

La filosofia analitica della religione e la questione del male. Il caso Plantinga

di Erika d'Alberto

«Colui che vuole il male vuole il male come un bene; una volontà del male, volendo il male come male, e preferendolo perché cattivo è quindi una contraddizione» V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù*, Milano, Garzanti 1996, p. 68.

Lo scopo che anima il presente saggio è mostrare le peculiarità della filosofia analitica della religione¹ a partire da un argomento classico: il problema del male; e da un autore che è ormai riconosciuto come il «principale filosofo protestante ortodosso di Dio»² o anche «il fondatore della resurrezione della filosofia cristiana»³: Alvin Plantinga.

Come è noto Alvin Plantinga fa parte di quella tendenza filosofica chiamata 'epistemologia riformata' espressione che individua due caratteri fondamentali di detta scuola uno indicante l'interesse principale della ricerca filosofica e l'altro l'orientamento teologico. Plantinga stesso, infatti, si qualifica come un cristiano, credente⁴, il che implica pratican-

Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Per una definizione di filosofia analitica della religione si veda M. Micheletti, *Filosofia analitica della religione*, Brescia, Morcelliana 2002, p. 10.

² *Modernizing the case for God*, «Times» 115, 7, Aprile, 1980, p. 66.

³ J.E. Sennet, *The Analytic Theist*, Grand Rapids (Mi.), Eedemans 1998, p. 295.

⁴ Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, New York, Harper Torchbook 1974, p. 2. Vediamo che, nella prospettiva di Plantinga, la fede è primariamente *pistis*, il credere in; da questa poi segue l'*emunai* il credere a (la Rivelazione contenuta nella Bibbia e proveniente dalla tradizione). È il credere in (la *pistis* appunto) che orienta tutta la vita umana «credere che Dio esiste» è quella che Plantinga chiama una credenza «properly basic» propriamente di base, ovvero una credenza non inferita da altre credenze, ma razionalmente garantita dall'esperienza immediata di Dio che ognuno ha. Infatti, è trovarsi in determinate circostanze che rende le credenze di qualcuno propriamente di base: la credenza irrazionale, è dunque, solo quella che nasce in circostanze non appropriate. Per questo Plantinga sostiene che la sua epistemologia non va vista come fideista: credere in Dio è tra le opinioni di ragione, non di fede. Inoltre, secondo Plantinga, sarebbe più corretto dire che non è la proposizione «Dio esiste» di base, ma lo è quella che la implica: «Dio mi sta parlando». In questa prospettiva abbiamo che la razionalità non è necessariamente connessa alla verità: possiamo sperare che le nostre credenze siano vere stabilito che sono razionali, e questo perché la mente umana è fallibile e, dunque, il nostro possibile epistemico è la razionalità non la verità. Cfr. A. Plantinga, *Reason and Belief in God*, in *Faith and Rationality*, a cura di A. Plantinga e N. Wolterstorff, Notre Dame (In), Notre Dame University Press 1983, pp. 17-93; qui citato da J. Sennett, *The Analytic Theist*, cit., pp. 102-161. Cfr. W.L. Craig, *Introduction: the Resurrection of Theism*, «Thru: a Journal of Modern Thought» 3, 1991, pp. 5-13. Sul presunto fideismo della posi-

te, appartenente ad una specifica tradizione teologica con la vocazione filosofica⁵.

Si comprende facilmente come la *Free Will Defense*, la difesa del libero arbitrio, nasca da una esigenza profonda del credente: difendere la cristianità (o meglio il teismo) dagli attacchi portatigli contro⁶; attacchi che si configurano come obiezioni alla razionalità della credenza religiosa⁷ e alla sensatezza di ogni discorso su Dio e che, benché presentati *de jure*, comportano immediate e pericolose ricadute *de facto*.

Il problema del male si presenta al filosofo teista fondamentalmente sotto due obiezioni argomentative una è deduttiva ed è l'accusa di incoerenza e contraddittorietà portata dagli ateologi a motivo dell'esistenza del male nel mondo, l'altra è probabilistica e considera che la quantità e varietà dei mali che questo mondo contiene rende improbabile l'esistenza di un creatore con le caratteristiche di Dio. Plantinga risponde con la 'Difesa del libero arbitrio', da molti riconosciuta come vittoriosa alla prima forma e con, il più sfortunato negli esiti, argomento probabilistico alla seconda.

Il male è, dunque, un problema logico⁸, in quanto ha a che fare con

zione plantingiana si veda G.C. Di Gaetano, *La Reformed Epistemology*, in *La rivoluzione pacifica*, a cura di F. P. Ciglia e G.C. Di Gaetano, Pescara, Samizdat 2001, p. 43; per il quale è paradossale vedere in questa posizione un fideismo moderato: «se si assume che 'Dio si è rivelato' come una credenza di fondo [...] la fede nella nascita verginale di Cristo, per esempio, giungerebbe ad essere una verità di ragione il che è improbabile» (Ivi, pp. 43-44). A mio avviso la credenza di base fondante, non è certo quella che indica Di Gaetano, (a) 'Dio si è rivelato', ma (b) 'Dio mi sta parlando' che comporta (c) 'Dio esiste' e 'Dio si rivela' la verità della Rivelazione si fonda sul fatto che è parola di Dio, di un Dio che mi sta parlando ora e ha parlato Rivelandosi. La verità di ragione arriva in seconda battuta: se è razionale credere in Dio e che Dio mi sta parlando, è razionale credere a tutto quello che questo implica ovvero (d) 'la nascita verginale di Cristo' ed irrazionale non credere a quello che viene da questa implicata. La cosa può formalizzarsi come segue: prendiamo il seguente set di proposizioni A «b; c; a» e prendiamo ora la proposizione (d); vediamo che A è coerente in sé e (d) è chiaramente coerente con tutte le proposizioni di A ed implicata da (a); quindi, se A è razionale lo è anche A* «b, c, a, d». Dato che per noi A è razionale lo è anche A*; da ciò, (d) 'la nascita verginale di Cristo', non solo non è improbabile ma segue, per dirla con Plantinga, inesorabilmente se si accettano le premesse ovvero (b) e (a).

