioni Cerf di Parigi (1973), a cura di M. Hadas-Lebel. Del trattato, oltre alla traduzione armena completa, ci sono alcuni frammenti in greco citati da Eusebio di Cesarea; li si trova nel vol. IX delle opere di Filone nella *Loeb Classical Library*, a cura di E.H. Colson. Sul lavoro di Filone cfr. la monografia di P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* (1892) rist. Hansebooks, Norderstedt 2016.

vista fra platonici e stoici, su questa problematica, alcuni elementi in comune, e anzitutto la tesi chiave che la nozione del male nasce da una considerazione limitata e parziale delle cose, mentre la provvidenza si riconosce nell'armonia e perfetta funzionalità del tutto, sempre disposta ad un fine positivo; dunque gli inconvenienti che si verificano in natura o nella vita umana vanno dimostrati quali mera "conseguenza accessoria" (*parakolouthēsis*)<sup>24</sup>. Pure i maestri stoici avevano composto trattati *Sulla provvidenza* nei quali ricorrevano argomenti simili: il male di cui la gente si lamenta è un'opinione soggettiva, laddove la realtà nel suo insieme procede sotto la guida del *logos* inerente alla natura, e d'altronde cancellare ovunque il presunto male sarebbe controproducente sia perché sconvolgerebbe l'equilibrio naturale, sia perché senza il contrasto col male non emergerebbe neanche il bene<sup>25</sup>. Per il resto, gli stoici insistevano molto sulla gestione provvidenziale del mondo da parte degli Dei che risulta evidente nel contemplare l'ordine ammirevole dei corpi celesti, la meravigliosa varietà dei paesaggi naturali<sup>26</sup>, la bellezza e funzionalità dello stesso corpo umano<sup>27</sup>. La *pronoia* si manifesta poi nella generosità della natura che fornisce all'uomo ostriche, selvaggina, miele e altre prelibatezze, oltre alla fecondità dei campi e degli animali da allevare per il nostro nutrimento<sup>28</sup>. Essa si studia persino di rallegrarci con i canti degli uccelli e i colori di cui sono rivestiti: ad esempio il pavone non è stato creato se non per dilettere chi lo guarda con lo spettacolo della sua coda!<sup>29</sup> L'ordine della *pronoia* è una *oikonomia*, cioè un'organizzazione regolata ed efficiente pari a quella di una casa padronale o di un'azienda ben amministrata<sup>30</sup>.

Tuttavia, benché si constati una certa condivisione degli aspetti – se vogliamo – deteriori della "teodicea" sul piano della casistica, bisogna rilevare differenze basilari sotto il profilo teoretico fra platonici e stoici, che a mio giudizio non permettono di accomunare le due scuole. La principale è la seguente. Nel platonismo il «Padre e Fattore di questo universo» (come lo chiama il *Timeo*) è *distinto* dal materiale sensibile su cui opera, la necessità brutta del quale fa resistenza e pone limiti alla buona riuscita del suo lavoro.

<sup>24</sup> *SVF* II, fr. 1170, 1177.

<sup>25</sup> *SVF* II, fr. 937, 1181, 1182; Marco Aurelio, IX, 42; XII, 16.2; Epitteto, II, 10.6; IV, 7.7.

<sup>26</sup> Interessante il passo di Cicerone, *Nat.d.Dei*, II, 39.98-100. Il tema della "bellezza" era già di Diogene.

<sup>27</sup> *SVF* II, fr.1166.

<sup>28</sup> *SVF* II, fr. 1152, 1154, 1160.

<sup>29</sup> *SVF* II, fr. 1163. La dichiarazione fu di Crisippo, scolarca della Stoà nella seconda metà del III secolo a.C.

<sup>30</sup> *SVF* II, fr. 1049, 1176.

Ne deriva che il cosmo da lui fabbricato è soltanto il migliore *possibile* (aggettivo che sarà ripreso giusto da Leibniz) ma proprio per questo è connotato da una costitutiva imperfezione, origine del fatto che poi non tutte le cose in esso vanno per il verso giusto. L'estraneità reciproca fra l'artefice e l'artefatto è la condizione per cui al primo si possa legittimamente chieder conto delle imperfezioni del secondo, come è normale protestare con qualsiasi operaio che abbia compiuto un lavoro difettoso (di chi altrimenti è la responsabilità?), e nel contempo anche la premessa per trovare eventualmente scusanti adatte a scagionarlo, a "giustificarlo". Nello stoicismo invece, che pure qualifica il Fuoco «*technikós*» e fa lavorare il Dio o la Natura da «demiurgo»<sup>31</sup>, la metafora manifatturiera è soltanto superficiale, perché *logos* spirituale ed *ousía* materiale non sono due entità distinte, bensì due aspetti della medesima realtà con funzioni diverse: il principio attivo e il sostrato passivo che fa da campo per l'estrinsecazione della forza divina. Se allora l'artefice e l'artefatto fanno un tutt'uno – dinamismo cosmogonico in azione continua dall'inizio alla fine di ogni ciclo in conformità al piano programmato in principio che è la *pronoia* – non ha evidentemente alcun senso mettere in atto una "teodicea", tanto poco quanto l'avrebbe incolpare e assolvere la pioggia per aver bagnato il terreno.

In secondo luogo, è completamente diversa la concezione del male. Per i platonici i mali (non solo quelli causati dai comportamenti immorali o criminali dell'uomo, ma anche quelli che avvengono nella natura esterna: avversità e disgrazie, malattie e catastrofi) sono *realtà oggettive* del mondo, e pertanto essi devono escogitare ogni possibile espediente retorico per dimostrare che questi mali, pur esistendo come tali, sono di entità minima, o possono essere almeno in parte rimediati, o servono per uno scopo superiore, oppure sono prove o castighi mandati dagli Dei, o infine effetti del destino che domina la sfera materiale ma comunque *subordinato* alla provvidenza, la quale cerca per quanto possibile di limitare i danni. In questo i platonici proseguivano nella linea adottata già anticamente dall'Accademia a proposito di un altro problema, quello della felicità della vita<sup>32</sup>. Secondo gli Accademici la virtù morale è il massimo bene, quindi il sapiente che la esercita sarà sempre felice, tuttavia sarebbe un po' più felice se vi si aggiungessero i beni esterni (salute, benessere economico, prestigio sociale), e rispettivamente un po' meno felice se fosse colpito da sciagure esterne: dunque pure gli eventi

<sup>31</sup> *SVF* II, fr. 774, 1132-1134; *SVF* I, fr. 85, 493.

