

Forum

Quale identità per l'etica laica?

Commenti su *Un'etica senza Dio* di Eugenio Lecaldano

Per un teismo responsabile

VIRGILIO MELCHIORRE*

Il mio incontro con il pensiero di Lecaldano e con il suo testo, *Un'etica senza Dio*, vive sul filo di un imbarazzante paradosso: mi trovo infatti a concordare con molte delle sue tesi, ma proprio in forza di una posizione teistica, all'opposto dunque di quell'ateismo che Lecaldano chiama a fondare un'autentica vita morale.

Il presupposto ateo di Lecaldano suona all'inizio nel modo più perentorio: "solo mettendo da parte Dio [...] si può realmente avere una vita morale" (p. XI). In che modo Lecaldano mette da parte Dio? Lo fa muovendo da Hume, notando che non si può affermarne l'esistenza dal momento che non ne abbiamo alcuna esperienza. E se, invece, come voleva Kant, il dato sempre *condizionato* dell'esperienza esigesse per se stesso il dato dell'*incondizionato*? Lecaldano, d'altra parte, si rivolge proprio a Kant rievocando la sua critica delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio. Ma questa critica esaurisce ogni discorso su Dio ed è fondativa di una posizione atea? Com'è potuto accadere che proprio Kant, alla fine della prima *Critica*, per due volte renda esplicita una propria professione deistica, tradotta poi nei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* in un sorvegliato e pur deciso teismo? Analogamente, si può ascrivere – come fa Lecaldano – alla causa dell'ateismo un pensatore qual è Spinoza che, alla fine dell'*Ethica*, viene a parlarci di un *amor Dei intellectualis*? Ma mettiamo da parte i dubbi sulle fondazioni ultime o sugli appoggi storiografici e veniamo al paradossale consenso di cui dicevo all'inizio.

Lecaldano sostiene giustamente l'impossibilità di un'etica che sia costituita in modo eteronomo, sulla base di una presunta volontà divina, tanto più ove questa venga declinata relativisticamente, secondo una determinata "rivelazione" storica,

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

che per se stessa resta delimitata nello spazio unilaterale di una singola cultura. Noterei intanto che, almeno per quanto riguarda la fede cristiana, se rettamente intesa (dai non credenti, ma anche dai credenti!), la “rivelazione” riposa, sì, su un evento storicamente dischiuso, ma pur sempre sullo sfondo di una concezione di Dio tutt’altro che determinata, anzi indeterminabile sin dall’inizio, come sappiamo dalla sconfessione che sorprende Mosè nel decisivo istante del Sinai (*Es.*, 3, 14). È per questo che la storicità e dunque la relatività delle massime religiose sono chiamate incessantemente a trascendersi e a misurarsi con un senso universale che sempre le supera: a differenza di quanto accade per il Corano, le “rivelazioni” bibliche sono *ispirate*, non *dettate* da Dio, e per questo sono sempre esposte alla responsabilità di una tensione ermeneutica. Ne fa testimonianza la lunga e complessa storia dell’esegesi rabbinica, per non dire di quel rivoluzionario punto d’arrivo che con Paolo asserisce il primato dell’amore sulla determinatezza della legge: “Tutta la legge trova la sua pienezza in un solo precetto: amerai il prossimo tuo come te stesso” (*Gal* 5, 14).

Venendo al paradosso di cui dicevo, osserverei ora che la più matura tradizione teistica – muovendo appunto da una visione non determinata o, meglio, non chiusa e dunque non idolatrica di Dio – è giunta all’asserto dell’uomo adulto chiamato a vivere *etsi Deus non daretur*. Si ricordino al riguardo le *Lettere dal carcere* di D. Bonhoeffer e ancora l’appassionata conclusione che H. Jonas pone alla fine della sua nota conferenza su *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*: “Solo con la creazione dal Nulla possiamo avere l’unicità del principio divino in uno con la sua autolimitazione, che dà spazio all’esistenza e all’autonomia di un mondo. La creazione fu l’atto di assoluta sovranità, con cui la Divinità ha consentito a non essere più, per lungo tempo, assoluta – un’opzione radicale a tutto vantaggio dell’esistenza di un essere finito capace di autodeterminare se stesso – un atto infine dell’autoalienazione divina. [...] Rinunciando alla sua inviolabilità, il fondamento eterno consentì al mondo di essere. Ogni creatura è debitrice dell’esistenza a questo atto di autonegazione” (*Op. cit.*, tr. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1989, pp. 37-38).

Si direbbe che la proposizione fondante di Lecaldano, secondo la quale “solo mettendo da parte Dio [...] si può realmente avere una vita morale”, trovi un suo corrispondente uguale e contrario da parte di un radicale teismo che, quanto al teorema della libertà, può anche dire: “solo perché Dio si è messo da parte [...] si può realmente avere una vita morale, un effettivo esercizio di libertà”. Dopo le parole di Jonas, citerei al riguardo anche una lucida pagina dai *Papirer* di Kierkegaard ove appunto si dice che il gioco creativo dell’onnipotenza divina sta nel *porre* e nel *ritrarsi mentre pone*, per far spazio così all’indipendenza dell’uomo: “Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l’onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l’onnipotenza sempre riprende se stessa. L’onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti. Ecco in che consiste il mistero per cui l’onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura

indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò che è creato goda dell'indipendenza. È soltanto un'idea miserabile e mondana della dialettica della potenza, pensare che essa cresca in proporzione della capacità di costringere e rendere dipendenti" (*Papirer*, VII¹ A 181, tr. di C. Fabro). Noterei che questa pagina ha un suo preciso riscontro evangelico nella parabola che racconta di Dio come di un padrone che se ne va lontano dal suo paese lasciando ai suoi servi la responsabilità di gestire gli affari della casa (*Mc* 13, 34; *Mt* 25, 14).

