

INTRODUZIONE

Quando entra in discussione il concetto di Dio, negli studiosi scatta un meccanismo molto complesso, con la conseguente messa in moto di pregiudizi e pre-concetti di vario tipo. Si pensa che un credente, quando parla di Dio, non possa essere se non condizionato dalla sua fede religiosa o dalle idee della corrente cui appartiene, e quindi risulti essere poco affidabile “scientificamente”, ossia poco credibile su questo punto. Ci sono anche alcuni estremisti (e per la verità non sono pochi) che ritengono “non scientifico” qualsiasi tipo di discorso su Dio, e che di conseguenza cercano di restringere il più possibile (se non addirittura eliminare) la dimensione del teologico che si riscontra in grandi pensatori.

Naturalmente, ci sono quegli atei i quali ritengono che un grande pensatore, proprio nella misura in cui risulta grande, non possa non pensare a Dio e al divino, come la filosofia ha fatto fin dalle sue origini, ponendo il problema del principio primo.

La mia posizione corrisponde, almeno in parte, alla seconda: un grande pensatore non può non pensare al divino; ma, a mio avviso, pensa al divino anche colui che lo pensa non per affermarlo, ma per negarlo. Per chi conduce indagini sui problemi ultimativi, il divino si impone come *un polo dialettico strutturalmente ineliminabile*¹.

Il presente studio intende essere un’indagine su un problema ultimativo di capitale importanza, che assume direttamente Dio come tema. La domanda da cui partiamo è *in nuce* già nel titolo e può essere formulata, in modo però troppo sintetico, così:

a) C’è posto per Dio in un’etica filosofica?

La risposta dell’ateismo militante è ovviamente semplice: no. Questa viene di solito argomentata come segue².

i) Non vi sono basi per poter essere sicuri che Dio esista.

ii) Affermare l’esistenza di Dio condurrebbe a giustificare il male che c’è nel mondo in funzione della (presunta) volontà di Dio.

¹ G. REALE, *Introduzione*, in J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell’“Etica nicomachea”* (1982), Vita e Pensiero, Milano 1999, XIII-XVI.

² Cf. E. LECALDANO, *Etica senza Dio*, Laterza, Bari-Roma 2006.

iii) L'etica è per natura sua "autonoma", pertanto concepirla come derivante da Dio significherebbe negarla, rendendola eteronoma.

iv) Inoltre, chi professa l'origine divina della sua etica, tenderebbe necessariamente ad imporla agli altri con la violenza e la guerra.

Da parte mia, quanto alla "i", mi limito a notare che, non potendo dimostrare la non-esistenza di Dio, l'ateo militante critica le "prove" della sua esistenza ricostruendole in modo banale, così da poterle facilmente ridicolizzare. Qui non posso far altro che rimandare ad uno studio più attento dei testi attraverso i quali i filosofi teisti hanno argomentato la loro posizione³.

Quanto alla "ii", il problema del male è stato affrontato ampiamente nella storia del pensiero cristiano, e le proposte di soluzione appaiono senz'altro meno ingenuo di quanto l'ateismo militante contemporaneo voglia suggerire⁴.

Quanto alla "iii", l'autonomia dell'etica non può essere meramente posta come un assioma o, peggio, un dogma: essa va argomentata, chiarendone anzitutto il significato; solo così si potrà adeguatamente valutare la proposta di una *teonomia partecipata* che, lungi dall'eliminare la libertà e la responsabilità del soggetto umano, considera la sua ragione e la sua volontà come partecipi della sapienza e della provvidenza di Dio (cf. VS 41-42).

Infine la "iv": l'accusa di fomentare violenza e guerra rivolta a chi sostiene un'etica fondata in Dio è facilmente estensibile, per chi ha un minimo di onestà intellettuale, ai danni dei movimenti irreligiosi e atei che negli ultimi secoli hanno funestato la Terra.

