

A14

Bibliografia a cura di Gabriella d'Ippolito.

Ciro Sessa

# L'identità cattolica nella cultura italiana

Tomo III

La fine dell'identità cattolica italiana  
nella riflessione di Guido Morselli

*A cura di*

Giovanni Stelli, Sergio d'Ippolito





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXXIV  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2351-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2024

*In memoria di Irma Santamaria Sessa,  
che questa pubblicazione volle in nome dell'amore grandissimo verso il suo Ciro*

*I curatori*

## AVVERTENZA

A sottolineare l'unità dell'opera, anche in questo terzo e ultimo tomo, la numerazione delle pagine e dei capitoli è progressiva in continuità col primo e col secondo tomo.

## 703 Capitolo IX *Il problema del male e la teodicea*

9.1. La critica dell'universalismo della metafisica cristiana paradigma della critica della filosofia idealista e marxista della storia, 703 – 9.2. Dio e il male: la teodicea cristiana, 709 – 9.3. La giustificazione del male nel pensiero giudaico-cristiano e nel Libro di Giobbe secondo *Fede e critica*, 730 – 9.4. La retribuzione indiretta e la sua relazione con la dottrina della retribuzione diretta, 757 – 9.5. L'agire morale e culturale della religione e il superamento della forma speculativa e teoretica dello spirito, 762 – 9.6. La riflessione instancabile sulla portata veritativa del binomio Dio sommo bene e il male e il dolore nel mondo non esaurisce questo misterioso nesso, 764 – 9.7. Difesa della ortodossia teologica nella dottrina della retribuzione indiretta della colpa. Morselli esposto alla deriva soggettivistica del moderno, 764 – 9.8. Teologia speculativa e teologia contemplativa. Il mistero è il limite della religione rivelata, 769 – 9.9. Argomenti in sostegno della tesi per cui l'esperienza del male e del dolore genera la fede, 779 – 9.10. Confutazione del luogo comune che associa la fede religiosa al sentimento. La realtà metafisica di Dio è inferita per via negativa, 787 – 9.11. L'orazione: pensiero e carità di fronte a Dio sommo Amore, ovvero sia meditazione: la ragione credente. Ragione e sentimento di fronte all'antitesi di natura divina ed umana in Gesù Cristo, 791 – 9.12. La fede, indizio della metafisica e sostanza di fini in sé che vanno sperati. La prassi religiosa richiede che alla intellegione di Dio come Sommo Bene si associ il sentimento di amore, 794 – 9.13. La vita cristiana: necessità di comunione col divino e di assumerlo a criterio morale dell'agire. Inconsistenza delle accuse di illibertà e di dogmatismo rivolte alla fede cristiana, 796 – 9.14. Dio e il male nella fede e nella riflessione teologico-filosofica di Morselli. Confutazione dei sistemi razionalisti speculativi o materialisti immanentisti, 797.

## 801 Capitolo X *Fra tradizione cattolica ed empirismo logico*

10.1. Il problema del male tra il punto di vista speculativo e quello della fede. La carenza di riflessione in Morselli sul tema cristiano e sulla teologia della croce, 801 – 10.2. Contraddizione pragmatica dell'etica logico-empirista di Morselli; la rimozione del male in quanto peccato

originale e la impossibilità della soluzione del problema per la elusione della teologia della croce, 806.

817    **Capitolo XI**

*Roma senza Papa. L'eclissi del cattolicesimo*

11.1. Roma senza Papa, 817 – 11.2. La fine del culto mariano paradigma dell'eclissi della fede cattolica e della secolarizzazione della gerarchia, 820 – 11.3. Assistenza sociale e deriva sociologica della dottrina sociale della Chiesa. Eclissi della tensione escatologica cristiana, 821 – 11.4. Il Papa stratega di un movimento neoilluminista riformatore e manager di una burocrazia. L'uso di droghe favorisce la rinascita religiosa, 825 – 11.5. L'identità culturale cattolica italiana declassata all'etnologia, all'ecologia, all'etnologia. Culto totemici e amore pagano in Europa, 831 – 11.6. La psicoanalisi cattolica: il problema del male e la riduzione dell'anima all'inconscio, 835 – 11.7. Il costume italiano e paradigmi tipologici. Ecumenismo e paradossi del cattolicesimo, 837 – 11.8. I gesuiti protagonisti della politica meridionalista e alfieri della strategia cattocomunista risolvono la Questione meridionale. La "Socialidarietà". Il male morale e quello fisico si secolarizzano, 841 – 11.9. Il cattolicesimo e la psicoanalisi: la dottrina dell'anima e la donna. Mariologia, psicoanalisi e dogma dell'Immacolata, 846 – 11.10. Il secolarismo nel cattolicesimo: inversione gerarchica tra il valore umano della pace e la virtù teologale della fede. Potenza della tecnica e bisogno del sacro, 850 – 11.11. Scienza e tecnologia svuotano la fede cattolica. Teologia della democrazia: la elusione del trascendente. Relativismo, pluralismo culturale, ecumenismo e animalismo, 857 – 11.12. Giovanni XXIV a Zagarolo: allevando vipere sancisce la rimozione della edenica tentazione. Discussione sull'avvenire delle Chiese cristiane e della Chiesa cattolica alla fine del secolo, 861 – 11.13. Il paradosso dell'universalità delle opinioni alla Gregoriana: pluralismo e relativismo gnoseologico e morale. Fenomenologia della crisi dell'ethos e della cultura cattolica. Il buddismo zen alla curia pontificia, 866 – 11.14. La Santa Sede stipula un Concordato con l'Unione Sovietica e arresta l'avanzata del PCI in Italia. Crisi della cultura cattolica e crescita del prestigio politico internazionale della Chiesa di Roma, 872.