Ma allora, mi si può chiedere, che ne viene all'etica in questa prospettiva? Che senso ha il riferimento a Dio, se poi diciamo che l'agire dell'uomo trova la sua condizione di possibilità nel ritrarsi di Dio per essere così consegnati al proprio discernimento e quindi alla propria libertà? A questa domanda si può rispondere ripercorrendo le ragioni che portano all'asserto di ciò che chiamiamo Dio. Non possono essere che ragioni date a partire da una considerazione della "natura" stessa dell'uomo e dall'esigenza di un discorso che abbia un senso comune, universale: un discorso che, in definitiva, deve poi misurarsi proprio con la domanda sul senso ultimo dell'essere. Anche Lecaldano, in un punto decisivo del suo libro, ci richiama alla necessità di rivisitare la natura dell'uomo nell'intento di enucleare poi regole che abbiano un valore propriamente comune, universale (pp. 48-51). È un richiamo che, però, sembra compromesso da quanto leggiamo infine, dove si dice di un'etica che non deve trovare il fondamento "in una ragione comune o in una natura umana ontologicamente caratterizzata" (p. 56, ma anche pp. 45, 54). Non ne sortirebbe in tal caso una forma di relativismo etico, secondo la celebre sentenza del giovane Karamazov ("se Dio è morto tutto è possibile") che Lecaldano trova invece sbagliata (p. XI)?

Ma torniamo alla questione di un ultimo, universale senso dell'essere e del riscontro etico che da questo rinvio proviene. Ci sono passaggi molto fini nel libro di Lecaldano, soprattutto dove viene ripresa l'etica humeana, fondata sul sentimento della benevolenza e della simpatia. Mi chiedo però: come potrebbero darsi sentimenti di benevolenza e di simpatia, se non sulla base di reciproco riconoscimento e quindi sulla base di una comune natura, nella condizione di un'antropologia per se stessa, ontologicamente costituita nella relazione? Questa considerazione, di là dall'evento meramente umano, ha un valore più generale. Sulla scorta di Bradley o, prima ancora, di Hegel potremmo enucleare, come legge generale dell'essere, il principio che di ogni ente dice: "è per sé in quanto è per altro, ed è per altro in quanto è per sé" (*Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, II, Frommann, Stuttgart 1927, p. 104; tr. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1988⁸, I, p. 104). L'essere, dunque, come plesso di relazioni in cui e da cui si costituiscono tutte le differenze. Il corollario di questo asserto dev'essere poi che il differente, in quanto costituito *per* e *nella* relazione, si dà in forza di una medesimezza diversamente distribuita: la relazione, in quanto costitutiva, implica appunto il comune e il diverso o, meglio, il comune nella diversità, il differire del medesimo appunto. Lo statuto ontologico dell'ente ci rinvia dunque a un'ultimità di senso per il

quale e nel quale l'ente è dato a se stesso e nella reciprocità con altro: ultimità che è condizione di tutte le condizioni ovvero – per usare ancora i termini di Kant – incondizionato che è necessariamente presupposto nel riconoscimento e nell'esperienza del condizionato. Tale e non altro, pur nella sua indeterminabilità (appunto perchè pensato riflessivamente nei limiti del condizionato) è ciò che solitamente chiamiamo Dio.

Che ne viene all'etica da questo rinvio, qui solo sommariamente indicato? Non certo una relazione di dipendenza, non un'eteronomia, bensì quello che potremmo chiamare *sensu dell'intero*, senso che nel vissuto etico risuona come "principio responsabilità", per usare una formula cara a Jonas: ne è coinvolto il presente, ma insieme il futuro stesso dell'uomo, nell'insieme delle sue relazioni e del suo essere nel mondo. In questa luce vanno riprese anche quelle massime kantiane, che invitano a riconoscere la positività delle proprie azioni chiedendosi se possano valere come norma universale e se, di conseguenza, portino a riconoscere nel prossimo soprattutto un fine e mai soltanto un mezzo. Ma con questo non siamo lontani neppure dalla più autentica tradizione biblica. Quando il pio israelita prega invocando il perdono di Dio dicendo che "contro di te, contro te solo ho peccato" (*Sl*, 50), non sta certo evadendo le sue singolari responsabilità e tanto meno si sta piegando davanti a un Signore che esige obbedienza indiscriminata. In realtà sta riconoscendo che ogni più piccola colpa è una colpa verso l'intero dell'essere, verso un ultimo e comune senso per il quale ogni realtà è chiamata a essere se stessa. Dunque, l'assenza di Dio di cui s'è prima detto con Jonas e con Kierkegaard, mentre per un verso fonda la libertà e la responsabilità dell'uomo, per altro verso costituisce un principio regolativo della vita etica, di là da ogni relativismo anarchico. L'asserto di un ultimo senso, mentre pone l'uomo nella sua libertà, lo rende altresì responsabile nella vocazione all'intero delle relazioni.

Siamo con questo lontani dalle esigenze che muovono il discorso di Lecaldano? Vorrei dire di no, sempre che si esca da una *querelle* che si oppone con buone ragioni, ma anche tardivamente, contro le figure perverse ma in larga parte già tramontate della religiosità. Occorre rimettere in campo un esercizio ermeneutico che via via risalga alle strutture trascendentali della coscienza etica: si daranno allora le condizioni opportune per un sereno dialogo in cui sarà difficile distinguere il credente cristiano dal non credente, almeno per quanto riguarda una considerazione previa ed essenziale dell'umano.

Due questioni circa l'autonomia

SERGIO ROSTAGNO*

Appartengo a un'antica famiglia valdese. I valdesi aderiscono alla storia d'Italia da otto secoli e vi sono stati spesso anche attivi. La chiesa ufficiale ha tentato in ogni modo di cancellarne l'esistenza. Non era lecito che esistessimo. Si tentò con il massacro durante 5 secoli, per cui quando venne l'illuminismo e la libertà possiamo dire che abbiamo salutato queste conquiste moderne con un certo sollievo. Era il momento di essere liberali e, dopo i massacri, forse ne avevamo anche il diritto.