La domanda non può essere dunque esclusa troppo rapidamente. Possiamo tornare a chiederci se in un'etica filosofica vi sia posto per Dio. Ovviamente non si può rispondere alla "a" in modo sensato se non ci si chiede:

b) Quale sarebbe il posto di Dio in un'etica filosofica?

Solo dopo aver risposto a questa domanda, ci si può chiedere se questo posto sia disponibile oppure no.

Una prima tentazione potrebbe essere quella di qualificare il posto senza averlo precisato. "Qualificare", dico, come necessaria o utile o non-neces-

³ Si veda, per esempio, l'utile antologia curata da C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio* (1989), Edivi, Segni (Rm) 2018. Per una riflessione sistematica, rimando a S.-TH. BONINO, *Dieu, "Celui qui est" (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris 2016, 127-219.

⁴ Si vedano, per esempio, J. MARITAIN, *Dio e la permissione del male* (1962), Morcelliana, Brescia 1995; C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male* (1987), Ares, Milano 1991. Per una presentazione sintetica può essere utile H.J. GENSLER, *Ethics and Religion*, CUP, New York, NY 2016, 247-290.

saria o inutile o addirittura dannosa l'introduzione del tema di Dio nell'etica. Se si volesse cedere a questa tentazione, si potrebbero porre a confronto le opposte tesi di Pierre Bayle e di Ivan nei *Fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij. Bayle sostiene che chi nega Dio può essere virtuoso e che una società di atei potrebbe in tutta coerenza dotarsi di leggi dignitose. Ivan Karamazov, al contrario, sostiene che se Dio non esiste tutto è permesso. Ma porre la questione in tali termini significa pretendere di dare una qualifica a ciò che non abbiamo ancora identificato. Dio può essere ritenuto indispensabile (come suggerisce Dostoevskij) o inutile (Bayle) o dannoso (d'Holbach) o utile (Voltaire) solo in relazione ad una o più funzioni che egli dovrebbe/potrebbe o non dovrebbe/potrebbe svolgere nell'etica. E quali sarebbero queste funzioni?

Anzitutto va distinto il piano esistenziale da quello essenziale; bisogna cioè chiedersi:

c) È necessario riferirsi a Dio per avere un comportamento corretto, all'interno di un quadro etico-normativo già dato?

Chi risponde affermativamente a questa domanda, ritiene che Dio sia necessario a livello *motivazionale*, ossia che Dio sia colui che motiva il comportamento morale. Evidentemente le "motivazioni" possono essere intese in vari sensi. "Motivazione" potrebbe essere il timore del giudizio di un Dio che retribuisce le azioni umane, ma potrebbe essere anche la gratitudine nei suoi confronti o l'amore per lui oppure (perché no?) la ribellione a lui. Se invece pensiamo, ad esempio, all'etica di Aristotele, vediamo che lì Dio motiva il comportamento umano primariamente come causa finale: la vita buona consiste nell'acquisizione della capacità di contemplare Dio, in modo assolutamente indipendente da ogni "giudizio" da parte sua; nell'etica platonica Dio motiva il comportamento fondamentalmente come causa esemplare (pur non escludendo la dimensione retributiva): egli è colui che produce l'armonia nel cosmo e l'anima lo imita producendo l'armonia in se stessa e nelle relazioni politiche.

Ma torniamo alla domanda: se partiamo da un quadro etico-normativo condiviso, è *necessario* riferirsi a Dio per comportarsi in modo corretto?

Sembra facile rispondere negativamente: sono noti gli esempi di persone atee che si comportano in modo virtuoso (e, per converso, gli esempi di teisti che sono viziosi). Tuttavia, la realtà è più complessa di quanto appare, e qui la complessità si svela quando si prende in considerazione il problema del male nel mondo.