879    *Bibliografia*

881    *Indice dei nomi*

## Il problema del male e la teodicea

### 9.1. La critica dell'universalismo della metafisica cristiana paradigma della critica della filosofia idealista e marxista della storia

È certo che tante pagine del *Diario*<sup>1</sup> di Morselli e articoli come *Senso della civiltà*<sup>2</sup> e *Sguardo sul cinquantennio*<sup>3</sup> documentano la acutissi-

1. Nel *Diario* valga per tutte a documentare il consapevole antistoricismo di Morselli una riflessione, senza data, risolutiva e radicale contro l'ottimismo storicistico, riportata dalla curatrice in nota a un "argomento interessante" che Morselli intendeva trattare sotto il titolo "Analisi e patologia filosofica dell'ottimismo": « Perché al governo del mondo soprastesse una Provvidenza, o, se preferiamo, perché il reale fosse razionale, bisognerebbe che: – ad ogni essere inerisse una carica vitale e che questa fosse in grado di esaurirsi tranquillamente [...]; – che in tutti gli esseri fossero soddisfatti i bisogni derivanti dalla loro natura; – che nessun essere fosse costretto a interferire con un altro; – che ogni creato avesse il suo luogo e il suo tempo. Questo discorso è fatto per mandare in collera tutti i corifei dello storicismo, non tanto per la sua evidente e dichiarata "inutilità" (che non toglie di essere utilissimo come critica a ogni forma di teologia e di teodicea, religiosa o speculativa), quanto perché contrappone platonicamente alla realtà di fatto una realtà "di diritto", alla quale sola riconosce il titolo di razionale. Ed è un discorso che starebbe bene incluso in una critica generale dell'ottimismo (di cui i prefati storicisti sono, è noto, fra i più autorevoli rappresentanti); critica che non è da confondersi colle (rade) correnti del pessimismo » (D, 2 maggio 1954, p. 162, n. 13, pp. 163–164).

2. « Civilisation. Nome diversamente pronunciato da anglosassoni e da francesi ma comune agli uni e agli altri. Così la realtà che designa [...] rimane intrinsecamente una sola. [...] Di fronte ai pochi che la difendono, questa cultura vede crescere di continuo la schiera dei critici e dei nemici. Nel suo doppio aspetto di utilitarismo intransigente e d'estetismo outré, essa soffre di un male ormai antico, *l'illusione antropocentrica*, l'aver subordinato l'universo all'uomo. [...] Ci si proclami pure spengleriani o marxisti, o neoilluministi; la storia va per la sua strada. "Assai meno gli uomini conducono le cose, che le cose non conducono gli uomini". Le parole riferite sono dello storico Francois Auguste Mignet, che fu intimo amico e consigliere del grande Thiers » (*Senso della civiltà*, articolo pubblicato sul "Tempo" di Milano l'8 ottobre 1949, ora in *La felicità non è un lusso* cit. pp. 36–38; corsivo aggiunto).

3. « Poca ansiosa di evolversi è questa nostra cultura, anzi, a dispetto di varie apparenze, intimamente conservatrice. Negli ultimi cinquant'anni due guerre mondiali e moti sociali cospicui non ne hanno profondamente alterato lo svolgimento; *indizio dell'improbabilità delle dottrine che allo spirito, unico attore della storia, attribuiscono, fra l'altro, infaticabile mobilità.* [...] »

ma coscienza dello scrittore riguardo la fine tanto dello storicismo idealistico<sup>4</sup> quanto di quello materialistico<sup>5</sup> e registrano la certezza dell'irreversibile crisi delle dottrine metafisiche della storia<sup>6</sup>. Ma è

Vera "malattia del secolo" (del perdurante secolo romantico: e non a caso), il nazionalismo ha ostacolato l'evoluzione dei problemi sociali, e perciò li ha acuiti e inaspriti. [...] Ufficialmente, il socialismo è regime e religione di 500 milioni di uomini, in Europa e in Asia. Quali progressi non registrerebbe a quasi sette lustri dalla Rivoluzione russa, se, proprio in Russia, il credo nazionalistico non lo avesse snaturato, in misura sempre maggiore? [...] Scienza e applicazione camminano veloci e sicure; hanno, esse sole, dato al secolo una sua caratteristica. Riassumendo. Non valori nuovi, o che facciano presagire il nuovo nella sfera dell'individuo; statico il costume. Radicalmente innovate, all'estremo opposto, le relazioni, scientifiche ed empiriche, dell'uomo con le cose [...]: nella zona ove sorgono le attività volte alla riflessione sulla vita o alla sua interpretazione estetica, *vincoli molteplici con scuole e indirizzi dell'età precedente*. Passando alle attività che regolano la convivenza dell'uomo con gli altri uomini: un moto senza confronto più rapido ma che non è stato progressivo, *per colpa d'eredità dottrinarie divenute potenze ideologiche dall'influenza pratica enorme, e negativa*. E dunque la conclusione d'insieme: *tanto più grande l'avanzamento, quanto più ci scostiamo dall'ambito della diretta coscienza e responsabilità di ciascun essere umano*» (*Sguardo sul cinquantennio*, articolo inviato dallo scrittore al "Tempo" di Milano, ma non pubblicato, datato 18 gennaio 1950, ora in *La felicità non è un lusso* cit., pp. 62–66; corsivo aggiunto).

4. « Il soggettivismo ha finito con lo scuotere le basi della nostra stessa consapevolezza di "esserci". All'origine di tutte le nostre crisi, o di gran parte di esse, sta un'angoscia esistenziale [...]; la paura di avere vanificato, insieme con l'autonomia del mondo esterno, anche la realtà del nostro "mondo". [...] Abbiamo ridotto la realtà extra-*io* a un'apparenza, ci siamo spinti per questa via sino al solipsismo [...] non abbiamo capito che scartato il point-de-repère della realtà extra-*io*, anche l'*io* dopo un'ipertrofia momentanea doveva smarrirsi, e in ultima analisi svuotarsi. A questo punto ci siamo votati alla scienza, quindi alla "Storia", quindi di nuovo alla scienza (contagiata nel frattempo dal virus soggettivistico)» (D, 10 dicembre 1966, p. 281).