⁵ Per Plantinga la filosofia è «in gran parte una chiarificazione, sistemazione, articolazione, racconto e indagine di opinioni pre-filosofiche» (A. Plantinga, *Advice to Christian Philosophers*, in *The Analytic Theist*, a cura di J. Sennett, op. cit., p. 312). Cfr. A. Plantinga, *Christian Philosophy at the end of the 20th Century*, in *The Analytic Theist*, a cura di J. Sennett, op. cit., p. 352.

⁶ Cfr. A. Plantinga, *Self Profile*, in *Alvin Plantinga*, a cura di J. Tomberlin e P. Van Inwagen, Dordrech, Reidel 1985, p. 33.

⁷ Scrive Plantinga che la credenza in Dio veniva ritenuta irrazionale «perché confligge con tali ovvi fatti come l'esistenza del male, o perché ci sono evidenze contro essa, o perché non ci sono abbastanza evidenze per essa» A. Plantinga, *Self Profile*, in *Alvin Plantinga*, a cura di J. Tomberlin e P. Van Inwagen, cit., p. 55.

⁸ Cfr. R. Adams, *The Problem of Evil*, in *Alvin Plantinga*, a cura di J. Tomber-

la coerenza di un set di proposizioni, ed astratto, in quanto non ha a che fare con un particolare tipo di male per questo il teista deve mostrare che la presenza del male nel mondo non è né logicamente né probabilisticamente contraria all'esistenza di Dio⁹.

Cominceremo vedendo come Plantinga smonterà l'argomentazione ateologica e presenterà la sua Difesa ritenuta logicamente inattaccabile (par. 1) ed abbracciante sia il problema del male morale che fisico; analizzeremo poi l'argomento probabilistico ritenuto dallo stesso autore non esaustivo – in effetti non è un argomento a se stante, ma si inserisce nella posizione presentata dalla 'Difesa del libero arbitrio' (par. 2); infine avvieremo una serie di obiezioni che crediamo inficino l'intera argomentazione del libero arbitrio in questa che, per ora, è considerata la forma vittoriosa e conclusiva (par. 3).

1. L'obiezione ateologica e la Difesa

Ai teisti viene contestato che l'esistenza del male nel mondo è incompatibile con l'idea di Dio a motivo degli attributi divini, comunemente riconosciuti, dell'onnipotenza, onniscienza e somma bontà. Plantinga ritiene posizioni emblematiche al riguardo quella del McCloskey¹⁰, e quella più articolata del Mackie secondo cui

nella sua forma più semplice il problema è: Dio è onnipotente; Dio è interamente buono; tuttavia il male esiste. Sembrano esserci alcune contraddizioni tra queste tre proposizioni, così che se due di loro sono vere la terza dovrebbe essere falsa. Ma, allo stesso tempo tutte e tre sono parti essenziali della maggior parte delle posizioni teologiche; il teologo, ci sembra, *subito* debba aderire e *non possa coerentemente* aderire a tutte e tre¹¹.

Viene così rilevata una contraddizione implicita¹² dall'unione di asseriti che sostengono l'esistenza di Dio come persona onnipotente, onni-

lin e P. Van Inwagen, *op. cit.*, p. 226. Una delimitazione così lucida e precisa di quello che si può filosoficamente indagare sul mistero del male è vitale; lasciarsi tentare, cercando, con esso, di «sapere fino a che punto si possa ragionevolmente credere in Dio quando si vive nel dolore, cioè in un mondo traboccante di male e sofferenza» (A. Kreiner, *Dio nel dolore*, Brescia, Queriniana 2000, p. 5. Cfr. J. E. Barnhart, *Theodicy and the Free Will Defence*, «Religious Studies» 13, 1977, p. 451) significa avere un approccio al problema, che tradisce gli autori coinvolti e le loro argomentazioni.

⁹ Scrive infatti Plantinga «L'esistenza di Dio non è né preclusa né resa improbabile dall'esistenza del male» (A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press 1974, p. 195).

¹⁰ Cfr., J. McCloskey, *God and Evil*, «Philosophical Quarterly» 10, 1960, p. 97.

¹¹ J. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in *The Philosophy of Religion*, London, Basil Mitchell 1971, p. 92.

¹² Cfr., A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, p. 16.

sciente e sommo bene ed asserti che affermano l'esistenza del male se si assume che il bene è opposto al male, in modo tale che una cosa buona elimina sempre il male, e che non ci sono limiti a quello che un essere onnipotente può fare¹³. Chiamiamo *A* il set che contiene le seguenti proposizioni: 1. Dio è onnipotente e onnisciente; 2. Dio è sommo bene; 3. Esiste il male.

Plantinga precisa subito che il teista di solito e opportunamente, non vede l'onnipotenza divina come assolutamente illimitata ma, anzi, afferma che non ci sono limiti non logici a quello che Dio può fare, quindi, un limite, alla fine, c'è¹⁴: Dio non può fare ciò che è logicamente contraddittorio¹⁵. In sintesi Dio non può né pensare una contraddizione né agire contraddittoriamente¹⁶.

Inoltre, non è necessariamente vero che ogni cosa buona elimina il male che conosce e può eliminare. In base al principio del male minore, qui adottato da Plantinga, per cui «sicuramente una persona non dovrebbe essere obbligata ad eliminare un dato male se potesse farlo solo eliminando un bene più grande»¹⁷, si ha che, uno stato di cose buono *G*, ha più valore di un insignificante male *E* in esso presente ovvero, la congiunzione di *G* con *E*, rappresenta ugualmente un buon stato di cose, è, inoltre, più opportuno lasciar essere un male se per eliminarlo è necessario negare un bene più grande ad esso legato¹⁸.

Viene in aggiunta sottolineato che potrebbero esserci delle situazioni in cui, dati due mali *A* e *B* non si può eliminarli entrambi oppure, in altre, eliminare un male *A* comporta anche l'eliminazione di un bene più grande. Potrebbe replicarsi che, essendo Dio Dio, essendo, cioè, una persona con determinate proprietà può eliminare i mali *A* e *B* insieme ed eliminando *A* non influire sul successivo stato di cose buono *G*, ma, questo, non dà delle proposizioni necessariamente vere e, soprattutto, non le rende vere neanche applicate a una persona speciale come Dio, in quanto, neanche un essere onnipotente e onnisciente potrebbe eliminare un male *E* se questo fosse incluso in uno stato di cose buono *G* in modo che 'se *G* allora *E*' ovvero 'se è necessariamente vero che se *G* è attuale lo è anche *E*' e che *G* e *E* è uno stato di cose buono¹⁹.