<sup>32</sup> Di questo dibattito riferisce ampiamente Cicerone: *Sui termini del bene e del male* II 11.34; III 13.23; 16.43; IV 2.3; V 8.22; 7.18; 26.75.

infausti senza significato morale esistono per davvero *in quanto mali* e vanno tenuti in conto. Secondo gli stoici, al contrario, come il sommo bene per l'uomo o è uno solo o non è (non possono essercene anche altri che dipendono dalle circostanze, capaci di renderlo più o meno sommo), così analogamente, sul piano ontologico, essendoci un unico principio che è *logos*, destino e provvidenza insieme, nel quale tutte le cose sono collegate e pianificate, non c'è posto per il male come realtà indipendente e contrastante. I mali dunque *non esistono* in quanto tali, o meglio, esistono i fenomeni e gli eventi che come “mali” vengono *interpretati* da chi non abbia coscienza della pervasività del *logos* al fondo di tutto quanto avviene nell'universo.

Il *logos* dello stoicismo è un'*oikonomia*, cioè la gestione razionale di un insieme dove le parti sono sempre collegate, sia fra di loro sia con il tutto cui appartengono, sicché ogni fatto che succeda nel mondo ha sempre una sua “logica”, un suo senso derivante dalla partecipazione alla globalità dell'intreccio causale. Ma il tutto è superiore alle parti, e ciò comporta che entro il quadro dell'*oikonomia* le singole parti inevitabilmente si trovino a fronteggiare situazioni negative. Il *logos* non è tenuto ad accontentare contemporaneamente le esigenze particolari di ognuno, perché esso nella variegata dinamica del mondo (anche qui si sente l'influenza del *polemos* eracliteo) non esclude, anzi suscita la contraddizione e il conflitto dei differenti interessi; ci sarà sempre chi la spunta e chi soccombe, chi vince e chi perde, però nella sconfitta come nella vittoria lo svantaggio da un lato sarà compensato da un vantaggio dall'altro e viceversa, mentre il processo cosmico ne viene arricchito di ulteriori sviluppi. In tal modo l'“economia” del *logos* si realizza non solo nella causalità destinale degli eventi, ma anche nella loro finalità provvidenziale, e ciò vale pure per gli individui.

Nell'esistenza del singolo il male non è un fatto ma l'interpretazione (o nella terminologia stoica l'“opinione”, *doxa*) di fatti vissuti come nocivi ai propri interessi. Mentre il platonismo l'accetta come oggettivamente valida e si sforza di dimostrare con artifici retorici che questo male non è poi così malvagio, lo stoicismo insegna a riconoscerla per quel che è – un prodotto della mente – ed a oltrepassarla sintonizzandosi con la logica universale dove tutto è fondamentalmente buono e utile anche se a noi pare di no. Io non posso quindi *selezionare* nel corso del mondo quelle cose che sono più comode per me, perché anche quelle scomode hanno una funzione costruttiva, indipendentemente da quanto io ne pensi quando mi succedono. In realtà quelli che di solito opiniamo essere dei mali non lo sono, poiché l'unico male sono i comportamenti indegni, irragionevoli e ingiusti delle persone che cedono a passioni effimere, e le passioni a loro volta provengono da “giudizi” sbagliati

fatti da una mente troppo debole o immatura, che non ha tonificato né esercitato l'elemento "direttivo" (*hēgemonikón*) dell'anima, la ragionevolezza<sup>33</sup>. Allora lo stoicismo non invita a minimizzare il problema, bensì ad attuare una modifica *cognitiva*, chiedendoci che cosa significhi veramente ciò che siamo abituati a denominare "bene" o "male". I cosiddetti beni esteriori del benessere e del successo, come pure la loro perdita, cioè i cosiddetti mali, non hanno nulla a che vedere con il valore intrinseco della persona perché dipendono da fattori incontrollabili e perciò sono entrambi, come dicevano gli stoici, cose "indifferenti", quantunque nelle date circostanze gli uni saranno da preferire, non da ricercare di per sé stessi, e gli altri possibilmente da evitare, purché non al prezzo di rinunciare alla propria dignità.

La vita umana è piena di esperienze negative, dove le cose vanno di traverso. Anch'esse però non sono dei mali (pertanto non c'è motivo di chiederne conto a Dio), ma hanno a loro modo una "logica", una funzione positiva all'interno del piano provvidenziale. Infatti, laddove per i platonici le avversità sono qualcosa da *sopportare*, come si fa con una medicina amara o una punizione, quindi inducono a un atteggiamento *passivo* rispetto a quello che per loro è un male, la visione dinamica che gli stoici hanno dell'esistenza propone piuttosto d'esser *attivi* e quindi a reagire anche di fronte a disgrazie inevitabili, vedendo nella circostanza avversa un'occasione per temprarsi, uno stimolo a mostrare il proprio valore<sup>34</sup>. Nella vita bisogna *lottare*, questo è il loro messaggio. Come dice Seneca, «se qualcuno non ha mai avuto nessun ostacolo da affrontare, nessuno saprà mai che cosa valeva, neppure lui stesso»<sup>35</sup>. Così la *pronoia*, nella buona come nella cattiva sorte, continua a dirigere il mondo a fin di bene, non solo sotto forma di funzionalità della natura, ma anche perché rende l'uomo moralmente migliore.

#### 4. Come è entrata la teoria della provvidenza nel cristianesimo

Il concetto di provvidenza con la problematica connessa divenne un articolo di fede della religione cristiana ad opera dei Padri della Chiesa del II-IV secolo – che non per nulla attingevano a piene mani dai manuali medio-platonici – nell'ambito di quella che preferisco chiamare "filosofizzazione"

<sup>33</sup> Un'esposizione di questo punto si trova nello studio A. Magris, *Logicità delle passioni. La critica stoica della παθολογία platonica*, in F. Benati – A. Stavru (ed.), *Platone e il governo delle passioni*, Aguaplano, Perugia 2021, pp. 413-437.