5. « Lukacs e i materialisti storico-dialettici, predicanti che tutto sarà aggiustato e ogni problema risolto col trionfo mondiale sul capitalismo, e all'umanità dischiuse l'accesso a ogni possibile bene, fanno figura di essere alquanto ottimisti. Ottimisti perché [...] per loro la natura non è un'entità autonoma, conglobante l'uomo con la sua storia» (D, 30 gennaio 1968, p. 303).

6. In FC, confutando dello storicismo idealistico crociano la pretesa identità del razionale e del reale, e specialmente la pretesa di razionalizzare il male senza uscire dalla realtà determinata dei fatti, Morselli argomenta: « L'interpretazione e valutazione di ciò che accade nel mondo spetta alla coscienza storica. La quale ci avverte il Croce, *non è azione*; quell'azione rispetto a cui assume un senso la fenomenologia del bene e del male, che altrimenti non ne ha alcuno. La coscienza storica è *pensiero*, e ha l'azione come suo oggetto. [...] Se ne desume, per prima cosa, che non è più vera l'identità fra *historia rerum gestarum* e *res gestae*; la storiografia, la storia "pensata, non è la storia vissuta. Altro la vita, altro la contemplazione della vita. Ciò che più conta, la storia, con la sua varia vicenda, non è tutto lo spirito, posto che esista una coscienza che, pur essendo precipua espressione di esso Spirito, si differenzia dalla storia, o piuttosto le si contrappone. Entro lo Spirito si delinea così un "momento", un'attività, che fa riscontro all'azione, al contingente, al particolare, all'individuale. In sostanza, ritorna a profilarsi il tradizionale rapporto fra il relativo e l'assoluto; con questo di diverso, che il relativo non è trasceso dall'assoluto, ne è partecipe. Ne è partecipe, sì, ma non tanto da coincidere con

altrettanto certo che il cristianesimo di *Fede e critica*<sup>7</sup>, il nucleo teoretico e la funzione normativa di fondo della verità cristiana, che permangono alla base del criticismo di Morselli durante gli anni Quaranta e Cinquanta<sup>8</sup>, già agli inizi degli anni Sessanta non stanno più a principio e a fondamento di un criticismo che meditatamente ha depresso la metafisica cristiana<sup>9</sup>. Certamente, a determinare questo sviluppo del criticismo è una radicale critica delle metafisiche e delle

esso. La quale non-coincidenza può sembrare logica a noi, non a chi, come il Croce, si tiene sicuro “non esservi distacco del finito dall’infinito” (*Introduzione a una Storia d’Europa nel secolo XIX*, Bari, 1931, p. 14); non al filosofo che proclama un’immanenza rigorosissima» (FC, n. 12, p. 37).

7. «Fra i due poli estremi della teologia positiva e della teologia negativa, vi è uno studio del divino che mentre non presume di definire l’Infinito, di rinchiudere in un sistema Dio e i suoi attributi e i suoi atti, si sforza di trovare a sì ardui oggetti una formulazione che non ripugni all’intelligenza [...] Insondabile mistero la Trinità; nondimeno il pensiero teologico vi si è dedicato per compiere quella che viene chiamata l’analisi’ del dogma. Analisi o meglio, anche qui, interpretazione, che intende fornire una traccia al senso e all’intelletto, orientarli affinché all’arcana verità attingano la più valida ispirazione religiosa e morale; e difatti s’impernia, tale interpretazione, generalmente sulla mirabile virtù d’amore, che nel suo grado superiore produce la distinzione delle tre Persone, mentre ne assicura la sostanziale unità» (FC, p. 121).

8. Al di fuori della Metafisica cristiana, senza la cristologia cattolica, con lettura idealistica trascendentale del Vangelo e interpretando secondo la kantiana ragione pratica il suo annuncio, Morselli afferma: «Noi, io penso, possiamo vedere in Gesù il figlio di Dio in senso effettivo, sebbene non sostanziale: ossia secondo lo spirito. [...] La divinità di Gesù non è nel fatto di una diretta generazione da Dio [...]; è invece nella “divinità” della missione di cui il Padre l’ha investito. E la prova della sua divinità [...] è proprio nel carattere sovrumano della missione ch’Egli ha svolto in terra, e nell’efficacia illimitata di tale missione. [...] Nessun profeta [...] nessuno che non abbia la stessa divina investitura che ebbe Gesù, dirà più agli uomini una parola di *vita*, capace di svelarci dopo quella di Gesù l’essenza della divinità, l’amore, e della legge, la carità. Noi si deve amare, venerare (e soprattutto, imitare) Gesù perché Egli ci ha mostrato che cosa può la natura umana quando la pervada il genuino spirito di Dio, che è solidarietà con le creature sino al sacrificio supremo, indulgenza sino all’abnegazione di sé» (D, 25 novembre 1947, pp. 121 s.).

9. «La nostra esperienza del mondo umano e di quello materiale, dei fatti morali e dei fatti naturali, ci dimostra troppo spesso che Dio non è perfezione e nemmeno bontà. Non di rado ci costringe a pensare che Dio non esiste in nessun modo. [...] “Bussate e vi sarà aperto”; è bellissimo. Ma troppe volte mi è capitato di bussare senza che alcuno mi aprisse o avesse l’aria di udirmi; e allora mi son detto che Dio non c’era, o se c’era, era troppo diverso da quello di cui l’immagine, il “modello”, sta nel Vangelo. Dubitare della grandezza, nobiltà, sublimità dell’immagine, mi sembra impossibile, quando la si sia ben bene conosciuta, meditata, assimilata. [...] Viceversa è inevitabile dubitare della obbiettività dell’immagine, della sua *rispondenza* con la realtà (tutta quanta, materiale e spirituale) che è in noi e intorno a noi. Purtroppo, la realtà è molto lontana dal divino [...] e comunque, è molto lontana dal *divino*, inteso in senso evangelico e cristiano, di amore di Dio verso le sue creature» (D, 26 dicembre 1959, pp. 184 s.).

filosofie della storia, così come è essenziale al nuovo criticismo un nuovo concetto sistematico della filosofia e della sua storia. Ma quella critica radicale e questo concetto nuovo hanno la genesi nella critica della dottrina cristiana e nella riflessione sulla fine della identità cattolica della cultura italiana<sup>10</sup>, perché presuppongono il *prius* filosofico della metafisica cristiana invece che l'opposto immanentismo dell'ideologia italiana.