Dato che, nessuna proposizione *p*, necessariamente vera, da unire al

¹³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵ Ancora una volta Plantinga si rifà ad una concezione classica che parte da Tommaso per il quale «quello che implica contraddizione non ha posto nell'onnipotenza divina» (*Summa Theologiae*, I q. 25, a. 3).

¹⁶ Cfr. R. Ackermann, *An Alternative Free Will Defence*, «Religious Studies» 18, p. 367.

¹⁷ A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

set A, in modo da renderlo formalmente contraddittorio, è stata presentata dagli ateologi, si potrebbe dichiarare il set A implicitamente coerente sul principio che «una proposizione (o set) deve essere presunta coerente o possibile senza prove contrarie»²⁰. Tuttavia, sostiene Plantinga, è possibile fare di più: si può mostrare che il set A {1;2;3} è implicitamente coerente o possibile in senso ampiamente logico; e, si può raggiungere un tale risultato, utilizzando la procedura detta «giving a model of S»²¹ per cui, un set S è coerente con un qualsivoglia possibile stato di cose in modo tale che se lo stato di cose è attuale allora tutti i membri di S sono veri. In base a questa procedura, per stabilire la coerenza di due proposizioni *p* e *q*, bisogna «trovare una proposizione *r* che congiunta con *q* è possibile, in senso ampiamente logico, e comporti *q*»²². Nel caso specifico potremmo unire (1) e (2) in una sola proposizione (1) e trovare una proposizione *r* che è coerente con (1) e che comporti (3). Non manca che trovare *r*.

Giunto a questo punto della ricerca, Plantinga sceglie di avvalersi di una giustificazione classica della presenza del male nel mondo (di matrice agostiniana), quella per cui Dio, nella sua bontà, onnipotenza e onniscienza, sceglie di creare un mondo contenente degli esseri razionali dotati di libero arbitrio, poiché: «un mondo contenente creature che sono significativamente libere (e liberamente fanno più azioni buone che cattive) ha più valore di un mondo che contenente creature non libere»²³ o 'quasi-automata'²⁴, tuttavia è questa cosa buona in sé, il libero arbitrio appunto, che, utilizzato dagli uomini in modo sbagliato²⁵, causa la presenza del male nel mondo. L'eticizzazione completa del male, così realizzata, ne discolpa Dio il quale da parte sua ha ben agito attualizzando un mondo popolato da creature libere, anche sapendo che queste avrebbero agito male.

Al filosofo a questo punto, si aprono due possibilità argomentative o tentare di formulare una 'Teodicea del libero arbitrio' o limitarsi ad una 'Difesa del libero arbitrio'. Plantinga stabilisce, tra le due impostazioni logiche dell'argomento, all'interno di uno scopo comune -cercare di mostrare che (1) e (3) sono coerenti con *r* e dunque che il set A è coerente e non contiene contraddizioni - la fondamentale differenza per cui "la

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹ Il teorema utilizzato è questo: $(\Box(P\&R)\&((P\&R)\rightarrow\Box(P\&Q))\rightarrow\Box(P\&Q)$. Cfr. A. Plantinga, *Self profile*, cit., p. 42.

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ *Ibid.*, p. 30. La stessa frase è riportata negli stessi esatti termini in A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 166. Cfr. A. Plantinga, *Self Profile*, cit., p. 40.

²⁴ Cfr. A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in *Philosophy of Religion*, a cura di S. M. Cahn, New York, Harper and Row Publisher 1970, p. 62.

²⁵ Chiariamo che per 'azione sbagliata' qui Plantinga intende: «una persona sbaglia rispetto un'azione se o la fa a torto o tralascia di farla» (A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 47).

'Teodicea del libero arbitrio' vuole fornire una proposizione *r* che non solo sia coerente con (1) e (3), ma, anche vera, cerca, cioè, di dirci qual è realmente la ragione per cui Dio permette il male; la 'Difesa del libero arbitrio' si limita a trovare la proposizione *r* che è coerente con (1) e comporta (3) senza affermare di conoscere o anche credere che *r* sia vera, si limita cioè, a fornire una possibile ragione per cui Dio permette il male e, nel far questo, il 'difensore' «è perfettamente all'interno dei suoi diritti»²⁶.

Distinti così i possibili modi di procedere Plantinga sceglie, opportunamente, di seguire la strada della 'Difesa', più accessibile per un filosofo analitico, che riesce facilmente a rintracciare la natura logica di una difesa, all'interno dei nuovi teoremi della logica modale. La 'Difesa del libero arbitrio' è, dunque, accessibile, percorribile e, forse, destinata al trionfo, tuttavia, cosa può dimostrare con successo? Semplicemente «ribattere l'accusa di incoerenza portata contro il teista. Se il male è un problema per il credente, non è perché l'esistenza del male – morale o naturale – è incoerente con l'esistenza di Dio»²⁷. La soluzione vittoriosa²⁸ che si può trovare in questa argomentazione non è al male *tout court*²⁹, ma all'argomento ateologico del male.

Una delle affermazioni centrali della difesa di Plantinga è che è possibile, in senso ampiamente logico, che un essere interamente buono possa non prevenire taluni mali qualora abbia «una ragione moralmente sufficiente per non impedirlo»³⁰. Plantinga rintraccia, come abbiamo visto, questa ragione nel fatto che Dio ha creato un mondo che contiene creature significativamente libere nelle loro azioni e che liberamente compiono più azioni buone che cattive, ritenendolo più prezioso di un mondo di creature non libere, tuttavia alcune di queste creature, nell'esercizio della loro libertà, sbagliano e questa è la radice del male morale. Il fatto

²⁶ A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 28. Cfr. A. Plantinga, *Self Profile*, cit., p. 42.

²⁷ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 193. Cfr. A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in *Philosophy of Religion*, a cura di S.M. Cahn, cit., p. 67 scrive: «Noi possiamo quindi concludere che la 'Difesa del libero arbitrio' di successo rifiuta il carico di contraddizione gravato sul teista».

²⁸ Riportiamo al riguardo l'affermazione di Ch. Hughes: «Più recentemente, comunque, un consenso generale è emerso tra i filosofi della religione per cui l'obiezione contro la compatibilità di Dio e del male [...] è stata rifiutata» (Ch. Hughes, *Theism, Natural Evil, and superior possible worlds*, «International Journal for Philosophy of Religion» 31, 1992, p. 45).