La prima sezione del libro di Lecaldano, la *pars destruens*, trova perciò abbastanza facilmente accoglienza da parte mia. La mia critica qui potrebbe essere soltanto una, che rivolgerei anche alla scelta antologica: che il limitarsi a questo settore della critica rivolta alla religione è certo legittimo, ma significa limitarsi a un'epoca, forse a un'epoca necessaria del pensiero occidentale, ma anche soltanto a un'epoca.

La filosofia illuminista era molto attenta ai progressi scientifici, s'interessava allo studio dei fenomeni naturali e ne traeva importanti conseguenze. Oggi la scienza ci fa fare un altro balzo in avanti. Alle possibilità della natura si sostituiscono sempre più le possibilità della tecnica. La scienza applicata ci permette di fare scelte una volta impensabili. Per me ciò è positivo, ma comporta necessariamente una critica delle scelte stesse. Non credo che si possa rispondere alla sfida della scienza semplicemente richiamando l'autonomia del soggetto. Non sarebbe possibile rispondere a una questione del XXI secolo solo con la risposta del XVIII secolo; Lecaldano ha dunque avuto egli stesso bisogno di precisare il concetto di autonomia.

A questo provvede la *pars construens*. Prenderò due punti: il legame tra l'autonomia e l'umanità e il legame tra l'autonomia e la norma. Entrambe ampliano la prospettiva dell'autonomia e su tale secondo elemento accanto all'autonomia mi soffermo.

Dove l'autonomia invocata si appoggia al sentimento di umanità e alla "risonanza emotiva" che esso suscita non c'è molto da obiettare, se non che le chiese oggi sono tra le più conseguenti asseveratrici di questo sentimento di umanità. Che esse lo leghino al problema di Dio non impedisce certamente che ne siano assidue e convinte sostenitrici. Infatti l'etica, se da un lato non ha bisogno di Dio, dall'altro neppure può aver *bisogno* di essere senza Dio. Il fronte comune dell'etica laica e dell'etica

* Professore Emerito di Teologia Sistemática, Facoltà Valdese di Teologia, Roma.

protestante sta nella critica non astrattamente al concetto di Dio, ma al formalismo di un'etica dove si identificano Dio e la propria ragione, come accade con la politica o altrove in sede fondamentalista. Ma santo cielo non esiste solo quello.

Una cosa è affermare che l'etica laica si regge da sé e rifiuta l'elemento religioso perché la religione porta con sé la deviazione dagli scopi di un'umanità consapevole, come affermava già Lucrezio nel *de rerum natura*. Altra cosa è limitare il dibattito alla contrapposizione tra assertori e negatori di Dio, con il risultato che se ieri la teologia e la presenza protestante era combattuta con i massacri, oggi con il silenzio.

Tra l'altro il tema della teologia negli ultimi duecento anni è stato proprio quell'etica che Lecaldano pretende sia "senza Dio". Non si può dire che Albert Schweitzer fosse senza Dio, eppure la sua etica emerge dalle stesse convinzioni indicate da Lecaldano.

La proposta di Lecaldano, tuttavia, è radicale. Va oltre la convinzione e indica nell'antropologia la radice dell'etica. L'etica si fonda su ciò che emerge dalla «risonanza emotiva» del sentimento di umanità. Essa non ha bisogno di "comandamenti" o meglio non ha bisogno di attribuirli alla divinità. È l'umanità che li riconosce come suoi dopo averli visti emergere dalla sua storia travagliata. Ma questo non è necessariamente in contrasto con un'etica religiosa. Dipende da quel che si intende per religione. La religione esprime a modo suo l'autonomia dell'umano. Ma non senza una elaborazione ulteriore – che non è esclusivamente teologica o antropologica, ma teo-antropologica (l'espressione è di Karl Barth, quindi insospettabile). In questa teo-antropologia non c'è niente di scontato, ma tutto è in elaborazione.

Tra un'etica senza Dio e un'etica che confonde Dio con la propria ragione o la propria ragione con Dio, c'è spazio, a mio modo di vedere, anche per un'etica ragionata alla luce di concetti che emergono dalla consapevole ricerca umana. Nella forbice tra dogmatismo e negazione si inserisce il pensiero e il dibattito diventa fruttuoso. *Se si toglie di mezzo il concetto di Dio, non esiste più discussione, ma solo contrapposizione tra due dogmatismi o due affermazioni antitetiche e tautologiche che parlano di se stesse.* Gli esempi recenti di uso della ragione in campo protestante dimostrano che vi sono diversi metodi. In campo protestante esiste una *elaborazione della responsabilità* più che il richiamo al dettato di una legge. (*Streitfall Biomeizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung*, a c. di Reiner Anselm e Ulrich H. J. Körtner, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. Vedi anche, su fede e ragione, la replica del prof. W. Huber, presidente della Evangelische Kirche in Deutschland, alla lezione di Ratisbona di Benedetto XVI, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31 ottobre 2006, p. 10).

Sono d'accordo con l'affermazione che la morale ha una storia. Gli argomenti che si sono consolidati in principi emergono da un lontano passato umano e non discendono dalla sacralità metafisica o da quella dei testi religiosi, né dal dominio astratto e mobile della "natura". Non vedo perché i criteri che sarebbero derivati dalla storia dell'umanità, sia pure attraverso il filtro delle dottrine giuridiche, filosofiche o religiose, dovrebbero essere meno affidabili di quelli derivati da principi primi e puri espressi, come vedremo, in forma tautologica. Ma perché opporli a

un'etica teologica? L'autorevolezza del testo sacro non deve necessariamente far pensare a un diktat religioso (contro l'affermazione caricaturale di p. 23); il testo conserva elementi di quella che per Lecaldano è un'etica umana. Sta a noi sapere che cosa farne. Ma sulla stessa base della storicità del pensiero, posso pensare che vi sia posto nell'enciclopedia delle scienze anche per la ricerca teologica, che non è altro che la competenza di studiosi accanto a quella di altri studiosi, distinta dalla fede. Pare lo dica anche Tommaso d'Aquino.

Non esiste semplicemente l'affermazione e l'antitesi, il religioso e l'antireligioso; esiste una critica della religione che è immanente alla religione stessa. Questo è un dato di fatto, che la lettura biblica per esempio conferma (Giobbe).