In tal modo, evidentemente, la critica della cristiana escatologia della storia, il rifiuto della finale teodicea cristiana, sono il paradigma — ovverosia il principio, il fondamento e il criterio di verità — della critica di ogni storicismo e dunque dello storicismo idealistico crociano come di quello marxista–gramsciano.

In effetti l'impostazione analitica e l'empirismo logico del criticismo di Morselli durante gli anni Sessanta confutano allo stesso modo, cioè in base al criterio semantico e di corrispondenza ai fatti, tanto la consistenza semantico–pragmatica del fondamento in Cristo dell'etica e nell'amore di Dio della dottrina cattolica<sup>11</sup> quanto la consistenza semantico–pragmatica dello storicismo crociano<sup>12</sup> e marxista<sup>13</sup>; essi infatti dimostrano, contestandone la fallacia astrattiva

10. «Le famiglie non si riuniscono più (come ho avuto il tempo di vedere, da bambino, in casa dei nonni materni) ogni pomeriggio all'ora di vespro per recitare il rosario; ma si riuniscono in cambio, e non so se con più profitto, davanti allo scatorone della TV. Non abbiamo più religione» (D, 25 gennaio 1966, p. 266).

11. «Il fatto è che ognuno intuisce che la nozione di Dio non rientra nella realtà "oggettiva", rimane, al contrario, nel campo della realtà soggettiva [...] qualche cosa che non si estende oltre il *nostro* pensiero, il *nostro* sentimento. [...] Quanto più è forte il pensare o il sentire Dio, tanto più nell'individuo è insinuato il sospetto che questo Dio sia, appunto, il prodotto di quel pensiero e sentimento» (D, 6 dicembre 1966, p. 278).

12. Da una foto, scattata dal "Lunar Orbiter" nell'agosto del 1966, che mostra insieme la Luna e la Terra, Morselli inferisce ironiche conclusioni contro il pregiudizio geocentrico e contro il soggettivismo: «è finita la "Storia" (quella dello storicismo in particolare) che avendo stabilito che principio e scopo della realtà è l'Uomo (la Coscienza, l'Idea, l'Io, la Libertà, ecc.), inconfessatamente ma ostinatamente si attaccava a un suo geocentrismo retrogrado di centinaia d'anni rispetto alla scienza, ma sicuro di sé e apodittico. E non solo geocentrismo, ma acosmismo, in quel sottinteso idealistico, soggettivistico, che i teologi della storia si tiravano indietro, per cui oltre al soggetto storico non esisteva niente, se non in funzione del medesimo Soggetto o come "finzione" sua, prammatica o magari solo didattica» (D, 7 dicembre 1966, p. 280).

13. «La storia del comunismo sovietico è, e séguita ad essere, costellata da violenze arretrate alla libertà e alla vita stessa degli individui, e qualche volta delle masse (dalla repressione dei Kulaki 35 o 40 anni fa, alle vicende ungheresi del '56 e oltre) [...]. Ora a me pare che la tesi del fine che dovrebbe giustificare i mezzi, sia una tesi tipicamente "borghese" e una delle più inique. [...] La cosiddetta dittatura del proletariato anziché essere uno stadio transitorio accenna

alla luce del criterio probabile dell'esistenza storica, la inconsistenza del fondamento ultimo e della sua giustificazione nella metafisica e nella trascendenza del cristianesimo, nella metafisica dello spirito immanente alla storia dell'idealismo crociano e nella metafisica del materialismo storico del marxismo gramsciano.

Ma questo assunto e la sua dimostrazione presuppongono la risposta alle seguenti domande:

- a) quali sono gli argomenti con cui il criticismo di Morselli ha potuto deporre il cristianesimo e la identità morale e culturale cattolica?
- b) qual è l'impostazione e il metodo del criticismo con cui egli confuta lo storicismo e la metafisica idealistica e materialistica?
- c) quale è in Morselli il limite di un criticismo che, sostenuto dal pensiero analitico e da un empirismo pragmatico, esercita una costante scepsi analizzando le formazioni della cultura, le tesi delle dottrine, le affermazioni delle scienze, ne accerta il significato descrittivo corrispondente a stati di fatto e metodicamente distingue, individua, smaschera in questi asserti i giudizi di valore, controllandone il significato pragmatico e la consistenza empirica?

Rispondere a queste domande richiede:

- a) innanzi tutto di conoscere e giudicare la consistenza del tentativo di Morselli di assumere la tradizione e il pensiero della metafisica cristiana e
- b) in secondo luogo di conoscere la portata di validità e rilevare i limiti del suo criticismo, che si sviluppò nel clima politico del rivoluzionamento marxista e fu elaborato negli anni Sessanta e Settanta in un contesto culturale egemonizzato dal marxismo.

a diventare lineamento permanente del regime di tipo comunistico. Il brutto si è che codesta formula significa in pratica, brutalmente, la dittatura di pochi individui, o dell'unico individuo, che il caso o la violenza o l'astuzia ha portato a essere alla testa del proletariato. [...] L'obiezione di fatto che oppongo al comunismo è la seguente. Se è vero che avete rinnovato dalle radici la società, dovrete aver rinnovato nello stesso modo l'individuo, [...] Nella sua effettiva condotta di vita, nella sua moralità, nel costume, l'uomo sovietico dovrebbe essere ben superiore (e in ogni caso ben diverso) dall'uomo della società capitalistica. Pare — viceversa — che non sia così. [...] [L]'uomo sovietico, prodotto vivente della rivoluzione comunista, non è gran che diverso dall'esemplare umano che alligna in regime capitalistico» (D, 7 maggio 1961, pp. 205–207).