²⁹ Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., pp. 28-29; e A. Plantinga, *Self-Profile*, in *Alvin Plantinga*, a cura di J. Tomberlin e P. Van Inwagen, cit., p. 36.

³⁰ Abbiamo avuto modo di vedere in azione questo stesso principio contro la posizione ateologica del Mackie, Dio non può eliminare un male *E* se per farlo deve eliminare uno stato di cose buono *G*, qui gioca un ruolo *construens* in quanto sarà la base argomentativa della difesa del libero arbitrio.

che le creature sbagliano non è contrario, dunque, né all'onnipotenza, né all'onniscienza né alla bontà divina, perché egli potrebbe aver previsto il male morale come possibilità dell'esercizio del bene morale.

Per comprendere appieno questa formulazione dobbiamo vedere cosa Plantinga intenda per 'creature libere', per 'persona significativamente libera' e per 'azione moralmente significante'. Per persona libera Plantinga intende una persona S libera in un tempo t di compiere o astenersi dal compiere un'azione A, questo implica che nessuna legge causale e/o condizione antecedente determina il compimento o meno dell'azione A da parte di S³¹. Per significativamente libera intende una persona che in una data occasione è libera riguardo un'azione per lei moralmente significante. Un'azione, infine, è moralmente significante per una data persona S in un dato momento t se fosse sbagliato per lei compiere l'azione e giusto astenersene o *vice versa*³². Non tutte le azioni, quindi, sono moralmente significanti, scegliere di pranzare con una mela anziché con un'arancia, non è moralmente significante; arruolarsi e imbracciare un fucile o non mantenere una promessa al contrario lo sono.

Queste definizioni consentono di distinguere il male in male morale e male naturale dove la prima forma è quella che deriva dall'azione degli esseri umani quando sbagliano rispetto ad un'azione che è per loro moralmente significante; qualunque altra forma di male è un male naturale³³.

Le indicazioni esplicative riportate, per quanto utili, possono sviare da quello che Plantinga considera «il cuore della difesa del libero arbitrio»³⁴ ovvero l'affermazione che è possibile che Dio possa non aver potuto creare un universo contenente bene morale senza crearne uno che contenga male morale.

Un'obiezione che potrebbe essere mossa a questo argomento, secondo Plantinga, è che è logicamente possibile che ci possa essere un mondo contenente creature libere che fanno sempre ciò che è giusto e, dato che per il teista Dio è onnipotente, può creare un mondo di questo tipo, poiché però il mondo in cui viviamo sicuramente non è popolato da tali persone, ne consegue che Dio non è onnipotente, perciò, la difesa del libero arbitrio, è errata. Il problema è: ma è veramente nei poteri di Dio creare giusto ogni mondo logicamente possibile?

È stato Leibniz il primo ad aver pensato il mondo attuale come il migliore dei mondi possibili. Il suo argomento, nella lettura che ne fa Plantinga, considera che prima di creare qualcosa in tutto Dio abbia va-

³¹ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 166.

³² *Ibid.*

³³ Cfr. A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in *Philosophy of Religion*, a cura di S. M. Cahn, cit., p. 50; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 166.

³⁴ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 167.

gliato un'enorme quantità di mondi possibili ed essendo sommo bene alla fine ha scelto di creare il mondo migliore: questo. Mackie conviene con Leibniz che, se Dio fosse onnipotente, potrebbe creare giusto ogni mondo gli fosse gradito e dovrebbe aver creato quello migliore ma, è sufficientemente ovvio, questo non è il migliore dei mondi possibili, dunque, o Dio non è onnipotente o non è sommo bene. Per Plantinga va ridefinito l'attributo dell'onnipotenza divina. Dio può «aver creato il cielo e la terra e tutto quello che contengono ma non se stesso, i numeri, le proprietà e gli stati di cose, poiché queste cose non hanno inizio»³⁵. Va tenuta anche in considerazione, l'ipotesi che Dio sia un essere contingente e, dunque, potrebbero esserci dei mondi possibili in cui egli non esiste: l'attributo dell'onnipotenza quindi, va considerato solo nei mondi che includono l'esistenza di Dio³⁶. Un ulteriore elemento di discussione, viene dall'introduzione del tema della libertà, mediante la difesa del libero arbitrio, che lega, l'attributo dell'onnipotenza divina a quello della bontà. La bontà divina richiede che vengano create persone significativamente libere di cui non è possibile, attraverso nessuna legge e condizione antecedente, determinare la scelta³⁷; questa opzione ha come conseguenza che ci siano molti stati di cose contingenti che Dio non può attualizzare, benché sia onnipotente³⁸.

³⁵ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p., 169. Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 38.

³⁶ Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 39.

³⁷ È chiaro che questa posizione si fonda su una concezione liberale o non compatibilista di libertà come sottolinea lo stesso autore nel *Self Profile*, cit., p. 45. Si veda anche S.T. Davis, *A Defense of the Free Will Defense*, «Religious Studies» 8, 1972, pp. 335-344.

³⁸ A proposito dell'onnipotenza divina dobbiamo rilevare una seria obiezione discussa da D. Walton. Questo autore nota come la posizione del teista al riguardo comporta l'adozione di principi giustificanti assai controversi; egli, infatti, deve utilizzare una definizione di onnipotenza non tanto forte da non permettere la possibilità della libera azione degli agenti umani. Tuttavia «se un agente *a* ha il potere di causare *p*, e un altro agente *b* ($a \neq b$) ha il potere di causare che $\neg p$, allora un agente o l'altro deve avere solo un potere illusorio. Noi possiamo chiamare questo il *Power Stalemate Principle* $a \backslash b _ (M^{**}a _ p _ \neg M^{**}b _ \neg p)$ [...] Ma, dall'ipotesi (n.d.t. teista) questo è falso poiché c'è almeno un individuo, Dio che ha il potere di causare $\neg p$ a *t*. All'interno del Sistema M^{**} sembra impossibile mantenere l'onnipotenza divina e la libertà umana senza cadere in contraddizione [...] il difensore del libero arbitrio può replicare che Dio non può causare che gli uomini rifiutino il peccato. Poiché non è possibile per Dio creare un mondo senza che esista l'opzione del male e che gli uomini liberamente lo rifiutino sempre. Il principio applicato può formalizzarsi come segue: $*a _ *b _ p _ \neg M^{**}b _ \neg p$ dove $a \backslash b$. [...] possiamo chiamare questa possibile estensione *Plantinga's First Principle* [...] Piuttosto si dovrebbe dire che Dio causa uno stato di cose *q* tale che se *q* ottengo che un dato agente umano causa *p*: $*a _ *b _ p _ \neg M^{**}b _ \neg p$ (*Plantinga's Second Principle*). Se Dio causa uno stato di cose *q* tale che se *q* ottengo che io pecco, allora io non pecco liberamente. In questo modo ragionevole questo principio è apparso essere piuttosto controverso». (D. Walton, *Language, God and Evil*, «International Journal for Philosophy of Religion» 6, 1975, pp.