Che senso avrebbe avuto se Ireneo di Lione avesse replicato ai sistemi gnostici: Dio non esiste? Sarebbe finito tutto lì. Invece Ireneo replica proponendo una diversa concezione di Dio e di lì ricomincia la teologia occidentale.

La teologia non comincia mai dall'inizio, ma ribatte. Essa esiste perché altri hanno detto, parlato, pensato, prima che essa si pronunciasse a sua volta, e non per chiudere il discorso, ma per indirizzarlo. Gli indirizzi suscitano poi altre domande e risposte. In ogni epoca ci sono stati credenti. Per loro i teologi hanno lavorato, certo con vari orientamenti, ma in modo tutto sommato non diverso dai filosofi.

La discussione teologica può essere sottile. Ma le si può applicare pari pari quel che Kant diceva della filosofia: anche se l'elaborazione filosofica richiede una conoscenza che non è a portata di tutti, tuttavia l'oggetto della filosofia concerne tutti (*Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico di teodicea, fine*).

Per restare sul piano dell'etica, anche quando si afferma che i comandamenti non sono dati da Dio ma si impongono all'umanità in virtù della "risonanza" elementare di un sentimento di umanità, anche allora occorrerebbe continuare la discussione e vedere se per esempio ci permettono, questi benedetti principi di umanità, di fare o non fare una determinata cosa e scegliere una soluzione invece di un'altra. Questa è la sede oggi del dibattito etico. E qui si affrontano, almeno per quanto io vedo, una concezione che mi sembra tautologica e una che definirei etica del provvisorio.

La risposta che si basa sul richiamo all'autonomia rischia di essere altrettanto tautologica di quella cui vuole controbattere. Tutta la discussione oggi sul piano europeo – anche protestante – verte sull'impostazione da dare ai problemi posti dalla scienza. Molto spesso al nuovo balzo della scienza si risponde anche oggi richiamando un'ortodossia: l'ortodossia della natura (o del diritto naturale) – oppure l'ortodossia della Bibbia e della religione – o l'ortodossia della autonomia del soggetto. Tutti questi discorsi hanno lo stesso difetto. Sono tautologici. Una volta fu chiesto a Pippo Baudo di argomentare perché si dovesse fare il Festival di Sanremo ed egli rispose: si deve fare «perché Sanremo è Sanremo». Questa è ortodossia e questa è argomentazione tautologica oggi largamente impiegata in campo teologico ed etico. Per esempio quando si dice: è fuori discussione che ... l'essere umano è immagine di Dio (o qualche espressione equivalente). Oppure quando si dice che Dio e la ragione non sono in contraddizione. Ovviamente non lo sono entro un certo quadro di riferi-

mento, ma l'affermazione in sé, essendo tautologica, non è valida quale dimostrazione di alcunché. La tautologia non permette alcuna deduzione o dimostrazione valida in sede etica.

L'argomentazione teologica è tautologica – e altrettanto tautologica è talvolta quella antiteologica. Non possiamo accontentarci né dell'una né dell'altra. Non si tratta insomma di opporre a una pretesa di verità una negazione, ma si tratta piuttosto di valutare quale sia il rapporto tra i principi e le loro applicazioni contingenti. Dato questo compito, la teologia entra in dialogo con la scienza e la filosofia.

Vengo al secondo punto che ho scelto di discutere.

Bisogna parlare di autonomia regolata. Lo dice anche Lecaldano, a p. 34 quando dichiara che accanto all'autonomia occorre stabilire regole. Sono ovviamente d'accordo, ma ritengo che l'etica abbia proprio il compito di stabilire per quanto possibile l'autonomia rispettando le regole, o le regole rispettando l'autonomia, in modo tale che uno implichi anche l'altro, ma non venga a includere l'altro. Sarebbe strano se l'autonomia non permettesse le regole o le regole impedissero l'autonomia. Questa dinamica tra trama e ordito, ovvero tra l'autonomia e la regola, è il luogo dove spiegarsi con ogni tipo di etica. Tutto il resto, Dio, la religione ecc. non è altro che polemica che lascia il tempo che trova, perché resta sul piano delle rappresentazioni e non va alla sostanza.

Una piccola nota su Kant. Kant non era pietista e non richiedeva il sacrificio in nome dell'etica. Sapeva che la libertà appartiene all'essere umano e nessuno gliela può togliere. Sapeva però anche che conta l'impegno, la responsabilità, e che sacrificio non è una parola vuota di senso se non quando si applica a richieste finalizzate a soddisfare devozioni religiose. Kant è molto chiaro su questa differenza, sulla quale, mi sembra, non si deve sorvolare (mi riferisco a p. 33). Insomma non posso avere d'un colpo solo autonomia e compito. La laicità comincia dove si ammette la dualità e si respinge l'identità.

L'etica protestante ha posto un chiaro divario tra dogmatica ed etica. Non si può perciò dogmatizzare in etica. Ma dire divario è ben diverso da dire una loro opposizione di principio. L'etica resta nella differenza e tratta la ragione umana come autonoma, ma non assoluta. La ragione è attiva in un lavoro che si compie umilmente e che nello steso tempo abbisogna di orizzonti molto alti. Quel che conta è che si resti nella tensione così posta. Ogni volta che alla tensione si sostituisce un'identità, e si dogmatizza questa raggiunta identità, si è fuori strada. Per questo la decisione etica deve restare utile e rivedibile, opera assolutamente umana, il che significa bisognosa di supporto dialettico e di argomentazione etica. A questa argomentazione non si potrebbe sostituire che qualche cosa di antiumano. Il "divario" tra etica e religione, caposaldo protestante se ce n'è uno, rende possibile ed esige l'argomentazione fatta dall'uomo. La ragione universale che oggi l'etica ricerca e postula è piuttosto simile a questa ragione relativa. Essa si mantiene con le sole forze dei suoi argomenti, riconoscendo la loro relatività e provvisorietà. Per dirla in breve: la ricerca ragionata e non l'identità tra Dio e la ragione indica la strada di un progresso nell'incontro delle varie culture umane.