<sup>34</sup> Quando una situazione si rivela ormai senza scampo, lo stoico non esita a togliersi la vita, senza protestare, come Bruto dopo la battaglia di Filippi (Plutarco, *Bruto*, 52).

<sup>35</sup> Seneca, *Sulla provvidenza*, 4.3.

(e non “ellenizzazione”) del cristianesimo<sup>36</sup>. Diciamo subito che la cosa non poteva avere nessun riferimento alla Scrittura. Il termine *pronoia* non compare mai nel Nuovo Testamento, e nella Bibbia ebraica non ne esiste alcun corrispondente in lingua semitica<sup>37</sup>. È l’ebraico moderno ad aver coniato per tradurre “provvidenza” la parola *šəgahah* dalla radice ŠGH, che però vuol dire “guardare attentamente”, “sorvegliare”, “preoccuparsi”. Altrimenti solo nel siriano cristiano, ma per influenza della Patristica greca, troviamo un calco del greco *πρόνοια* e cioè *pūrnesā’* o *pūrnestā’* o persino *prōnōā’*, col senso di “provvidenza di Dio” (*pōrnesā’ də ’ēlahā’* in Efrem di Nisibi)<sup>38</sup>. In arabo non esiste da concetto teologico ed i significanti associabili vogliono dire solo “gestione amministrativa” (*tadbīr*) oppure “abbondanza”, “rifornimento” (*tawfīr*). Certo, il Dio biblico non è come quello di Aristotele: egli si occupa attivamente delle cose umane, rivolge agli uomini la sua “grazia” ovvero la sua gentile premura (*hesed*) e la sua “benevolenza” (*raṣōn*), interviene per salvare i credenti dai pericoli e li giudica severamente per i loro peccati. Inoltre, soprattutto negli ambienti dell’esoterismo giudaico (in particolare nei testi di Qumran) si sottolinea il «piano della sua gloria» (*maḥšēbet kabodō*), cioè la prescienza (*maḥašabah*) che Dio aveva su tutte le creature «prima che esistessero», «prima di crearle»<sup>39</sup>. Il tema della prescienza è centrale anche in Paolo, secondo cui Dio «conosceva prima» (*proégnō*) e aveva «predestinato» (*proórisen*) chi intendeva salvare (*Rm* 8, 28-30), e il termine *prógnōsis*, la conoscenza previa da parte di Dio, compare spesso nelle fonti gnostiche, per la quale i testi originali in copto impiegano per lo più l’imprestato dal greco *pronoia*<sup>40</sup>. Tutti i vocaboli testé elencati esprimono però ciascuno solo uno singolo dei tanti aspetti concentrati nell’originale greco, e soprattutto ne manca l’idea fondamentale, quella di significare una *pianificazione razionale*

<sup>36</sup> Cfr. A. Magris, *La filosofizzazione del cristianesimo* (2004), in *Itinerari della filosofia e delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2017, I, pp. 313-370.

<sup>37</sup> *Pronoia* non si trova neppure nella *Sapienza* (libro composto in greco, quindi apocrifo per gli ebrei ma canonico per i cristiani), dove pure si afferma che Dio «ha disposto ogni cosa secondo misura, numero e peso» (10, 12). La «misura» c’era già nel fr. 3 Diels di Diogene. Forse c’è un’eco di *Dan* 5, 25.

<sup>38</sup> Il calco dovette formarsi già prima, in età ellenistica, perché esiste un aramaico *pūrnesā’* che vuol dire “beneficenza”, “sostegno” (materiale); lo stesso vocabolo significa anche “amministratore”, “econofo”.

<sup>39</sup> IQS, III.15-25; 4Q 402 (tr. it. di C. Martone, *Testi di Qumran*, Brescia, Paideia 1996, p. 77 e 648).

<sup>40</sup> Cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., p. 551. Il copto *pronoia* è sempre nel senso di “prescienza”, mai di “provvidenza” poiché gli gnostici sono radicalmente contrari all’idea di una gestione provvidenziale di questo mondo maligno.

– in base alla stessa razionalità condivisa tanto dalla mente umana quanto dalla mente divina – che si realizza progressivamente nel corso del mondo e nella natura.

I Padri della Chiesa si impegnarono a conferire alla nuova religione una veste culturale di prim'ordine allo scopo di renderla attrattiva agli strati più alti della società ellenistico-romana e quindi conforme alla vigente istruzione superiore, l'*enkyklios paideia*, di cui la punta di diamante era la filosofia. Fino al V secolo, infatti, il cristianesimo definiva la propria dottrina una “filosofia”, non una “teologia” (termine ancora sentito come sinonimo “mitologia”). Ovviamente, della filosofia greca gli autori cristiani facevano un uso selettivo in base alla loro finalità apologetica e privilegiavano le scuole secondo loro più adatte, nella fattispecie quelle che si richiamavano a Platone e (ma solo per logica e ontologia) ad Aristotele<sup>41</sup>. In realtà l'interesse per la filosofia greca, oltre alla sua rilevanza formativo-culturale, era motivato dal fatto che essa poteva fornire loro gli strumenti dialettici più efficaci per contrastare le numerose dottrine devianti dalla «Regola della fede», in un primo momento le tesi delle sette gnostiche considerate “eretiche” e più tardi quelle di una religione concorrente e molto diffusa, il manicheismo.