Il problema è, allora, stabilire quali sono le condizioni che permettono a Dio di attualizzare un mondo, a questo riguardo Plantinga afferma: «Dio può attualizzare un dato mondo possibile W se e solo se per ogni stato di cose contingente S che W include c'è un momento t in cui Dio può attualizzare S »³⁹. Questo perché, per attualizzare S , Dio deve causare le condizioni per far essere S e, tuttavia, per far questo, bisogna che ci sia un momento in cui Dio possa attualizzare S . Data per buona l'ipotesi che Dio ha creato agenti liberi, ne consegue che ci sono alcuni mondi possibili, che includono l'esistenza di Dio, ed un contingente stato di cose S tale che non ci sono momenti in cui Dio possa attualizzare S ⁴⁰; da qui si ha che Dio può non poter attualizzare tutti i mondi possibili e soprattutto uno contenente solo bene morale.

Questo argomento consente anche di trarre un'altra conclusione: la possibilità di attualizzare uno stato di cose da parte di Dio è dovuta alle scelte dei soggetti creati. Per Plantinga l'onnipotenza divina non va considerata nella possibilità di poter attualizzare qualsiasi mondo possibile né la sua bontà risiede nel creare giusto, moralmente perfetto, ogni mondo attualizzato, anzi, è l'attributo della bontà che condiziona quello dell'onnipotenza ed il risultato di questa dinamica intra-divina è che nella sua onnipotenza Dio crea soggetti, reputando questa cosa molto buona, e questi soggetti, con i loro atti, cooperano all'attualizzazione degli stati di cose ma, a volte, utilizzando questa libertà in modo scorretto, pongono in essere il male.

Abbiamo così che, se spetta a Dio la responsabilità della scelta di creare o no un soggetto significativamente libero, una volta creatolo, è a carico del singolo uomo la responsabilità del ben agire; l'errore, il male posto in essere, non può essere imputato a Dio che lo pone solo come condizione della possibilità del bene morale. In definitiva, la creazione di un mondo contenente soggetti significativamente liberi, condiziona l'onnipotenza divina.

Mackie individua in questo passaggio quello che chiama il 'paradosso dell'onnipotenza'⁴¹: Dio l'essere onnipotente, ha creato uomini liberi in modo tale da non poterne controllare la volontà, i.e. la sua onnipotenza è limitata⁴². Il problema è appunto che Mackie e Plantin-

159-162; cfr. D. Walton, *Modalities in the Free Will Defense*, «Religious Studies» 10, 1974, pp. 325-351).

³⁹ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., pp. 171-172.

⁴⁰ Cfr. A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., p. 40.

⁴¹ Cfr. J. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in *God and Evil*, a cura di N. Pike, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall 1964.

⁴² Troviamo una interessante obiezione in A. D. Steuer, *Once more on the Free Will Defense*, «Religious Studies» 10, 1974, pp. 301-311. Qui l'autore sostiene la tesi che la posizione teista di fronte al paradosso dell'onnipotenza avanzato da Mackie si risolve da un punto di vista logico-analitico infatti «Il tipo di controllo che Dio non può logicamente avere sugli esseri umani è l'autocontrollo» (p. 310).

ga⁴³ pensano l'onnipotenza divina in modo diverso: per il primo è la capacità di realizzare qualsiasi cosa; per il secondo è la capacità di fare qualsiasi cosa sia logicamente possibile. Dio non è cieca potenza ma potenza governata.

Inoltre, bisogna considerare che è possibile che qualsiasi mondo Dio possa attualizzare è tale che se crea soggetti significativamente liberi questi prima o poi faranno un'azione sbagliata. Plantinga ipotizza così quella che chiama corruzione del transmondo⁴⁴. Questa idea intuitiva comporta che può darsi che Dio sappia in anticipo che non importa in quali circostanze o in quali ambienti ponga i singoli soggetti, ognuno di loro compirà almeno un'azione moralmente malvagia. La definizione che ne da suona così:

una persona S soffre di corruzione del transmondo se e solo se per ogni mondo W tale che P è significativamente libero in W e P fa solo quello che è giusto in W c'è uno stato di cose T e un'azione A tale che: 1. Dio attualizza fortemente T in W e T include ogni stato di cose che Dio attualizza fortemente in W; 2. A è moralmente significativa per P in W; 3. Se Dio ha attualizzato fortemente T, P avrebbe agito in modo sbagliato rispetto a A⁴⁵.

Quello che è importante in questa idea è che se una persona ne è 'affetta' non è nei poteri di Dio attualizzare alcun mondo in cui questa persona è significativamente libera, ma non agisce male. È possibile che tutti soffrano di tale corruzione e, dunque, è anche possibile che Dio non possa aver attualizzato nessun mondo che includa l'esistenza e la significativa libertà delle persone che, nei fatti, esistono e, allo stesso tempo, che questo contenga solo bene morale, perché, per far questo, avrebbe dovuto creare persone significativamente libere che non soffrono di corruzione del transmondo⁴⁶. Per spiegare appieno questo concetto dob-

⁴³ Plantinga discute il 'Paradosso dell'onnipotenza' di Mackie nel capitolo *Verificationism and Other Atheologica*, in *God and Other Minds*, Ithaca, Cornell University Press 1967, pp. 168-173.

⁴⁴ Questa dicitura che appare già in *God and other Minds*, è assente nel precedente *The Free Will Defense* del 1965 dove tuttavia si trova enunciata tale teoria da pagina 63 a pagina 65.

⁴⁵ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 186. Cfr. A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., p. 52.