L'etica protestante non è appiattita sulle tesi dei laici. È con loro perché appunto umana e antidogmatica. Non è tuttavia con loro, e quindi nemmeno con Lecaldano in questo caso, perché pone nel linguaggio umano un appello più alto. Perciò la teologia evangelica per esempio insiste sull'umanità storica dei testi biblici e, nello stesso tempo, sulla loro pregnanza. Essa per prima si oppone a chi li riconduce categoricamente al piano dell'etica. E questo elemento extraetico è totalmente irrilevante?

L'elemento della fede che "viene dall'udire" e *non lo sorpassa*, l'elemento della convinzione personale profonda e dell'apertura al nuovo, l'elemento della consolazione nella sventura e del diritto personale, non si possono sostituire con un semplice rinvio alla storia umana. Essi devono essere espressi in un modo diverso e più alto, ancorché sempre con parole umane indirette e allusive.

Contro la mentalità del *Gott mit uns*

PAOLO ZECCHINATO*

1. Con un discorso piano, ma estremamente denso, Lecaldano affronta quasi tutti i punti importanti del dibattito fra prospettiva religiosa o teistica (tornerò verso la fine su questa equivalenza) e prospettiva atea riguardo alla morale e riguardo all'origine della vita e dell'uomo. All'interno di questi punti, le obiezioni che l'una prospettiva avanza nei confronti dell'altra sono indagate in maniera rapida ma non frettolosa. Le prime cinquanta pagine del volumetto (il resto sono antologia e bibliografia), offrono pertanto non solo un'introduzione sostanzialmente completa all'argomento, ma anche solide messe a punto di questioni, soluzioni, obiezioni. Il tutto senza scivolare nell'erudizione – benché i riferimenti culturali ci siano e siano molteplici - e con limpidezza argomentativa. I testi presentati nella seconda Parte e la Bibliografia ragionata finale sono parimenti essenziali, chiari ed efficaci.

2. Per lo più viene discussa la problematica indicata dal titolo, ma vengono affrontati pure degli ambiti tematici che tradizionalmente pertengono alla metafisica e alla cosmologia: mi riferisco alla dimostrabilità dell'esistenza e dell'unicità di Dio, da una parte, e della possibilità di spiegare l'origine della vita e della specie umana in termini unicamente evolutivi e naturali, dall'altra. Sull'uno e sull'altro versante Lecaldano – utilizzando alcuni classici della filosofia moderna e recenti studi neodarwiniani – riformula obiezioni e suggestioni che *costringono a pensare*.

Questo direi è il primo merito del libro. Anche il credente, che sia disposto a rendere ragione della sua speranza, secondo me non può che trarre profitto dal confronto con queste pagine decise e polemiche, ma rispettose.

Se non altro alcune obiezioni – come quelle avanzate da Lecaldano a proposito dell'esistenza e dell'unicità di Dio, a proposito della conciliabilità fra esistenza di Dio e male nel mondo, a proposito di una vita ultraterrena che compensi il dolore e l'ingiustizia di questo mondo – sono utili per ricordare che, anche per chi ritenga Dio come la soluzione di alcuni interrogativi, esso non può essere un punto fermo e aproblematico. Ci son problemi che il ricorso a Dio risolve e ci son problemi che l'idea di Dio suscita, e i secondi non sono necessariamente più 'addomesticabili' dei primi: è questa una constatazione non nuova in assoluto (in un altro contesto tematico e argomentativo la sosteneva pure Luigi Lombardi Vallauri in un acutissimo saggio di diversi anni fa¹), ma solitamente trascurata dai credenti, forse perché non conosciuta, forse perché sco-

* Università degli Studi di Cassino.

moda. Ebbene, la crudezza delle obiezioni esposte da Lecaldano obbliga a fare i conti con le difficoltà legate all'ammissione di Dio come creatore e come provvidente. E se è vero che la ragione va pensata anche come dialettica, chi prenda sul serio l'idea che il cristianesimo fin dalle sue origini ha sposato la ragione, il *logos*, trova in questo testo pane per i suoi denti.

3. Ma la parte più cospicua del libro verte, sia in modo polemico sia in modo propositivo, sull'autonomia della morale rispetto al Dio delle religioni e a quello dei filosofi. Particolarmente in quest'area Lecaldano dispiega un'ampia serie di argomenti, volti sia a dimostrare che Dio non è necessario, anzi casomai è nocivo, per pensare e vivere correttamente una vita etica, sia a mostrare lungo quali linee possa venire elaborata una morale senza Dio, una morale puramente 'laica', verrebbe da dire, se non fosse che il termine 'laico', nell'attuale dibattito italiano, pare all'Autore troppo inquinato e imbastardito da preoccupazioni politiche e ideologiche.

In questa sede scelgo di soffermarmi sulle tre tesi polemiche del testo che ritengo di maggior rilievo: I) l'autonomia della morale dalla religione e da Dio, ovvero la non indispensabilità della religione e di Dio per concepire e praticare la morale; II) la superfluità d'una fondazione della morale; III) la perniciosità dell'agganciare la morale a Dio.

4. La prima tesi, per chi ha un po' di familiarità con i dibattiti filosofici, è difficilmente contestabile. Essa può suonare urtante, o almeno paradossale, a certe persone religiose, unicamente perché esse hanno immesso, per così dire, la morale nella loro immagine di Dio. Ma che le due idee di morale e di Dio siano in sé distinte e dissociabili, risulta dalla sensatezza dell'interrogativo, se Dio meriterebbe di venir ubbidito perfino qualora comandasse il male. L'ovvia risposta negativa (ovvia per chi non sia un fanatico) sta a dimostrare che la validità della morale non dipende da Dio, ovvero che il buono è tale di per sé e non perché lo vuole Dio, ovvero che la morale non si fonda su Dio.