Nella visione gnostica Dio, che è unico (come nei monoteismi), si manifesta e si espande in una «Pienezza» costituita dalle sue proprietà personificate disposte in una scala gerarchica di “dimensioni” divine (gr. *aiōnes*, “spaziotempi”) da lui “generate” in successione. Invece il mondo fisico comprensivo delle sfere celesti è opera di uno pseudo-Dio perverso (a seconda delle versioni, o un eone di rango più basso o un personaggio sorto da un “incidente” nella sfera superiore), che si è impadronito dell'energia divina dello “spirito” (*pneuma*), frammentata e imprigionata sotto forma di anime incarnate nei corpi, e governa il proprio regno come un mostruoso tiranno. È chiaro che in un mondo siffatto non può esistere nessun ordine, nessun fine positivo, ma solo prepotenza e malvagità, ragion per cui gli gnostici condannavano la teoria provvidenzialistica dei filosofi come vana mistificazione<sup>42</sup>. Si capisce che gli eresiologi cristiani, per le esigenze della loro polemica antignostica, dovettero recuperare l'imponente repertorio argomentativo della “teodicea” platonica (e in parte anche della filosofia stoica)

<sup>41</sup> Clemente di Alessandria, *Stromati* I, 28.176. Lo stoicismo è occasionalmente apprezzato per la sua etica, ma rifiutato per la fisica, in quanto non potrebbe ammettere la differenza ontologica tra il Creatore e la creatura.

<sup>42</sup> Nell'*Apocrifo di Giovanni* si fa persino un gioco di parole ironico fra la presunta, ma falsa “provvidenza” (*pronoia*) delle maligne potenze cosmiche e la loro effettiva “demenza” (*aponoia*), cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza*, cit., p. 558.

allo scopo di dimostrare che il cosmo, al contrario, seppur inferiore al paradiso per via della sua componente materiale, comunque funziona di per sé benissimo perché altrimenti non potrebbe essere una creazione del vero Dio. Così, contro la condanna gnostica del mondo e del suo Creatore, i Padri ripropongono in grande stile, e integrano, l'interminabile casistica che già conosciamo<sup>43</sup>. Il cosmo è un «apparato tecnico» (*technikòn kataskéusma*)<sup>44</sup> la cui mirabile bellezza e regolarità nel suo ordine mette in evidenza la bontà del divino Artefice; lo dimostra non solo la contemplazione dell'insieme ma anche dei singoli fenomeni e in particolare la perfetta funzionalità dei corpi dei viventi, dove ogni organo serve a uno scopo buono. Persino gli insetti molesti, i veleni e le bestie feroci servono a renderci più attenti e vigili, anzi persino le disgrazie, che sono o castighi per le nostre malefatte oppure una messa alla prova, per insegnarci a non esser troppo attaccati alle cose terrene, sono fatte per correggere, per educare, o per evitare mali ancora peggiori. Quanto alle ingiustizie sociali (un tema nuovo, assente dai platonici ma introdotto dagli gnostici), esse sono responsabilità di chi le commette e ne riceverà pena al giorno del Giudizio, mentre chi le subisce deve sopportarle, nella speranza di esserne ricompensato con le gioie del cielo. Questa massa di argomenti viene ripetuta pedissequamente da una caterva di trattati più o meno tutti uguali nel contenuto: un tripudio di retorica che per dirla francamente rasenta il grottesco o, con le parole di Nietzsche, è per l'esausto lettore qualcosa «da far venire i capelli dritti»<sup>45</sup>.

Ma secondo i Padri della Chiesa il male è una realtà oggettiva o no? Su questo punto il discorso è più complesso e investe una questione teoretica. No, il male fondamentalmente *non esiste*, però la motivazione è molto diversa da quella dello stoicismo e deriva dall'acquisizione che gli eresiologi fecero dell'ontologia aristotelica: un processo sollecitato specialmente dalla lotta contro il manicheismo. La religione fondata da Mani, diversamente dalla maggior parte delle sette gnostiche, partiva da un presupposto dualistico. Esistono dall'eternità due «nature» o «radici», la Luce e le tenebre, il bene e il male, cioè Dio con la sua articolazione di eoni da un lato e la materia (*non* un altro "Dio") popolata da potenze malvage e violente dall'altro. Benché dappprincipio dovessero restare separate, a seguito di un'originaria aggres-

<sup>43</sup> Per ragioni di spazio non posso qui soffermarmi sui dettagli e rimando all'esposizione delle fonti patristiche in A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, II (Del Bianco, Udine 1985), pp. 658-695 e 841-847.

<sup>44</sup> Basilio di Cesarea, *Omèlie sulla Genesi I, 7* (ed. S. Giet, *Homèlies sur l'Hexaèmeron*, Cerf, Parigi 1968<sup>2</sup>).

<sup>45</sup> Fr. postumo 39[8]1885: *etwas Haarsträubendes* ([www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)).

sione delle tenebre contro la Luce si creò una mescolanza delle due nature che è il mondo, nel quale pertanto il male resta sempre presente ovunque come una realtà tangibile sino alla fine dei tempi, quando si compirà la vittoria del bene. Il male però non è semplicemente una “cosa” che se ne sta lì ma una forza distruttiva insita in tutti i corpi viventi, e principalmente nell’uomo. Ora, per confutare questo postulato dualistico, i polemisti cristiani fecero ricorso alla filosofia, salvo però che quella a cui preferibilmente si riferivano – il platonismo – poteva essere controproducente in quanto anche per molti medioplatonici la materia o la corporeità, sede di cattivi istinti e passioni, costituivano il principio del male. Tuttavia alcune scuole avevano già assimilato concetti aristotelici e soprattutto la logica, vista come strumento indispensabile di una corretta argomentazione. Fu questa allora l’arma adottata dai cristiani, in particolare la dottrina delle categorie.