⁴⁶ È stato asserito che uno studio accurato della definizione di Plantinga di corruzione del transmondo: «rivela che la corruzione del transmondo è una proprietà contingente» (B. L. Gan, *Plantinga's Transworld Depravity: it's got possibilities*, «International Journal for Philosophy of Religion» 13, 1982, p. 175). Questo in risposta alla sezione III dell'articolo di La Follette (H. La Follette, *Plantinga's on the Free Will Defense*, «International Journal for Philosophy of Religion» 11, 1980, p. 130) per il quale Plantinga affermerebbe che «È necessariamente vero che: tutte le persone possibili soffrono di corruzione del transmondo». Per una ulteriore critica delle tesi di La Follette si veda J.N. Evans, *La Follette on Plantinga's Free Will Defense*, «International Journal for Philosophy of Religion» 14, 1983, pp. 117-121.

biamo assumere una categoria sviluppata da Plantinga quella di essenza o concetto individuale. L'essenza, per l'autore, è una proprietà che ognuno ha in qualunque mondo esista e non si trova espressa da nessun altro oggetto che non sia quello che lo identifica, così, se *E* è l'essenza di una persona *P*, allora, *P* è la sostanziazione di *E*. Dio crea, dunque, sostanziano l'essenza di una persona. Se un'essenza *E* soffre di corruzione del transmondo, Dio non può attualizzare un mondo *W* tale che *E* abbia al contempo la proprietà «è significativamente libero in *W*» e quella «fa sempre ciò che è giusto in *W*».

È possibile, secondo Plantinga, che ogni essenza creaturale (ogni essenza che comporta: «è creata da Dio») soffra di tale corruzione. Per cui l'argomento assume la seguente forma: 1. Dio può creare un mondo che contiene bene morale solo creando persone significativamente libere; 2. dato che una persona è una sostanziazione di un'essenza, egli può creare persone significativamente libere solo sostanziano tali essenze creaturali; 3. ma se ogni essenza soffre della corruzione del transmondo allora non importa quali essenze Dio sostanzia, le persone risultanti, se libere significativamente, compiranno sempre almeno alcune azioni sbagliate; 4. così non è nei poteri di Dio creare un mondo senza male morale, può solo creare mondi in cui esso è limitato e controbilanciato dal bene morale⁴⁷.

A questo punto, per Plantinga, la difesa del libero arbitrio può dirsi riuscita: Dio ed i suoi attributi non sono in contraddizione con l'esistenza del male; inoltre, l'argomento, mostra come la creazione di un mondo contenente bene morale è una «*cooperative venture*»⁴⁸ richiede cioè la cooperazione, non obbligata, di creature significativamente libere.

L'onnipotenza di Dio appare, dunque, limitata non solo dalla non contraddizione del suo agire e pensare, ma, anche, dalla decisione di attualizzare un mondo contenente persone significativamente libere, questo comporta che può solo scegliere quale mondo attualizzare senza poi potervi più intervenire, poiché se lo facesse: contraddirebbe la sua azione originaria; anche volendo non esiste un momento *t* (come dimostra Plantinga) in cui potrebbe intervenire, dato che, la libertà delle persone, non lo consente; violerebbe con la sua azione la libertà delle creature da lui voluta e attualizzata. Il ritrarsi di Dio, dopo l'attualizzazione del mondo, così, mette nelle mani gli uomini il potere di portare a compimento o meno l'opera creazionale da lui avviata.

Resta ancora da considerare l'altro polo del problema come, cioè, se l'esistenza di Dio sia coerente con l'esistenza del male naturale. Ancora una volta Plantinga riprende una posizione tradizionale, di matrice agostiniana, e la reinterpreta in chiave modale. Recupera, infatti, la tesi per

⁴⁷ I quattro punti così formulati sintetizzano la posizione espressa da Plantinga in *God, Freedom and Evil*, cit., p. 53.

⁴⁸ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 190.

cui il male naturale va imputato a Satana ed alla sua coorte e riduce, anche questa forma di male, a male morale, dovuto alle libere azioni di spiriti non umani. Una simile posizione oggi giorno a molti sembra assurda, tuttavia, la difesa del libero arbitrio, non ha bisogno che l'affermazione del male naturale come frutto dell'opera di Satana sia vera, è sufficiente per essa che sia solo possibile e coerente con l'esistenza di Dio. Questi due caratteri, di possibilità e coerenza, sono rispettati dalla proposizione *r*:

Tutti i mali naturali sono dovuti all'attività di persone non umane; c'è un bilancio favorevole di bene sul male rispetto alle azioni di queste persone non umane; e non c'è mondo che Dio possa creare che contenga un bilancio più favorevole di bene sul male rispetto alla libera attività di persone non umane in esso contenute⁴⁹.

Questa affermazione è, dunque, possibile e coerente con l'esistenza di Dio nei suoi attributi specificati. Dalla definizione di male naturale che è stata data consegue che: «tutto il male contenuto in Kronos (*n.d.r.* è così chiamato il mondo attuale) è un male ampiamente morale, e non è nei poteri di Dio creare un mondo con un miglior bilancio di bene ampiamente morale sul male»⁵⁰.

Sofferamoci ancora a considerare l'idea del male naturale, dovuto alle azioni di Satana. Questa idea può essere improbabile rispetto alla nostra evidenza totale (la totalità di quello che conosciamo) e tuttavia, il mero fatto che essa sia impopolare oggi (o, come specifica Plantinga, in qualsiasi altro momento storico) riveste un interesse semmai sociologico, ma è evidenzialmente irrilevante. Non è, infatti, dimostrabile che la nostra credenza totale non confermi una tale idea e, comunque, non ci sarebbero ragioni sufficienti per, quantomeno, non supporlo⁵¹. È stato obiettato che, di fronte a questo tipo di male, si hanno tutte le ragioni per supporre alla base cause perfettamente naturali⁵², tuttavia, Plantinga ha potuto ribattere che, un simile discorso, potrebbe rivestire una qualche rilevanza solo se tal genere di causa ne precludesse la concomitanza o l'esistenza di altri tipi 'non naturali' cosa che non è, certamente, provata non disponendo di evidenze empiriche che confermino senza ombra di dubbio l'una o l'altra posizione, entrambe sono da ritenersi legittime⁵³.

⁴⁹ Ivi, p. 192; cfr. A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in *Philosophy of Religion*, a cura di S. M. Cahn, cit., pp. 65-67; A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., p. 58.

⁵⁰ A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., p. 59.

⁵¹ Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., p. 62; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 195.

⁵² Cfr. J. Cornman e K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, New York, MacMillan 1969.