Che ne è allora della celeberrima sentenza di Dostoevskij: "Se Dio non esiste, tutto è possibile"? Occorre riconoscere francamente, con Lecaldano, che essa è falsa (p. XI): sarà drammatica e impressionante, ma nondimeno è falsa. Che essa possa apparire plausibile (com'è apparsa a me per diversi anni) anche a chi non esiterebbe nel rispondere negativamente all'interrogativo di cui poco sopra, è indice semplicemente del fatto che nella nostra coscienza possono coabitare inavvertitamente giudizi incompatibili, finché una discussione o una lettura non ci rendano avvertiti dell'incompatibilità. Così il testo di Lecaldano ha il merito aggiuntivo di liquidare l'errato luogo comune espresso dalla frase dostoevskijana. Essa, egli aggiunge, è funzionale unicamente a un orizzonte religioso e teistico. Fuori del quale essa si rivela come il sintomo che chi la pronuncia non è riuscito a liberarsi dalla concezione, che fa dipendere l'etica dai comandi divini e, in mancanza di questo sostegno, non trova nella sua persona alcuna risorsa per distinguere fra giusto e ingiusto: cosa che Lecaldano valuta come una forma di nichilismo (p. 14).

Si può aggiungere che, nella pratica morale, anche i credenti danno e giustificano moltissime valutazioni senza sentire il bisogno di riportarle a Dio e al suo volere (solo dei santi o di alcuni santi l'agiografia dice che decidevano in ogni frangente chiedendosi che cosa volesse Dio da loro): segno pure questo che la pratica morale si valida da sé. Ma, si obietta allora, Dio rimane pur sempre come l'*orizzonte fondativo*, senza il quale perde di senso l'agire morale *in toto*. Una replica all'obiezione si troverà in ciascuna delle due tesi successive di Lecaldano.

5. La seconda tesi è quella filosoficamente più pregnante. Chi sia anche solo un po' a conoscenza della produzione filosofico-morale, sa che il problema di fondare la morale è stato uno dei più appassionanti e dibattuti, o addirittura il più dibattuto in assoluto. Ed ecco che, con la semplicità con cui il bambino della fiaba disse che il re era nudo, Lecaldano viene a dirci che l'etica, intesa come pratica, è una realtà da spiegare, e non già da fondare, perché "la capacità degli esseri umani di farsi guidare da distinzioni tra bene e male, giusto e ingiusto, virtuoso e vizioso è radicata nella loro natura biologica" (p. 44). La nostra vita ordinaria e quotidiana - egli continua - è così profondamente segnata dalla nostra inclinazione a tracciare distinzioni etiche, che sarebbe una bizzarria sostenere che tale inclinazione non è naturale, bensì è frutto di una riflessione, la quale fa leva su comandi o rivelazioni sopraggiunti dall'esterno (p. 45). Qui egli vuole far valere la costatazione contro una fondazione trascendente della morale; ma in realtà essa vale contro l'idea stessa di fondazione, di *qualunque fondazione*, della morale. Se la morale (ovvero l'etica, com'egli preferisce dire) è davvero "una pratica generalmente diffusa tra gli uomini" (p. 44), la pretesa di fondarla deve risultare bizzarra non meno, poniamo, della pretesa di fondare il linguaggio o l'amore sessuale o l'aver figli o la collaborazione sociale. Quand'anche si potesse mostrare una qualche attrattiva della questione fondativa, essa in ogni caso avrebbe perso la sua urgenza e basilarietà.

Aggiungerei che diverso è invece interrogarsi, alla Kant, sulle condizioni che rendono possibile la morale (o il linguaggio o la famiglia ecc.). Infatti se l'etica, intesa come pratica, è un dato da spiegare, non da fondare - "un dato rintracciabile nelle diverse epoche della storia umana e in diverse forme sociali, a prescindere dalla diversità dei valori assunti" (p. 45) -, allora un'indagine sulle condizioni di possibilità rientra precisamente nell'intento esplicativo. Va da sé, però, che le condizioni di possibilità da appurare non necessitano di essere trascendentali, com'erano quelle di cui Kant andava alla ricerca, ma possono essere schiettamente empiriche. E a Kant, perciò, da cui pure l'A. trae molteplici lezioni, egli apporta una significativa correzione quanto al modo d'intendere l'autonomia morale. Liberarsi dall'idea che solo Dio possa dare un fondamento ai nostri valori, evidentemente non garantisce la bontà e giustizia del nostro sistema di valori; tuttavia lascia campo libero all'autonomia individuale, la quale è la radice della responsabilità morale. Autonomia che però non va intesa nella maniera "eccessiva e sovradimensionata" di Kant, come libertà dagli influssi dei nostri sentimenti, bensì semplicemente come il principio, secondo cui spetta a noi decidere o valutare cosa fare e secondo cui nessuno può e deve assumersi quella responsabilità al posto nostro (pp. 33-34).

6. La terza delle tesi sopra elencate si presenta come la più polemica ed è specularmente opposta al luogo comune tradizionale, secondo il quale un ateo non potrebbe essere morale, se non per una felice incoerenza. Invece per l'A. l'ateismo è la cornice intellettuale più favorevole all'affermarsi di una moralità piena e matura, giacché "solo colui che è senza Dio può attribuire alla morale tutta la portata e la forza che essa deve avere sia nelle scelte che riguardano la sua propria esistenza, sia in quelle che riguardano l'esistenza altrui" (p. XI).

Anche a prescindere dalle difficoltà, per così dire, epistemologiche su quali siano le leggi morali volute da Dio – il quadro offerto in proposito dalle diverse confessioni religiose è estremamente disomogeneo e così pure quello offerto dai grandi trattati del giusnaturalismo filosofico di epoche diverse (cfr. per es. Tommaso d'Aquino, Francisco Suárez, Ugo Grozio, Jacques Maritain) –, vi sono per Lecaldano ragioni morali, politiche e psicologiche per rifiutare la derivazione della morale da Dio.