Il greco *katēgoria* voleva dire la requisitoria che in tribunale accusa un individuo di qualcosa, di un reato. Aristotele assunse il vocabolo dal linguaggio giuridico nel senso generale di “dire qualcosa di qualcosa”, esprimere un “giudizio”, per cui si distinguevano le diverse “categorie” con le quali, in termini logici, si dice che qualcosa “è” pure qualcos’*altro* in aggiunta a sé stessa, ossia come ad un “soggetto” (che sta alla base: *hypokéimenon*) si associano dei predicati (*katēgoroúmena*). Il binomio soggetto/predicato corrisponde sul piano ontologico a quello di “entità” (*ousía*, poi resa in latino con *substantia*)<sup>46</sup> e di tutte le proprietà in essa “sopraggiunte insieme” (*symbebēkóta*, lat. *accidentia*, “cadute addosso”). L’entità è la categoria base che dice l’essenziale di una cosa (la sua forma, cioè la “specie” di appartenenza), mentre i “sopraggiunti” sono suoi aspetti accessori non essenziali e in qualche modo occasionali. Infatti, seppure una sostanza mondana non può esistere senza un corredo di accidenti, non è prescritto nella sua essenza quanti, quali, quando e come certi accidenti, e non altri, debbano “sopraggiungerle”; dunque l’entità è appena suscettibile, ovvero “passibile” (*endechómenos*) di ricevere (o perdere) determinate proprietà le quali dipendono da cause esterne, dalle circostanze «come càpita» (*hopoter’etychen*) o infine, nel caso di una sostanza-uomo, dalla «potenza razionale» di decidere liberamente fra alternative. Così ad esempio per un individuo l’esser colpevole d’un reato non rientra nella sua forma sostanziale (cioè nella specie “uomo”) ma è un “accidente” che lui stesso le ha “aggiunto” solo per via delle proprie scelte e dei propri atti.

<sup>46</sup> Anche *ousía* viene dal linguaggio giuridico, dove voleva dire la “sostanza” nel senso di “patrimonio”, “capitale”.

A questo schema logico si ispira la confutazione del manicheismo da parte della “teodicea” cristiana. Il male non può essere in nessun caso una realtà autonoma e autosussistente (*hypóstasis*) perché tutte le sostanze esistenti in natura furono create da Dio, che è buono, e dunque sono a loro volta in sé stesse buone; tuttavia può trovar posto fra gli “accidenti” di una sostanza, il che riduce di molto il suo valore ontologico, essendo l’accidente soltanto *passibile* di esserci o meno e quindi, come aveva detto Aristotele, «qualche cosa di vicino al non essere» (*Metaf.* VI, 2, 1026b29). I cosiddetti mali che avvengono intorno all’uomo o anche dentro di lui ma per cause esterne (per esempio le malattie) sono irrilevanti dal momento che non appartengono al piano creativo divino in sé, ne sono conseguenze accidentali e comunque dirette a un fine positivo. Invece la colpevolezza umana o, in linguaggio religioso, il peccato è effettivamente un male che però, del pari, non è l’effetto di una potenza maligna residente nell’anima del soggetto, tale da impedirgli di comportarsi bene, bensì il semplice risultato di un cattivo uso del suo libero arbitrio, una cosa che egli *fa* mentre poteva o doveva non farla, quindi una proprietà “sopraggiuntagli” per causa sua ovvero un accidente, di per sé passibile di essere o non essere e in quanto tale piuttosto “vicino al non essere”<sup>47</sup>.

Sembrerebbe una spiegazione convincente o almeno comprensibile, e tuttavia proprio nei suoi presupposti teoretici si cela una questione cruciale. Se infatti ammettiamo, secondo il pensiero già di Platone, che Dio è l’autore di tutto *tranne* il male commesso dall’uomo, è inevitabile di attribuire al soggetto umano una sorta di capacità *creativa* per far esistere nel mondo qualcosa (appunto il male) che altrimenti non ci sarebbe mai stato, che non era affatto previsto dal piano divino, anzi era in piena contraddizione agli intendimenti benefici della sua *pronoia*; e ciò a prescindere dall’eventualità che la stessa *pronoia* possa poi ridurre, addomesticare o trasformare questo male senza comunque togliere il fatto del suo esser accaduto. Nei monoteismi il problema si pone in maniera più grave. Ma sia il giudaismo rabbinico sia il cristianesimo nell’interpretazione patristica optano per una soluzione semplice, quella di affermare entrambe le cose: tanto l’onnipotenza e la prescienza universale di Dio quanto l’autonoma capacità di azione dell’uomo:

---

<sup>47</sup> Cfr. Origene, *Commento a Giovanni* II, 13.95 (non-essere); XX, 23.199 e *Sui principi* I, 8.3 (accidente); Epifanio, *Panarion*, 66.15 (ipostasi); Tito di Bostra, *Contro i manichei* I, 9, PG XVIII, pp. 1081-1082 (sostanza/accidenti); Metodio di Olimpo, *Sul libero arbitrio*, 7-8, PO XXII, 5, pp. 757-764 Vaillant (accidenti); Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico*, 7 (ed. E. Mühlenberg, *Opera Dogmatica minora*, IV, Brill, Leida 1996), p. 28 (accidenti).

Tutto è previsto; è concesso il potere (*rāšūt*) <, all'uomo, di libera scelta>; il mondo è giudicato in base al bene, e sempre a seconda delle opere compiute<sup>48</sup>.

Essendoci il libero arbitrio (*to eph'hēmīn*), ed essendoci anche la provvidenza, è necessario che gli eventi accadano ad opera di entrambi<sup>49</sup>.

Colui che ha il potere sull'universo, nella sua straordinaria stima per l'uomo, ha permesso che qualcosa sia pure in nostro potere, e cioè la scelta (*proáiresis*), che non è serva ma autonoma (*autexousios*), fondata sulla libertà (*eleuthería*) della ragione<sup>50</sup>.

Purtroppo con mere dichiarazioni di questo tenore siamo ben lungi dal capire come possa funzionare una cogestione del mondo da parte di due poteri diversi, entrambi incondizionati, che producono separatamente una serie di eventi. Il problema rimane come sta, e mi sembra che nessuno sia stato capace di risolverlo in maniera definitiva.

##### 5. Sulla congruità del concetto di provvidenza con la visione biblico-cristiana

Poiché la dottrina platonico-stoica della *pronoia*, sulla scorta della polemica antignostica e antimanichea dei Padri della Chiesa, è diventata nel cristianesimo un capitolo della teologia fondamentale – che ora si chiama giusto “Teodicea” – forse sarebbe in caso di interrogarsi in merito alla sua conformità alla Scrittura.