Ammettiamo per un attimo la tesi che Dio non esista mentre, com'è evidente, esiste il male (la sofferenza, l'ingiustizia, ecc.): in un mondo in cui il male appare dunque vincente, che senso ha impegnarsi a fare il bene? Non

è forse un lavoro vano, una fatica di Sisifo⁵ quella di sforzarsi a mettere ordine in un mondo che produrrà sempre ed inevitabilmente disordine? Non è forse assurdo comportarsi secondo la regola della ragione in un universo che non segue alcuna regola perché non risponde ad alcuna ragione?

Possiamo indicare anche qui due tesi contrapposte: una è quella di Immanuel Kant, secondo il quale di fronte al male che è nel mondo, per non perdere il rispetto dovuto alla legge morale (ossia per non considerarla “vana”), è moralmente necessario – cioè doveroso – ammettere «l’esistenza di un autore *morale* del mondo, cioè di Dio»; la legge morale impone il comportamento giusto, il mondo appare ingiusto e quindi, per non lasciarsi vincere dal male che ora prevale, è necessario postulare che un Dio alla fine riporterà la giustizia. La tesi opposta è quella formulata da Albert Camus, che – come il dottor Rieux nella *Peste* – si attiene alla regola che «l’importante è far bene il proprio mestiere», vale a dire solidarizzare con le vittime del male ed impegnarsi per alleviarne le sofferenze, all’interno di un mondo “assurdo”.

Oggettivamente più complessa è la questione seguente:

d) È necessario riferirsi a Dio per ottenere un quadro etico-normativo coerente?

Chi risponde affermativamente a questa domanda ritiene che Dio sia necessario a livello epistemologico, per arrivare a determinare l’insieme dei valori, delle norme e delle virtù.

Qui la questione si complica e viene a coinvolgere lo statuto cognitivo o non-cognitivo dei concetti morali. Se infatti – come asseriscono le diverse “etiche senza verità” sviluppatesi da Nietzsche in poi – i valori in sé sono nulla, le norme sono determinate unicamente dalla volontà umana e dal consenso, e le virtù sono meri standard sociali, il riferimento a Dio è completamente fuori luogo. Altri approcci, tuttavia, fanno notare come nel discorso etico sia implicita una pretesa di universalità, che richiede un fondamento oggettivo.

Non mancano approcci di carattere religioso i quali affermano che un tale fondamento universale e oggettivo non possa essere altro che il comando divino (*Divine Commands Theory*). Altri approcci, invece, sostengono che sia possibile elaborare un quadro etico normativo senza *presupporre* la posizione di Dio, bensì partendo dalla condizione umana – ed è questa la posizione che qui intendo sostenere.

⁵ Cf. A. CAMUS, *Il mito di Sisifo. Saggio sull’assurdo* (1942), Bompiani, Milano 2013.

In merito a quest'ultima linea di pensiero, si pone un ulteriore domanda:

e) Chi sostiene che sia possibile elaborare un quadro etico normativo senza presupporre la posizione di Dio, sostiene anche che questo sia indipendente da Dio – ossia che ammettere o negare Dio sia indifferente per l'etica?

Non manca chi risponde affermativamente a tale questione, ritenendo che l'etica sia "filosofia prima", auto-fondantesi in senso trascendentale-kantiano sulla ragione pratica. Altri pensatori ritengono che la ragione pratica si limiti ad esaminare i fatti relativi alla nostra vita e che le valutazioni fattuali basate sulle caratteristiche della condizione umana siano sufficienti per rendere ragione dell'agire umano in quanto tale: tutto sarebbe adeguatamente spiegato nell'ambito dell'immanenza, senza alcun bisogno di ricorrere ad un principio trascendente. Altri ancora – ed io fra questi – riflettono sul fatto che, se l'etica è filosofia, essa deve situarsi nell'ordine sapienziale e l'ordine sapienziale è l'ordine delle cause prime, è l'ordine dell'insieme: è vero che l'etica precede la metafisica, nel senso che i concetti di bene e male sono prima applicati in etica e solo dopo studiati e precisati dalla metafisica; ma questa "seconda" considerazione non risulta affatto "secondaria", giacché è solo su questa base che si attinge il bene in quanto tale, il fine ultimo che dà senso ad ogni fine particolare che può essere qualificato come "bene": la felicità piena che consiste nella comunione con Dio. Le pagine che seguono argomenteranno questa posizione.