In quegli anni la cultura marxista, grazie all'abile direzione del Partito comunista, discuteva i contenuti, comprendeva ed egemonizzava gli sviluppi e i contributi culturali dello storicismo e dello scientismo italiani. E proprio allora la elaborazione teorica e la cultura cattoliche si trovarono attardate rispetto alla cultura marxista e si rivelarono inadeguate nel sostenere il confronto e il dibattito con essa. Esse infatti, impostate secondo una prospettiva culturale subalterna oppure attestate su posizioni dottrinarie difensivistiche, nell'immediato venivano colte di sorpresa e spiazzate dai problemi di teoria etico-politica posti dalla modernizzazione neocapitalistica e, in genere, erano subalterne alle risposte date dal marxismo ed elaborate dalla cultura neoilluminista e scienziata italiana.

In particolare, nel lungo periodo la riflessione etica e la teoria politica cattoliche, in gran parte, si rivelavano eclettiche. Eclettiche perché principi e teorie, adottati per risolvere i problemi imposti dalla novità della situazione politica, erano eterogenei rispetto ai principi metafisici dell'etica cristiana e all'altro rispetto alle categorie e al sistema della dottrina sociale della Chiesa<sup>14</sup>.

Specie l'eclettismo della riflessione etico-politica cattolica era particolarmente grave e avrebbe avuto conseguenze politiche incalcolabili; infatti era indotto tanto da insufficiente autonomia dottrina e povertà di elaborazione teorica quanto dall'arresto nell'approfondimento dei principi. Quelle e questo erano invece richiesti dalla portata teorica e sistematica dei problemi discussi e imposti dalla estensione della polemica ideale e culturale che interessava, inevitabilmente, ogni settore della cultura<sup>15</sup>.

14. « Il distacco tra cultura e politica nel mondo cattolico è estremamente visibile, e coincide con la sua crisi. Ma che significa questo distacco? Non silenzio completo, ma peggio: che, messi davanti ai problemi della nostra epoca, i cattolici ne recepiscono i quadri interpretativi da altre culture, senza scendere ai fondamenti ultimi. Da ciò quel gravissimo pericolo della cultura etico politica cattolica che è oggi l'eclettismo » (CC, p. 418).

15. Escludendo la radicale pretesa di verità e la consistenza teorica e sistematica del progetto cattolico-comunista di Rodano con « La Rivista Trimestrale », progetto, come si è visto, fallito perché si scoprì incompatibile con la tradizione dottrina cattolica e infine si rivelò lontano dalla verità filosofica del cattolicesimo e, perciò, praticamente subordinato al marxismo, fu questa la condizione in cui si trovò la cultura cattolica e la situazione in cui furono prodotti tanti irrilevanti contributi. Pure, vi furono straordinarie eccezioni: la ricerca e la storiografia filosofiche e la saggistica di Del Noce, concepite nell'isolamento cui fu costretta dagli stessi accademici cattolici e dalla cultura cattolico-comunista, la ricerca storica, filosofica e teologica di Baget Bozzo, soffocata dal vuoto politico fatto dal partito cristiano e dalla gerarchia ecclesiastica intorno alla sua personalità, la ricerca filosofica di Cornelio Fabro condotta nell'isolamento riservato dall'Accademia alla sua personalità.

## 9.2. Dio e il male: la teodicea cristiana

Negli anni Quaranta e Cinquanta Morselli ritiene consistente e valido il tradizionale nesso fede–ragione<sup>16</sup> — che è la tesi sostenuta in *Fede e Critica*<sup>17</sup> — e col quale egli intende garantirsi un principio che legittimi il suo criticismo<sup>18</sup>. In tal senso questa fondamentale tesi cristiana occupa in quegli anni un posto centrale nel pensiero di Morselli<sup>19</sup>, mentre dopo appare episodicamente nella riflessione diaristica, oppure è probabilmente un mero oggetto della sua scepsti in scritti che non hanno finora visto la luce<sup>20</sup>.

Molla del suo pensiero, motore della sua indagine<sup>21</sup> è il male nella sua duplice forma di male morale e di sofferenza<sup>22</sup>. Esso da una parte alimenta la riflessione di Morselli, dall'altra è l'oggetto di un criticismo che in una con la fede cristiana vuole e tenta di giustificarlo. Per tanto è la pietra d'inciampo, il contenuto irriducibile, la cruciale

16. Nella *Nota introduttiva* a FC Morselli scrive: «La religiosità non è solo emozione, e non si comunica solo per effusione. È anche un convincimento di cui si può parlare con pacatezza, con quel distacco in che si è usi collocare gli oggetti del pensiero riflesso» (FC, p. 12).

17. «Questo libro, che fa quasi a ogni pagina il nome di Dio e vorrebbe non averlo fatto invano e suggerire al lettore l'urgenza di una ricerca, o almeno, renderlo partecipe di un interesse, non è stato scritto da un religioso né da un mistico o da uno che speciali grazie abbiano comunque privilegiato» (FC, p. 11).

18. «Queste pagine si propongono di svolgere un discorso lineare, piano, tollerante, come può esserlo il discorso intellettuale quando tratta questioni da cui l'individuo sia investito nel profondo» (*ibidem*).

19. «Queste pagine [...] [r]ipercorrono uno dei più famosi itinerari dello spirito [...] È giudizio pacifico e gradito, tipico del nostro tempo, che di fede non si possa parlare che da specialisti, dal pulpito o dalla cattedra, mentre qualcuno più radicalmente afferma che la fede non è materia di ragionamento, e che dove quella comincia il pensiero deve fermarsi, poiché dogmi e chiesastica disciplina non gli lascerebbero nessuna libertà. Questo libro si oppone a quei comodi preconcetti; come oppone una individuale ma parlante smentita a coloro che ormai trionfalmente negano ogni inerenza di interessi religiosi specifici, all'uomo comune, nel comune mondo d'oggi» (FC, pp. 12 s.).