Un argomento a favore potrebbe essere il fatto che la Bibbia più volte descrive come Dio attui un intervento straordinario a beneficio di quanti gli sono cari, cioè operi un “miracolo”: primo fra tutti l'apertura delle acque del Mar Rosso in modo da permettere agli ebrei di sottrarsi all'inseguimento dell'esercito egiziano. Ma il miracolo è per definizione un caso eccezionale, una sospensione o una rottura temporanea del corso normale dei fenomeni naturali ad opera di una potenza superiore, e pertanto l'esatto contrario del concetto greco di *pronoia* che si manifesta proprio nella perfetta regolarità della natura, per cui tutto (e per tutti) avviene nel rispetto dei nessi e delle misure assegnate. Non per nulla i “miracoli” non sono mai contemplati nella casistica dei sostenitori della provvidenza, neppure in quella degli eresiologi cristiani.

<sup>48</sup> *Mišnah*, Abot 3.16 (testo e tr. ingl in [www.sefaria.org](http://www.sefaria.org)).

<sup>49</sup> Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, 40, (ed. M. Morani, Teubner, Lipsia 1987), p. 116.

<sup>50</sup> Gregorio di Nissa, *Discorso catechetico*, 30, p. 75 Mühlenberg; altrove Gregorio attribuisce all'uomo una «potestà sovrana» (*dynamis autokratēs*, letteralmente “imperiale”): *Creazione dell'uomo*, PG XLIV, p. 136b-c; *Sulle beatitudini*, 5, PG XLIV, p. 1256.

Del resto anche nella mitologia greca si parla di tanto in tanto di eventi miracolosi: però se Zeus triplica la durata della notte trascorsa con Alcmena, che di conseguenza resterà incinta di Eracle, non è in nessun caso una dimostrazione della “provvidenza” del Dio<sup>51</sup>, come non lo è il salvataggio di Enea da morte sicura nel duello con Achille, ad opera di Posidone<sup>52</sup>. Infatti gli eventi miracolosi succedono solo in una circostanza occasionale, al di fuori di quella pianificazione universale che sarebbe alla base del concetto di *pronoia*.

Proprio l’occasionalità dell’intervento divino, che di solito si rivolge a un singolo o ad un limitato numero di persone, si presta semmai ad un’obiezione di buon senso. Quando il profeta Elia che si sta spegnendo per inedia viene provveduto dagli angeli di pane ed acqua (peraltro il pranzo normale, allora, della povera gente), o quando Gesù sfama la folla moltiplicando miracolosamente i pani e pesci, c’erano indubbiamente migliaia di altre persone che morivano di fame in giro per il mondo e in favore delle quali nessuno ha fatto niente. Tutto il contrario della *pronoia* la quale, secondo l’interpretazione (sia pure palesemente ingenua) dei filosofi, si dimostrerebbe con la fertilità della natura che continuamente offre all’umanità intera cose buone da mangiare, perfino *le déjeuner d’huîtres!* Ma su questo punto Gesù stesso si esprime in maniera profonda: «C’erano tante vedove in Israele...» a soffrire per la perdurante siccità e penuria; eppure Elia operò il miracolo di fornire farina e olio soltanto a una, che tra l’altro era di Sarepta in Fenicia e neanche ebrea, e analogamente «c’erano tanti lebbrosi...» quando Eliseo ne guarì soltanto uno, il siriano Naaman<sup>53</sup>: con ciò intendeva dire che Dio attraverso il profeta non agisce per mero filantropismo giacché il miracolo in un caso singolo vuol trasmettere semmai un messaggio più generale (per esempio la salvezza rivolta anche ai non ebrei), e non è quindi una semplice operazione di beneficenza.

Bisogna inoltre osservare che spesso l’azione benefica della provvidenza ha una sua inquietante ambiguità. Il “miracolo” del Mar Rosso che mette in salvo gli ebrei si traduce in un disastro per gli egiziani, e la stessa protezione divina durante l’invasione israelitica della Palestina prescrive anche il genocidio spietato dei residenti cananei (non importa che né l’anne-

<sup>51</sup> Apollodoro, *Biblioteca*, II, 4,8 (tr. it. M.G. Ciani, Mondadori, Milano 1996). Episodio analogo in *Od.* XXIII, 243; prolungamento del tempo in circostanze belliche; *Il.* XVIII, 239 ed anche nella Bibbia: *Giosuè* 10, 12.

<sup>52</sup> *Il.* XX, 19 (si noti che Posidone è un *nemico* dei troiani). Altri casi di salvataggio miracoloso nei poemi omerici: Paride (*Il.* II, 374), Ideo (*Il.* V, 23), Agenore (*Il.* XX, 596), Ulisse (*Od.* V, 435).

<sup>53</sup> *Lc* 4, 25-27, con riferimento agli episodi di *IRe*, 17 e *2Re*, 5.

gamento delle truppe del Faraone né l'annientamento della popolazione di Canaan siano mai storicamente avvenuti come la Bibbia li racconta: qui consideriamo solo il pensiero che viene espresso). Inoltre, un medesimo evento potrebbe essere interpretato da qualcuno come una negazione della provvidenza divina, ma da qualcun altro all'inverso come una sua conferma; il che fa sospettare che in fin dei conti l'argomentazione della "teodicea" provvidenzialistica si risolva in un'inversione di segno puramente verbale, da negativo a positivo o viceversa, di un determinato fatto.

La spiegazione secondo cui tutte le persone danneggiate dall'azione divina, mirante nel contempo al vantaggio di altre, sarebbero state moralmente colpevoli e quindi meritevoli della disgrazia subita per punizione, ha tutta l'aria di essere un pregiudizio. Molto significativo al riguardo è un passo evangelico in cui Gesù commenta l'episodio di alcuni suoi conterranei di Galilea fatti massacrare da Pilato mentre erano intenti a sacrifici religiosi (probabilmente nel contesto di una ribellione): costoro non erano affatto, egli dice, più peccatori degli altri (*Lc* 13, 2). Del resto già il libro di *Giobbe* era stato la più eloquente contestazione di qualsiasi teodicea moralistica: mentre il protagonista giustamente protesta contro i mali che Dio gli provocato, ed i suoi amici tentano di convincerlo che ciò dev'essere accaduto per colpa sua, a causa di qualche mancanza forse inconsapevole o dimenticata, Dio in persona interviene nel dibattito, però non per discolarsi né per dimostrare che, in fondo, l'aveva fatto a fin di bene, ma solo per affermare che la sua potenza è talmente elevata da non poter essere messa in discussione, o interpretata in qualsiasi modo, dalle sue creature.