⁵³ Cfr. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, cit., pp. 61-62.

2. L'argomento probabilistico

L'argomento del male ha ricevuto una ulteriore formulazione da parte di altri due ateoologi, Cornman e Lehrer⁵⁴, che, contestano al teista, non l'incoerenza dei suoi asserti su Dio, ma l'improbabilità o inverosimiglianza dell'esistenza di un simile essere di fronte all'incontestabile realtà, quantità, varietà dei mali esistenti nel mondo⁵⁵.

La contro-argomentazione di Plantinga tende a dimostrare come questo tipo di conclusione è assolutamente ingiustificata servendosi del seguente schema di conferma:

1. Una proposizione p conferma una proposizione q solo nel caso in cui q sia più probabile che non su p solo. 2. Una proposizione p smentisce una proposizione q solo nel caso in cui conferma la negazione di q . 3. Se una proposizione p conferma una proposizione q conferma ogni proposizione che q implica⁵⁶.

La matrice di queste premesse è rintracciabile nel secondo concetto di conferma⁵⁷ distinto da Carnap⁵⁸, in base al quale: p conferma q solo nel caso in cui $\text{Pr}(q/p) > 1/2$. Per cui si ha che p conferma q solo se la probabilità condizionale di q dato p è più grande di $1/2$, cioè, solo se, dato p , q è più probabile che non⁵⁹.

A questo punto Plantinga stabilisce in '10 alla 18° potenza turps', con turps (turpitudine) come unità di misura, l'ammontare totale del male (passato, presente e futuro) del mondo attuale. E nota che è evidente che: 4. Ci sono 10 alla 18° potenza turps di male⁶⁰.

⁵⁴ J. Cornman e Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments*, cit., p. 304.

⁵⁵ La quantità, i tipi e la distribuzione del male morale e naturale sono stati usati per formulare un'obiezione induttiva alla credibilità teoretica del teismo anche da W. Rowe, *The Empirical Argument from Evil*, in *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, a cura di R. Audi e W. Wainwright, Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 227-247. Si veda pure l'argomento induttivo basato sulla quantità di mali naturali in relazione alla vita umana e comparati a mondi superiori alternativi che Dio avrebbe potuto creare cfr. Ch. Hughes, *Theism, Natural Evil and Superior possible worlds*, «International Journal for Philosophy of Religion» 31, 1992, pp. 45-61.

⁵⁶ A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., pp. 62-63; questa stessa base argomentativa la troviamo anche in *The Nature of Necessity*, cit., pp. 193-194.

⁵⁷ Il primo dice: p conferma q solo nel caso in cui $\text{Pr}(q/p) > \text{Pr}(q)$.

⁵⁸ R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago 1962, pp. 468-478. Carnap arriva addirittura a rimproverare Hempel di confondere i due concetti di conferma.

⁵⁹ Plantinga afferma esplicitamente di impiegare questo secondo concetto in: A. Plantinga, *Existence, Necessity and God*, «The New Scholasticism» 50, 1976, pp. 61-72.

⁶⁰ A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., 63. Notiamo che in *God Freedom and Evil* e nella *Replies to my Colleagues*, in *Alvin Plantinga*, a cura di J. Tomberlin e P. Van Inwagen, cit., p. 381 la quantità di turpitudine è stabilita in questa stessa

Non smentisce né: 5. Tutto il male in Kronos è un male ampiamente morale, e non è nei poteri di Dio creare un mondo con un bilancio più favorevole di bene ampiamente morale sul male⁶¹. Né 6. Dio è onnisciente, onnipotente e moralmente perfetto; Dio ha creato il mondo; tutto il male nel mondo è male ampiamente morale; e non c'è mondo possibile che Dio avrebbe potuto creare che abbia un miglior bilancio di bene ampiamente morale rispetto al male ampiamente morale⁶². Ora da (2) e da (3) segue che: 7. Se p smentisce q , allora p smentisce ogni proposizione implicata da q ⁶³.

Noi abbiamo però che (4) non smentisce (6) e (6) implica: 8. Dio esiste. Così da (7) si ha che (4) non smentisce (8) quindi: «l'esistenza della quantità e varietà di male attualmente dispiegato nel mondo non rende improbabile l'esistenza di un Dio onnipotente, onnisciente e sommo bene»⁶⁴. Da ciò l'argomento probabilistico non intacca la validità della 'Difesa del libero arbitrio' che quindi riesce a dimostrare che l'esistenza di Dio è compatibile, sia logicamente che probabilisticamente con l'esistenza del male.

È stato notato da Wierenga⁶⁵, che la dimostrazione di Plantinga non è priva di difficoltà. Essa, come abbiamo visto ha il suo cardine in (7) che trae la sua plausibilità dal fatto che segue dal calcolo delle probabilità. È però vero che, ammettere l'esistenza di infinite probabilità condizionali, significa, praticamente, non rispettare un assioma del calcolo delle probabilità. Quindi: se (7) si applicasse a proposizioni le cui condizioni di probabilità fossero indefinite resterebbe vera? È certamente corretto applicare (7) solo a proposizioni le cui probabilità condizionali siano definite ma, le proposizioni (4), (6) e (8), a cui Plantinga l'applica, non è chiaro come possano intendersi definite né come possa esserlo la probabilità condizionale di (6) da (7). Una questione questa che resta aperta.

Nelle sue opere successive a *God Freedom and Evil* e *The Nature of Necessity* Plantinga lascia nella rubrica 'problema del male' solo l'argomento probabilistico⁶⁶ che dichiara «molto più complicato [...] molto più

quantità in *The Nature of Necessity*, p. 194 e nel più recente *Advice to Christian Philosophers*, p. 302 tale quantità è stabilità in 10 alla 13a potenza.

⁶¹ A. Plantinga, *God Freedom and Evil*, cit., p.59.

⁶² *Ibid.*, p. 63.

⁶³ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁴ *Ibid.*, p.63.

⁶⁵ Cfr. E. Wierenga, *Reply to Harold Moore's "Evidence, Evil and Religious Belief"*, «International Journal for Philosophy of Religion» 9, 1978, pp. 249-251.