20. Si pensi al saggio inedito *Teologia in crisi*.

21. «Punto di partenza a queste meditazioni, in senso ideale e di fatto, una realtà perentoria e irrecusabile, una nozione di purtroppo comune esperienza» (FC, *ibidem*).

22. In effetti nella storia del pensiero dell'occidente cristiano il problema del male è il nucleo di ogni teologia della storia, successivamente, nei sistemi di metafisica moderna, è il nocciolo di ogni teodicea, che nell'Ottocento i sistemi immanentisti trasformeranno in filosofie della storia. Nel Novecento le dottrine immanentiste della storia diventeranno religioni politiche o teologie politiche che sigillano lo sostituzione della filosofia della storia con la teologia della storia.

realtà con cui, afferma Morselli, ogni dottrina filosofica si è misurata inadeguatamente<sup>23</sup> o in modo mistificatorio<sup>24</sup>, tranne il pensiero cristiano<sup>25</sup>. Egli sostiene che soltanto il cristianesimo affronta e tenta di dare risposta alla domanda dell'uomo comune: perché si soffre? Riconosce che questa questione è dominante e fondamentale nella storia del pensiero religioso cristiano, è connessa alla teologia, e che quest'ultima condivide con la filosofia cristiana la metafisica classica su cui storicamente il pensiero cristiano si fonda e si sviluppa<sup>26</sup>.

In base a questa classica interpretazione del pensiero cristiano, il problema del male, ovviamente concepito all'interno della tradizione metafisico-teologica cristiana, viene da Morselli identificato nella teodicea, ovvero, la soluzione di esso viene ricercata in quella sezione della teologia riguardante la giustizia divina, che giustifica l'operato divino, ovvero si attiene alla giustificazione del male<sup>27</sup>. Morselli ascrive la massima pretesa di verità della dottrina cristiana alla teodicea, alla soluzione cristiana del problema del male. Per lui, grazie a questa cruciale prova di validità che la pretesa di verità del cristianesimo comporta, la teodicea coincide con la massima argomentazione della verità cristiana e quindi per antonomasia designa la apologetica<sup>28</sup>.

23. « Ma sta innegabilmente che il male non si presta a essere trattato *sub specie* teoretica. Per poco che lo si esamini da vicino, ci si accorge che esso si identifica, in tutte le sue accezioni, con la sofferenza: la quale è nel numero di quei fatti della sfera soggettiva dell'individuo che sono evidenti e afferrabili solo in detta sfera, e pensati fuori di lì perdono facilmente la loro consistenza » (FC, pp. 17 s.).

24. « La filosofia, quella stessa che dichiara di attenersi rigorosamente alla storia e di non ammettere l'universale se non in quanto serve a un'interpretazione dei fatti umani, è teoria, e non empiria. L'individuo, con la sua peculiarità e instabilità, con le sue affezioni e limitazioni, non la riguarda direttamente » (FC, pp. 18 s.).

25. « Davvero la genuina religiosità è così strettamente legata a quel dato, da essere a mala pena raffigurabile senza di esso. Il cristianesimo, che vi dà un singolare rilievo, deriva anche da ciò la sua concretezza, la sua validità non solo trascendente, umana » (FC, p. 13; corsivo aggiunto).

26. Morselli definisce la teologia "materia vastissima, dunque, per entro la quale non è facile orientarsi, stabilire un ordine, molto più che la mentalità religiosa, se qualche volta ha attinenze sia pur lontane col mito, assai spesso in questo campo sconfinava nella filosofia; per essere più esatti, nella metafisica" (FC, p. 22).

27. *Ibidem*.

28. L'argomento — la giustificazione del primato della teodicea nel pensiero metafisico, è addotta dal sillogismo ipotetico *ponendo ponens* — assunto e presupposto da Morselli è il seguente: se il pensiero religioso implica la teologia, ma il pensiero religioso implica la teologia, se la teologia implica la metafisica, ma la teologia implica la metafisica, se la metafisica speciale comprende la teologia, ma la metafisica speciale comprende la teologia, se la teologia ha il suo argomento massimo nella teodicea, ma la teologia culmina nella teodicea, allora la teodicea

Morselli pertanto avvia la sua indagine con l'analisi della consistenza della teodicea, appunto perché essa tratta il male come un problema filosofico e argomenta filosoficamente la soluzione<sup>29</sup>. Egli ravvisa in S. Agostino il modello di un'apologetica che affronta in radice il problema del male, perché appunto nella teologia cristiana Dio e il male sono affrontati e concepiti come un binomio i cui termini sono posti insieme, ma sono opposti<sup>30</sup>. Infatti i rispettivi necessari attributi stanno in relazione necessariamente inversa: quanto più sono definiti, determinati e riconosciuti insieme alla loro sostanza gli uni, tanto più tramontano gli altri con la loro sostanza<sup>31</sup>.

Morselli dà atto a S. Agostino di aver ravvisato e posto la questione dell'esistenza del male in una con la creazione divina e con Dio e di aver affrontato il problema muovendo da questo binomio. E gli obietta che dal corno del sillogismo dialettico, che ipotizza l'esistenza del male nel mondo, provato dall'universale trista esperienza della presenza di esso, segue la conclusione: « se il male esiste, vuol dire che di proposito egli l'ha voluto »<sup>32</sup>. A S. Agostino che, per evitare

costituisce la verifica cruciale della pretesa di verità del pensiero religioso, del nesso tra fede e critica — essenziale al pensiero cristiano — di fronte alla realtà del male. La teodicea (o apologetica) è la giustificazione ultima del problema del male, la giustificazione della esistenza di esso in relazione e rispetto alla realtà di Dio.

29. FC, p. 22.

30. « Ma senza dubbio, su di un certo terreno, che è quello teologico, essa [scil. la fede cristiana] deve per prima cosa affrontare il faticoso binomio: Dio e il male, e cercare di chiarirlo » (FC, p. 23).