Alla provvidenza divina si attribuisce il compito di giudicare i comportamenti degli uomini assegnando loro la debita retribuzione, premiando i giusti e castigando i malfattori. Abbiamo visto che già nelle *Leggi* di Platone era centrale questo tema. Anche il Dio biblico ha essenzialmente la funzione di un Giudice, non certo per influenza platonica; anzi, la funzione giudiziaria nella visione ebraica è talmente importante (soprattutto quando si impone la dottrina escatologica farisaica – ma in origine iranica – di un Giudizio finale donde i giusti sono ammessi a risorgere nel mondo a venire) che la rappresentazione religiosa ne definisce tutti i dettagli. Dio quindi tiene aggiornato un registro di tutte le opere via via compiute dagli uomini, che nel tribunale dell'aldilà verrà poi prodotto ai defunti senza possibilità di contesta-

zione<sup>54</sup>; oppure si parla di una specie di banca celeste nella quale i giusti accumulano “accrediti” per le loro buone azioni e, terminato il conteggio, si vedranno assegnata una corrispondente quantità di beatitudine nel mondo a venire non senza, a diffalco o in aggiunta, un “conguaglio” qualora in vita avessero già intaccato parte del loro “capitale” di felicità, o sofferto indebitamente<sup>55</sup>. Questa idea “contabile” della retribuzione divina è mantenuta dal cristianesimo (si pensi al “contrappasso” dantesco), e riappare persino nella morale di Kant segnalando un insospettabile aspetto “ebraico” del suo pensiero<sup>56</sup>. Certo, la provvidenza deve rispettare la giustizia, fondamento della quale è il numero, il calcolo dei meriti o demeriti. Così facendo, però, rendiamo soltanto un particolare lato del concetto senza armonizzarlo con gli altri. Anche qui troviamo nelle parole di Gesù un pensiero di livello decisamente superiore riguardo al problema della retribuzione nella parabola degli operai nella vigna (*Mt* 20, 1-16): Dio provvede il dovuto senza sentirsi vincolato ad un esatto calcolo numerico, ma esercitando piuttosto una libera generosità.

Tuttavia il problema più grave è che la *giustizia* di Dio, per esercitare la quale deve tenere i registri, fare i conteggi e i conguagli, confligge non solo con la sua *bontà* (un dilemma fra due delle sue proprietà o *safiro*t variamente trattato dalla mistica ebraica) ma anche con la sua altrettanto essenziale *prescienza*. Infatti il conteggio delle opere, per risultare giusto, non può essere già preconstituito bensì va calcolato in vista della retribuzione soltanto *dopo* che sono state compiute, altrimenti il giudizio non ha alcun senso. Ma se Dio conosceva le opere dell'uomo ancora «prima di crearlo», come dicono i testi di Qumran, se «tutti i capelli della testa sono contati» (*Lc* 12, 7), o comunque se il suo agire provvidenziale richiede un “pensarci prima” (*pro-noia*) coerente col suo “sapere prima” (*pro-gnōsis*), che cos'è se non un antropomorfismo il rappresentarlo quale magistrato che per forza prende atto di un crimine imprevisto, a cose fatte? Quale significato ha il “prima” e il “poi” delle vicen-

<sup>54</sup> Nell'episodio dei quattro rabbini che salgono al *Pardes* (*Talmud bab.*, *Ḥagigah* 14b-15a) il funzionario incaricato della registrazione si chiama *Metatron*, il quale a differenza degli altri angeli della Corte sta seduto a scrivere.

<sup>55</sup> *Mišnah*, *Peah* 1.1; *Talmud ger.*, *Peah* 1.1, *Talmud bab.*, 2.1-1 e 2.16. Ampia rassegna di fonti rabbiniche in H. Strack – L. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, 2, Beck, Monaco 1928, pp. 834-836. Sull'avvertenza di rinunciare ad “anticipi” che verrebbero difalcati nell'aldilà cfr. p. 1141 (dal *Midraš a Ruth* I, 17, e *Midraš Tehillim*, salmo 92.8).

<sup>56</sup> Cfr. su questo l'ottimo lavoro di F. Nodari, *Il male radicale fra Kant e Levinas*, Giuntini, Firenze 2008.

de umane da un punto di vista divino? Quale rapporto fra divinità e tempo? Mi limito ad esibire questo problema, che non ho alcuna capacità di risolvere, per far notare come la teoria della provvidenza, nella sua funzione retributiva, sia difficilmente compatibile con la prescienza divina. Il fatto è che, nel parlare di queste cose, la teologia già presuppone una certa *ontologia* che andrebbe interamente ripensata.

Posto che la prescienza divina implicherebbe che nessun evento accadrà diversamente da come era stato previsto da sempre, e che la provvidenza divina ha già programmato in anticipo i nessi fra tutti i fenomeni del mondo, non si può non notare che invece l'agire di Dio secondo la Bibbia denota in qualche occasione una certa elasticità: per esempio, dopo il diluvio, inopinatamente cambia idea sul suo piano di distruggere la terra e dichiara che non sarà portato a termine (*Gen* 8, 21), oppure sospende l'esito letale della malattia di re Ezechia – peraltro appena annunciato a questi dal profeta Isaia – perché ha ascoltato la preghiera del moribondo (*2Re* 20, 5; *Is* 38, 6). Sembrerebbe insomma che Dio qui prenda o modifichi le sue decisioni sul momento, e ciò stesso non come suo metodo usuale e permanente (in altri casi Dio *ha* ed esegue un piano), ma solo a seconda di circostanze di fatto presentatesi, per le quali non ci sarebbe stata nessuna logica a pianificarle prima se alla fine il loro corso doveva essere capovolto. Tale mutevolezza del comportamento divino può suscitare serie perplessità sotto il profilo teoretico: com'è ammissibile che il Dio biblico, il creatore e signore assoluto del mondo, debba aspettar di vedere che cosa progressivamente succede qui da noi per decidere allora sul da farsi, o addirittura se fare qualcosa di diverso rispetto a quanto già da lui deciso? Non è forse un esempio di quanto le rappresentazioni religiose siano *irrazionali*? È vero, però noi diciamo questo perché supponiamo un modello di razionalità come esattezza delle deduzioni, come coerenza fra premesse e conseguenze, e il medesimo applichiamo anche a Dio. In ultima analisi tutta la teoria filosofica della provvidenza si basava sul postulato che la ragione umana e la ragione divina siano della stessa natura, ancorché diverse per estensione, e appunto per questo l'uomo sarebbe capace, con la propria logica, di riconoscere in un evento apparentemente maligno la logica benefica di più alto livello perseguita dalla *pronoia* nel produrlo. Per Platone il *nous* è comune a Dio e all'uomo, è la parte "divina" nell'uomo. Ma nelle religioni – in tutte le religioni – gli esseri divini hanno piuttosto un'altra ben più importante connotazione: quella di essere *indisponibili* per i mortali, e pertanto imprevedibili. Anche la "mutevolezza"