Ragioni morali: concepire la morale come un insieme di comandi emanati da un'autorità induce a concepirla in modo distorto e a toglierle valore etico, dal momento che essa vale di per sé e non in quanto qualcuno ce l'ha comandata; perché induce un'atrofia morale pericolosa verso quelle condotte che producono danni e sofferenze ai propri simili, spingendo ad attribuire una priorità a ciò che alcuni dicono essere comandato da Dio, anche quando sia crudele; perché genera un atteggiamento di passività nell'orientamento della propria condotta futura; perché genera una vera e propria deriva nichilistica, che si può riassumere nella formula dostoevskijana sopra ricordata; perché, infine, educa gli esseri umani ad attribuire alle leggi morali un carattere di assolutezza (su tutto ciò v. il § 1.5).

Ragioni politiche: l'etica fondata su Dio unisce in modo illiberale morale e legge. Infatti chi intende la moralità come una serie di comandi assoluti provenienti da Dio, non può accettare, per lo meno come tendenza nativa, che le leggi dello Stato facciano valere – o anche solo tollerino – ciò che è errato o moralmente falso. E ciò è tanto più grave in quanto, sia dal punto di vista teorico sia dal punto di vista pratico, "le morali che discendono dalla religione sono le più invasive forme di controllo della vita umana" (p. 25).

Ragioni psicologiche: mentre credere che Dio non esiste non ha alcuna incidenza sul carattere morale di un individuo, è piuttosto chi fa derivare la morale da Dio ad essere esposto a distorsioni nella formazione della propria personalità morale. "La fedeltà accordata alla legge divina impedirà da una parte che la sua condotta etica sia orientata in modo immediato e diretto dalla sensibilità alle sofferenze dei suoi simili, e dall'altra che si ritenga individualmente responsabile delle sue scelte", delle sue valutazioni morali; "la sua condotta sarà inoltre prevalentemente condizionata da una preoccupazione retributiva piuttosto che dalla preoccupazione di alleviare le sofferenze degli altri" (p. 28); infine, "ridurre l'etica a una faccenda di rispetto di qualche comando divino genera un atteggiamento di passività nell'orientamento della propria condotta futura" (p. 13).

Lecaldano stesso riconosce che, per ragioni polemiche, il quadro testé fornito è un po' caricato, se non altro alla luce della realistica considerazione che non c'è una rigida

connessione fra le credenze intellettuali e morali, stabilmente accettate, di un individuo e la sua condotta pratica (pp. 26-27); ma lo ritiene egualmente istruttivo su una linea di tendenza, presente nelle persone che fanno dipendere la morale da Dio, e comunque utile per contrastare il pregiudizio, che “torna periodicamente a conquistare le menti degli ignoranti”, secondo cui un miscredente o un ateo non può essere un individuo morale (p. 27).

7. Passando ora ai rilievi critici, comincerei dall’ultima tesi di Lecaldano: credo infatti che converrebbe riflettere più ampiamente su ciò che motiva un credente ad agire moralmente. L’accusa, secondo cui costui sarebbe sostanzialmente chiuso in una logica “egoistica, troppo preoccupata della salvezza e del destino personale” per potersi aprire all’orizzonte d’imparzialità e universalità che fa da sfondo alla condotta etica (v. pp. 28-29), è un luogo comune della critica al cristianesimo e, come la maggior parte dei luoghi comuni, ha delle buone ragioni a sostegno; però non le ha tutte.

La psicologia degli uomini, infatti, è più complicata di quanto Lecaldano sembra pensare. Un filosofo morale come Williams, il quale aveva poca tenerezza verso la religione, riconosceva che la persona, la quale abbia una morale religiosa anche di tipo rozzo, avrà facilmente disposizioni a compiere azioni non egoistiche. “Anzi, forse ciò che il suo Dio vuole è che gli esseri umani provino certi sentimenti per le sofferenze degli altri e agiscano nell’interesse vicendevole a motivo di tali sentimenti. Perciò, in molti casi, una persona che abbia questa credenza e agisca come è gradito a Dio, agisce in base a motivi umani comuni che la maggioranza delle persone (a parte i kantiani) considererebbero di per sé morali”². Gli è, egli proseguiva, che i motivi per agire – e per agire moralmente – non devono per forza essere o ragioni egoistiche o ragioni morali nel senso esigente e purificato del termine, alla Kant.

Oltre a ciò, la critica di Lecaldano, benché si applichi correttamente a molte prese di posizione di molti esponenti religiosi, non sembra potersi applicare a *tutti* coloro che credono in Dio. Ci sono state e ci sono, infatti, persone profondamente religiose e umanamente apertissime, per nulla affette da “sciovinismo religioso” (uso la spiritosa espressione dell’A.), le quali in maniera esemplare hanno fatto propria e la causa di Dio e quella dell’uomo.

8. Un altro punto su cui sarebbe il caso di riflettere più ampiamente riguarda l’equivalenza istituita da Lecaldano fra prospettiva *religiosa* e prospettiva *teistica*, là dove egli rivendica l’autonomia dell’etica. È vero che nella predicazione, nelle discussioni sui mass-media e in quelle a livello teologico basso la distinzione fra religione e ricorso filosofico a Dio raramente viene fatta o trova udienza; ma è pur vero che, almeno nella tradizione teologico-morale alta e di ispirazione cattolica, il richiamo a Dio come creatore dell’ordine morale non si identifica affatto con il richiamo a Dio salvatore, al Dio di Gesù Cristo. Che agli occhi di tale tradizione teologico-morale il teismo possa essere filosoficamente legittimato è cosa assodata (e ovviamente Lecaldano non l’accetta); ma è assodato anche che la morale umana non dipenda dall’adesione a una determina-

ta religione e soprattutto è pacifico il rifiuto del positivismo morale teonomo (secondo cui una norma morale vale perché Dio l'ha prescritta). I conti con questa tradizione andrebbero quindi fatti attraverso una riflessione molto più ampia e articolata.