31. Ciò significa che la fede appunto sul terreno teologico necessariamente affronta il binomio Dio e il male, ma questo comporta che per la stessa fede cristiana comprendere il binomio è « un'impresa che per le forze umane (la teologia è opera intellettuale, di umano raziocinio) è straordinariamente, disperatamente difficile » (FC, p. 23).

32. FC, pp. 23 s. Formulando il sillogismo dialettico si ottiene: « O il male non esiste. Ma esso non esiste, dal momento che il mondo è buono perché Dio è bene e non può volere il male. Allora esiste solo il Bene nel mondo creato da Dio », « O il male esiste. Ma esso esiste, perché è supportato da una evidenza inoppugnabile. Allora Dio l'ha voluto ». Del sillogismo dialettico Morselli assume il corno che ipotizza l'esistenza del male e confuta il corno che ipotizza la insussistenza del male, perché il primo corno può essere sostenuto solo ricorrendo all'argomento metafisico della insussistenza ontologica del male, e quindi non è probabile empiricamente come sostiene; mentre l'altro corno viene empiricamente suffragato dalla universale esperienza dell'evidenza inoppugnabile del male. Non a caso Morselli contesta al primo corno il sostegno delle « metafisiche teologizzanti » e di « indirizzi speculativi che sono forme improprie di religione », caratterizzate dall'astrazione e dalle fallacie che ne possono conseguire, e ad essa perciò oppone « lo spirito religioso che non è mai veramente astratto » (FC, p. 24).

le tremende aporie che comporta questa tesi, sostiene la tesi della insussistenza ontologica del male, Morselli obietta che questo assunto improbabile resta improbabile perché giustificato con argomenti filosofici non verificabili<sup>33</sup>.

Infatti le metafisiche teologizzanti, osserva Morselli, poiché devono comporre il principio della provvidenza divina — appartenente essenzialmente alla perfezione di Dio — con il male e l'ingiustizia del mondo, ammettono due soluzioni: o quella che giustifica il male in quanto mezzo cui si attribuisce una finalità superiore sia all'esistenza individuale sia all'esistenza storica, oppure quella che giustifica il male perché esso è solo una realtà difettiva rispetto alla bontà divina e quindi non ha alcuna sussistenza ontologica.

S. Agostino riprende la concezione neoplatonica che giustifica il male come mancanza di bene e gli riconosce una esistenza relativa, ma Morselli sottolinea che nelle *Confessioni* S. Agostino non si mostra convinto, né è appagato dagli argomenti neoplatonici. Inoltre ribadisce che le *Confessioni* provano che S. Agostino conosceva la difficoltà di conciliare l'ottimismo della Teodicea con la rivelazione evangelica della Passione di Gesù Cristo e della redenzione del male<sup>34</sup>.

33. « Come qualche volta si fa quando c'è da difendere un assunto poco probabile, Agostino ricorre alla filosofia » (*ibidem*); di qui innanzi tutto si induce che Morselli dal punto di vista empirico contesta alla filosofia le fallacie astrattive delle argomentazioni, nella specie quelle delle dottrine metafisiche idealistiche e materialistiche, inoltre si inferisce che giudica con criteri empirici e giustifica con argomenti empirici l'esperienza della fede e lo spirito religioso in quanto fatti empiricamente rilevabili, e infine che si confronta e discute con la esperienza della fede sul supposto di un empirismo logico che espunge argomenti che possono essere fallaci in quanto sono improbabili.

34. FC, p. 25. Le gravissime difficoltà e aporie comportate dal nesso coesistente — costitutivo della metafisica cristiana — tra la bontà della creazione divina e il male rinviano al peccato originale. In effetti la filosofia patristica ha elaborato sistematicamente la escatologia cristiana e l'"economia della salvezza" in funzione del peccato d'origine. E questo, ovverossia l'origine e la natura del male connessi alla creazione, costituisce il problema fondamentale della metafisica e della escatologia cristiana, su cui non a caso S. Agostino ha principalmente riflettuto e ininterrottamente discusso. Questa impostazione della dottrina e della metafisica cristiana è stata superata dopo la metà del Novecento, quando all'amartiocentrismo (appunto la dottrina incentrata sulla priorità della creazione e, però, con essa sulla priorità del postulato del peccato originale, ovverossia incentrata sulla priorità della condizione decaduta dell'uomo, rispetto alla nuova alleanza istituita da Cristo redentore; dottrina che orienta la filosofia di S. Agostino e la patristica, la filosofia scolastica medievale, la filosofia e la scolastica moderne) la Chiesa Cattolica sostituì la dottrina Cristocentrica che istituiva il nesso essenziale e fondamentale tra la bontà della creazione divina operata attraverso Dio-figlio e il disegno di salvezza dell'uomo, in cui culminava la perfezione e la bontà divina del creato grazie alla Nuova alleanza giustificata dal Cristo redentore. Priorità dell'alleanza sulla creazione.

Secondo l'argomento neoplatonico di S. Agostino, osserva Morselli, dalla negazione della dignità ontologica del male segue che c'è soltanto un *defectus boni* nella sostanza delle cose. Vi è insomma un *minus esse* degli enti rispetto all'Essere e lo stesso peccato, o male morale, è una *diminutio essendi* del peccatore. Poiché se la creazione divina necessariamente comporta la differenza ontologica tra la trascendenza di Dio e le creature, allora ciò da una parte implica la imperfezione degli enti creati, e quindi la relativa esistenza del male, mentre dall'altra dallo stesso fatto di essere stati creati segue che gli enti sono partecipi del bene, e segue quindi la insussistenza ontologica del male<sup>35</sup>.