del Dio biblico<sup>57</sup> è forse una maniera narrativa per significare che il comportamento divino non segue, né è obbligato a rispettare quella che per noi è la logica, quindi non possiamo mai essere sicuri (come invece lo erano gli amici di Giobbe) di poterlo *spiegare* in conformità agli schemi razionali da noi usati per il comportamento umano, ed eventualmente applicabili pure ai processi naturali. La divinità dunque agisce “sul momento” con risultati inattesi non perché dipenda dallo scorrere del tempo, bensì proprio perché non si lascia catturare dal tempo, cioè non permette che noi possiamo *dedurre* le sue future azioni per analogia con quello che mostrò di fare prima in circostanze simili precedenti. La mutevolezza diventa quindi non un difetto, semmai un’esibizione della straordinaria potenza di Dio che è la cosa più importante nelle religioni monoteistiche: per questo l’idea di una provvidenza in cui tutto sia razionalmente programmato, e perciò razionalmente comprensibile da noi, è assente sia dalla Bibbia sia dal Corano. Ciò non significa che l’agire divino è puramente arbitrario, privo di ragionevolezza e di logicità. C’è sempre un senso in quello che Dio fa, ma la sua razionalità, la sua logica, non è conforme alla nostra e risulta inesplorabile. «Chi ha soppesato lo spirito di Jahveh (*Mī tikkēn ’et-rūah Yāhwah*), chi lo ha consigliato condividendone le conoscenze?» (*Is* 40, 13), che nella traduzione dei Settanta è reso in termini più intellettualistici: «Chi ha conosciuto la mente (*nous*) del Signore?»<sup>58</sup>.

Ma infine dentro questa misteriosa logica divina c’è secondo la Bibbia posto per una “provvidenza” almeno nel senso che ci sia finalità al bene? Si direbbe di sì, anche se non se ne fa il nome. Nel racconto della creazione di *Gen* 1 troviamo più volte ripetuta la frase «E Dio vide che <andava> bene (*way-yarē ’ēlohīm kī ṭōb*)». Anche stavolta i Settanta presentano un’interessante, per quanto minima, differenza: «*Kai ēiden ho theòs hótī kalón*». L’aggettivo ebraico *ṭōb* significa moralmente “buono” e “bravo” ma anche “piacevole” o persino “gustoso” come i frutti degli alberi di ‘Eden (*Gen* 2, 9); il greco *kalón* vuol dire “bello”, non solo però di bellezza fisica perché qualifica pure una cosa ben riuscita, apprezzabile, come noi diciamo “un bel coraggio”, “una bella risposta”; certo il traduttore non ha usato l’aggettivo neutro per “moralmente buono”, *agathón*, che pure si lascia associare ad oggetti (per es. *ta agathá*, “i beni”) e non soltanto a persone. Evidentemente voleva rilevare che l’espressione ebraica ha un significato complesso; il mondo è “buono” in quanto è conforme a certi valori morali presenti in Dio, però nel contempo ha

<sup>57</sup> Che il platonico Filone di Alessandria ovviamente nega nel suo saggio *Dio è immutabile*.

<sup>58</sup> Citato da Paolo, *Rm* 11, 34 e *1Cor* 2, 16. L’ebr. *rūah* è qui inteso nell’accezione di “pensiero”.

pure un suo lato estetico, qualcosa di “bello”, ed entrambi i vocaboli (*tōb* e *kalón*) permettevano questo doppio senso. Ma al Dio che scruta e giudica i cuori, che cosa mai – per dirla così – potrebbe importare meno dell’estetica? Forse no. Un passo evangelico, l’unico in cui si allude espressamente a una “provvidenza” divina per i bisogni delle creature (*Mt* 6, 25-30) Gesù parla dei gigli del campo, che durano e valgono così poco, eppure Dio li ha rivestiti di un addobbo talmente bello che neppure i paramenti di gala del re Salomone ebbero tanto splendore<sup>59</sup>. Siccome vegetali e animali comparvero sulla terra, secondo la Bibbia (e anche secondo Darwin), ben prima dell’uomo, quando non c’era nessun soggetto pensante che ne apprezzasse i bei colori, non è come nel frammento di Crisippo sulla coda variopinta del pavone: non è ai fini del gradimento degli uomini – che magari neppure se ne accorgono – ma *per sé stesso* che Dio aveva piacere di creare i gigli pensando anche alla loro bellezza e non solo alla funzionalità, o alla morale, o al beneficio da trarne. Ad esempio nel *Libro di Giobbe* (40-41) Dio porta a modello della sua incomparabile potenza creativa animali come il coccodrillo e l’ippopotamo che dal nostro punto di vista non sarebbero per niente affascinanti e ben poco provvidenziali, anzi pericolosi! Invece nel pensiero divino tutto è buono e persino bello, solamente perché è piaciuto a lui: «E Dio vide che era una bella cosa».

---

<sup>59</sup> Da notare che il giglio era lo stemma di Gerusalemme (peraltro somigliante più a un’alabarda triestina che al giglio di Firenze o dei Borbone), documentato nella monetazione della Giudea in epoca persiana ed ellenistica.