Approdiamo così all'ultima questione:

f) All'interno di una teoria etica si deve includere anche l'atteggiamento dell'uomo verso Dio?

La trattatistica settecentesca era solita tripartire la considerazione etica sulla base dei doveri verso se stessi, verso gli altri e verso Dio. La considerazione dei doveri verso Dio viene poi eliminata da Kant, giacché la si ritiene una questione "religiosa" e non "etica" e pertanto si conclude che l'atteggiamento dell'uomo verso Dio sia essenzialmente estraneo all'etica.

Le cose si pongono diversamente se l'etica viene intesa, in senso classico, come ricerca della vita buona e felice. Certo i beni intramondani, a cui la nostra natura tende in modo spontaneo o riflesso, contribuiscono alla nostra felicità: sono necessari; ma non sono sufficienti. L'animo umano è caratterizzato da una sete di assoluto, tale che non potrà mai essere completamente appagata da alcun bene intramondano, relativo. La ricerca della vita buona e felice, nella prospettiva classica, conduce dunque a finalizzare tutti i beni particolari al fine ultimo, ossia al Sommo Bene.

Ricapitolando, il percorso dialettico che abbiamo tracciato è il seguente: il rapporto tra l'etica filosofica e Dio è stato negato da alcuni ed affermato da altri, ma prima di affermare o negare qualcosa è necessario chiarire di che cosa si parla, ossia di quale ruolo Dio potrebbe/dovrebbe (o non-potrebbe/non-dovrebbe) giocare nella ricerca etica. Potrebbe trattarsi di un ruolo motivazionale all'interno di un quadro etico prestabilito, oppure di un ruolo costitutivo per la posizione del quadro etico stesso; in questa seconda prospettiva, Dio potrebbe comparire come il legislatore che richiede obbedienza oppure come il bene assoluto che fonda la bontà di tutte le cose e l'orientamento umano verso il bene.

* * *

Dopo aver formulato le domande, poniamo mano allo svolgimento del tema. Il lavoro si articola in una parte storica e una parte sistematica.

L'indagine storica – per quanto inevitabilmente sommaria e lacunosa – è indispensabile, giacché non siamo certamente i primi ad occuparci del problema e non possiamo fare a meno di confrontarci con la ricchezza proveniente dalle grandi riflessioni dei pensatori del passato. È necessario però che queste riflessioni siano considerate nella loro integrità, evitando di incapsularle in un ordine ideologico che pretende – in ultima analisi – di considerare la storia come un processo teso all'emergenza del pensiero di colui che ricostruisce il processo. Lo scopo della mia indagine sarà quello di far emergere i problemi trattati e di considerare le soluzioni proposte dai diversi pensatori. Molti interessanti contributi ne rimarranno fuori, ma la pretesa di effettuare una ricerca esaustiva è evidentemente irrealizzabile.

Nonostante la lunghezza della disamina storica, essa è subordinata al fine della mia esposizione che è di carattere sistematico, e sarà pertanto nella parte sistematica che si tenterà di dare una risposta alle domande da cui partiamo.

* * *

Sono particolarmente grato ai colleghi Lorella Congiunti, Giulia Lombardi, Ardian Ndreca e Luca Tuninetti per i preziosi suggerimenti datimi durante l'elaborazione di questo volume. La mia gratitudine si estende a tutta la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana che, particolarmente nel corso dei seminari per docenti e dottorandi sul tema *Pensare Dio* (2018-2020), ha contribuito allo sviluppo di queste riflessioni: con gioia, dedico ad essa questo mio lavoro.

Roma, 1° novembre 2020