A questa impostazione neoplatonica che giustifica il male con la differenza ontologica della natura creata, Morselli obietta che dallo *status* di creatura non segue per implicazione necessaria il difetto, perché è solo apoditticamente affermato ma non è provato<sup>36</sup> che ciò che è limitato per sua natura sia necessariamente difettivo<sup>37</sup>. Inoltre, se la creaturalità fosse in se stessa difettiva, ciò costituirebbe contraddizione, perché la creazione sarebbe a priori limitata e condizionata, e ciò andrebbe contro il presupposto della perfezione divina<sup>38</sup>. Infine adduce che il peccato d'origine è un evento sopravvenuto alla creazione divina<sup>39</sup>, perché, diversamente, esso sarebbe nella natura della creatura e ciò escluderebbe la responsabilità del peccatore<sup>40</sup>. Insomma, insistendo sul-

35. « Il male non ha realtà; solo il bene è reale. « Tutto ciò che è, è buono » dichiara una pagina delle *Confessioni*, con un accento che sembra anticipare Hegel » (FC, p. 26). Morselli non dà notizia dell'edizione di *Le Confessioni* di Sant'Agostino di cui si è servito per le citazioni. Ho confrontato le citazioni da *Le Confessioni* riportate da Morselli in FC con quella della BUR Pantheon, Milano, 1999 (= LC). La citazione appena riportata è in LC, VII, 12.

36. « Un filosofo vi dirà che si tratta di un'affermazione apodittica, e cioè gratuita, così come sono soltanto asserite le equazioni: *minus esse = defectus boni*, ente limitato = *ente imperfetto* » (FC, p. 27).

37. « Ciò che è limitato, circoscritto, per natura sua, può essere in sé ineccepibilmente buono » (FC, p. 27).

38. FC, p. 28. Di più, a ragione, Morselli adduce l'argomento che « il mondo sarebbe stato imperfetto sin dall'inizio, quando un testo a cui Agostino riconosceva la più alta autorità, il *Genesi*, ci assicura che l'Eterno Padre si compiaceva della sua opera, sino a trovarvi la sua immagine e somiglianza » (*ibidem*).

39. « In quanto al peccato [...], è un evento estraneo e posteriore al processo creativo, un misterioso *quid novi* » (*ibidem*).

40. Morselli osserva che « se così non fosse, se il peccato si contenesse in germe o in potenza nella qualità della creatura, dove andrebbe a finire la responsabilità del peccatore? » (*ibidem*) e qui stesso in nota argomenta: « Il primo peccato (vedete saggezza del Libro dei Libri) è fatto consistere nella superbia del progenitore, a cui proprio dispiacque di non essere Dio. Cioè *Adamo credette per davvero che il "male metafisico" fosse un male* » (*ibidem*, n. 7). Con questo argomento

la paradigmatica religiosità del Genesi, Morselli, da una parte, sottolinea la responsabilità di Adamo nel peccato originale nella stessa misura in cui, dall'altra, ribadisce la perfezione della natura creata e la congruenza di essa con la relatività e la dipendenza degli essere finiti, sostenendo che « nel suo stato originario Adamo era paragonabile solo a Cristo »<sup>41</sup>.

Quanto al male morale, o peccato, Morselli confuta la tesi del razionalismo e dell'idealismo. Essa definisce il peccato come cattiva volontà cioè come volizione inadeguata di quel bene che detta normativamente le nostre azioni (*defectus boni*), per cui il male morale può definirsi un'azione che si allontana da una norma universale ovvero attuabile senza contraddizione, ossia una volizione inficiata da pulsioni egoistiche e dalla sofferenza che tale agire provoca sullo stesso soggetto agente; in tal modo questa tesi riduce il male al bene e lo identifica nella privazione del bene<sup>42</sup>.

Morselli dimostra per assurdo che, data, invece, la responsabilità di Adamo, il male metafisico non ha esistenza, e invece esiste soltanto il male fisico e storico. Ma in questo argomento — che è lo stesso di quello addotto da G. F. Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (tr. it., vol. III, *Il mondo greco romano*, Firenze, 1966, pp. 241 s.) — il peccato originale perde il contenuto significativo della condizione decaduta dell'uomo, mentre la responsabilità di Adamo è la leva da cui emerge e che sostiene il processo di sviluppo dell'autocoscienza e quindi la storia dello Spirito. Il peccato originale non ha il significato teoretico di privazione che inficia la dimensione verticale, trascendente, dell'uomo in una con il distacco dalla unione metafisica e immediata a Dio. In realtà questa interpretazione della caduta giustifica e comporta impostazioni filosofiche che recidono, confutando la sussistenza del nesso e la validità normativa del suo fondamento, la relazione di fondamento a fondato tra Dio e l'uomo, e quindi ogni responsabilità dell'uomo di fronte a Dio per le azioni compiute. Poiché esso è interpretato come quell'atto della coscienza — la decisione che separa dalla incomprendibile, perché immediata e senza tempo, condizione metafisica di perfezione dell'uomo, ma senz'altro subordinata a Dio, e apre l'uomo alla dimensione orizzontale del progettare, alla condizione naturale-storica di libertà — che giustifica l'immanentismo delle filosofie della storia, e che comporta sistematicamente-scientificamente il rovesciamento del rapporto di fondante a fondato tra Teologia fondamentale e filosofia della storia, tra metafisica e antropologia. Così come per il fatto stesso di liberarsi dalla condizione creaturale si istituisce sia l'onnipotenza creativa dell'uomo nella storia, sia la sua destinazione. Ovviamente l'empirismo di Morselli non legittima alcuna filosofia della storia, tuttavia necessariamente il significato e la portata antimetafisici della sua interpretazione del peccato d'origine comportano l'immanentismo che non contraddittoriamente è il denominatore comune al suo empirismo logico e allo storicismo neidealistico di Croce oppure marxista di Togliatti.

41. FC, pp. 28 s. Osservo che Adamo non è stato *generato come Dio Figlio*, ma creato, perciò la perfezione di Adamo è *naturale*, non metafisica. Adamo infatti non è signore della sua anima, come invece è il Figlio incarnato. Evidentemente Morselli nell'istituire questo confronto tra Adamo e Cristo conserva e osserva la impostazione empiristica.

42. « Dunque (e qui arbitrariamente si abbandona la sfera del linguaggio) il male è un non-ente, ossia non esiste » (FC, pp. 29 s.).