⁶⁶ Cfr. A. Plantinga, *Advice to Christian Philosophers*, in *The Analytic Theist*, a cura di J. Sennett, cit., p. 302; e A. Plantinga, *The Christian Philosophy of the End 20th Century*, in *The Analytic Theist*, a cura di J. Sennett, cit., p. 337. In quest'ultimo saggio scrive al riguardo: «Gli ateologi che ora trattano l'argomento del male devono ricorrere all'argomento probabilistico» (Ivi).

realistico e forse più dannoso»⁶⁷ e indica come argomenti buoni, non il suo, ma quelli di Alston⁶⁸ e Van Inwagen.

3. *Rilievi critici*

La 'Difesa del libero arbitrio' si caratterizza per la sua completa eticizzazione del male, tanto che Plantinga arriverà a chiamare 'male strettamente morale' il genere che si articola nei casi specifici di: male morale e male naturale. In questo paragrafo tenteremo di analizzare la portata etica dell'argomentazione per valutarne le ricadute logico-formali.

La categoria più problematica della 'Difesa' mi sembra essere quella di 'azione moralmente significante' da cui trae origine il male morale come errore⁶⁹. Il limite di fondo di tale categoria può rintracciarsi nello svuotamento totale di contenuto dell'agire morale, la rettezza dell'atto, cioè, non è giudicata in base ad un quadro valoriale di riferimento che definisce cos'è bene e cosa è male, ma è lasciata alla percezione che ne ha il soggetto agente, ne consegue che se uccidere il mio vicino perché ascolta la radio ad alto volume, impedendomi di dormire è per me un'azione moralmente significante, e, in questo momento, l'atto giusto da compiere, ma me ne astengo, pongo in essere un male morale, se, invece, lo compio agisco bene e, dunque, incremento il tasso di bene che è nel mondo. Lo stesso può essere detto per le SS nei lager, essendo i loro atti in quei momenti percepiti come positivi (ubbidire agli ordini dei superiori, agire per il bene della nazione e dei tedeschi...), non possono aver provocato nessuna quota di *turps*, tutt'altro. Tali atti, cioè, pesano sul bilancio totale di bene e, tuttavia, è da chiedersi se questo era nell'intento di questa difesa logico astratta probabilistica di Plantinga. Risolvere la moralità dell'atto nella sola coscienza del soggetto agente, implica relegare all'arbitrio del singolo il giudizio sul bene e sul male. È necessario inoltre approfondire tale concetto sulla linea temporale. L'asserto citato ci impone una riflessione più attenta, dove Plantinga parla di un 'dato momento t', in realtà richiama la dimensione diacronica dell'agire morale soggettivo, egli, cioè, lega la moralità dell'atto alla percezione che di esso ha la coscienza nel momento decisionale è infatti, nel *hic et nunc*, che si risolve il problema del ben agire. Questo elemento del giudizio morale rende inutile e illegittima qualsiasi valutazione retroattiva dell'atto ed esclude ogni pentimento, così, se nel momento t è ritenuto giusto dal soggetto agente fare qualcosa non ha alcuna importanza, non è cioè decisivo, per la moralità di quell'atto, che nel momento t', succes-

⁶⁷ A. Plantinga, *The Christian Philosophy of the End 20th Century*, cit., p. 337.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

sivo all'atto posto in essere, il soggetto lo ritenga sbagliato. Ogni azione fatta ha in sé, nel momento in cui viene decisa, il giudizio morale e nulla può contare contro questo.

Nella prospettiva delineata, il male compiuto è *simpliciter* quello saputo cioè riconosciuto come tale. Certo potrebbe appellarsi ad un *sensus moralitatis* iscritto nella struttura originaria dell'uomo da Dio – d'altronde sarebbe una procedura analoga al *sensus divinitatis* inserito nel suo impianto epistemologico – ma, in questo caso, l'essenza *E*, sostanziatasi in *P*, che soffre della corruzione del transmondo, dovrebbe anche soffrire di una 'moralità del transmondo' che è in contrapposizione alla prima, perché mostra il bene, per cui la sostanziazione di *E P* è nello stesso tempo portata al male e portata al bene. Altro problema potrebbe essere se considerare o meno la corruzione del transmondo una condizione antecedente.

Un discorso a parte credo meriti il tema del male naturale e la possibilità che queste creature non umane libere agiscano male. Anche qui gioca la definizione iniziale di moralmente significante così come l'abbiamo sviluppata, infatti: si può dire che Satana, agendo, ritenga sbagliato provocare terremoti, maremoti, epidemie o altro? Ovvero che pensi sarebbe giusto non farlo e lo fa? Qui il problema, mi pare, sia vedere cosa Satana e la sua coorte ritengono sia giusto e il male sarebbe pure, in questo caso, agire in modo contrario! Se, come sostiene Plantinga, Satana «distrugge qualsiasi cosa può»⁷⁰ significa che ritiene giusto distruggere e, dunque, egli chiama male naturale quello che dovrebbe, nella sua stessa prospettiva, essere il bene naturale. La possibilità di tale inferenza mi pare ci venga ampiamente concessa dall'affermazione, forse ingenua, di Plantinga, per cui: «il male naturale assomiglia al male morale in quanto, come quest'ultimo, è il risultato dell'attività di persone significativamente libere»⁷¹.

A questo punto, se abbiamo fatto bene i conti, risulta che, in base alla 'Difesa del libero arbitrio', il male naturale non esiste ed il male morale è quasi nullo, la sua quantità cioè è vicina allo 0 e, quindi, questo mondo è quasi moralmente perfetto.

Le iniziali proposizioni (1), (2) e (3) sono coerenti, ma, a quale prezzo? Le categorie di bene e di male hanno perso qualsiasi significato non soggettivo e, neanche Dio può interferire in questo processo perché, come abbiamo visto, l'unico momento in cui entra in gioco è nell'attualizzazione delle essenze che, però, non può impedire siano corrotte e mal agiscano, in quanto questo è fuori dei suoi poteri, inoltre, la sua bontà, lo obbliga ad attualizzarle, considerando che: è meglio attualizzare un soggetto libero di agire e che agendo metta in essere una quantità di

⁷⁰ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, cit., p. 192.

⁷¹ *Ibid.*, p. 193.

bene morale maggiore che male di un automa; e che è più opportuno lasciar essere un male che eliminare la possibilità di un bene più grande.

Mi sembra possa affermarsi che non fossero queste le conclusioni volute dal nostro autore nella sua ricerca di una proposizione *r* per cose che o non è più necessario spiegare (il male naturale) o che dovrebbero spiegarsi diversamente (il male morale).