9. Parzialmente sfocata mi pare poi la critica di Lecaldano alla pretesa cattolica di legittimare dal punto di vista razionale certe norme morali, le quali sarebbero iscritte nella natura umana (v. § 1.5). Intendiamoci: che sia arrogante una pretesa esclusiva di aver la legittimazione razionale – del tipo “la ragione sta solo dalla mia parte” –, ciò è facile da concedere. Che in molti casi la legittimazione razionale sia malferma – come per es. nell'assoluta condanna morale dell'omosessualità, della fecondazione artificiale, dell'eutanasia –, è ancora facile da concedere; però in tali casi la pretesa di aver la ragione dalla propria parte non è sbagliata in linea di principio, ma casomai in linea di fatto. Voglio dire che, anche nell'agone puramente laico, la convinzione di aver ragione può rivelarsi fondata oppure illusoria: saranno gli argomenti *di fatto presentati*, sarà la discussione *effettuata* a stabilire se a quella convinzione va prestato il consenso razionale, se essa è dotata, per dirla con Dewey, di ‘asseribilità garantita’. Pertanto è sì giusto scrivere che in una contesa su ciò che è bene o giusto fare, non può essere risolutivo “che uno dei contendenti rivendichi per sé la pretesa di essere razionale (...) e di aver trovato una soluzione universale” (p. 16); ma lo stesso si deve dire del ricorso all'esperienza sensibile, la quale ad avviso di Lecaldano farebbe molto di più (ivi). In realtà l'appello alla ragione o all'esperienza sensibile disegna unicamente una cornice: quel che decide è la forza degli argomenti effettivamente adottati.

Incontestabili invece mi appaiono le critiche di Lecaldano alla pretesa filosofica di rintracciare nella natura umana la volontà di Dio (v. § 1.5).

10. In complesso il suo è un bel libro di battaglia culturale, che non ha affatto il respiro di un *pamphlet*. Le sue polemiche e stimolanti riflessioni si indirizzano bene a quei credenti – e sono tanti –, i quali hanno la mentalità del *Gott mit uns*, del *Dio è dalla nostra parte* e ignorano l'ironico insegnamento (bifronte, invero) di un grande maestro di spiritualità: “Due uomini s'incamminarono sulla via della religione. Uno ne uscì rinato, l'altro annegò”.³

Note

¹ L. Lombardi Vallauri, “Quando l'Io/Id che si rivela è inimmaginabile e inconcepibile. Vie d'uscita apofatiche”, *Archivio di filosofia*, 1994 (62), N. 1-3, pp. 797-820.

² B. Williams, *La moralità. Un'introduzione all'etica*, tr. it., Einaudi, Torino 2000, p. 69.

³ A. de Mello, *Il canto degli uccelli. Frammenti di saggezza nelle grandi religioni*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano 1986, p. 24.

Come è possibile l'etica?

Risposte a Melchiorre, Rostagno e Zecchinato

EUGENIO LECALDANO*

Una premessa sulla ricerca filosofica sull'etica

Devo in primo luogo ringraziare Melchiorre, Rostagno e Zecchinato per l'attenzione che hanno dedicato al mio libro, sia nell'incontro tenutosi a Milano per iniziativa di Emilio D'Orazio e di Politeia il 30 Ottobre 2006, sia inviandomi le loro osservazioni scritte. Colgo l'occasione anche per ringraziare Maurizio Mori, anch'egli intervenuto alla discussione del 30 ottobre, che ha pubblicato una serie di recensioni sul mio volume sia su *Notizie di Politeia* n.83 del 2006, pp.150-152, come sull'"Unità" del 9 ottobre 2006 e sull'*Indice dei Libri del Mese* del dicembre 2006, p.12.

Rispondere alle osservazioni di Melchiorre, Rostagno e Zecchinato mi permette di tornare sull'elaborazione che sta a monte di *Un'etica senza Dio*. Infatti è evidente che il libro affronta un tema emerso nel dibattito pubblico della società italiana d'oggi, con toni spesso accesi e ideologici. Ma poi vuole anche essere un tentativo di provare a spostare la discussione su di un piano meno immediato e conflittuale. Le contrapposizioni più dirette non possono infatti non decantarsi quando ricorriamo alle risorse offerte da una riflessione filosofica da lungo tempo in corso rivolta a cercare di capire la natura dell'etica e come ricaduta di questa riflessione a provare ad elaborare risposte adeguate ai problemi. I testi di Melchiorre, Rostagno e Zecchinato hanno, dunque, in primo luogo, per me, un grande merito in quanto accolgono positivamente questa esigenza di raffreddare la discussione sulle idee che stanno a monte del mio libro. Seguendo questa impostazione si presenta come costitutiva del confronto la consapevolezza – che non può essere dominante in chi fa ricerca filosofica – che il tipo di elaborazione cui si giunge è soggetta a ulteriori approfondimenti: deve cioè ritenersi tutt'altro che pienamente sviluppata, e non solo non vanno esclusi ma anzi vanno ricercati ulteriori sviluppi e approfondimenti (ed eventualmente anche revisioni). In questa direzio-

* Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

ne un aiuto considerevole mi viene dai tre testi a cui proverò a rispondere. Proverò a tenere presente la trama comune che essi mi sembrano sviluppare, ovvero un'ulteriore ricerca sulla specificità della motivazione che ispira la condotta eticamente accettabile e la sua diversità rispetto alla motivazione che spinge alle credenze religiose. Si tratta cioè di continuare la ricerca al centro del mio libro che identifica, come condizioni necessarie per potersi muovere sul piano dell'etica, la completa indipendenza, razionale ed emotiva, del soggetto impegnato nella condotta morale, da qualsiasi influenza di ordine religioso. Va subito detto che se qualche condizione del genere è necessaria essa non può però essere considerata come sufficiente alla realizzazione di una condotta moralmente apprezzabile. Il piano dell'individuazione di condizioni ritenute sufficienti da aggiungere eventualmente a quelle necessarie ci si apre davanti se ci muoviamo ad elaborare una esplicita concezione normativa: elaborazione che è lasciata sullo sfondo nella analisi condotta nel mio libro che è, in un certo senso, prevalentemente meta-etica. Va egualmente subito precisato che la necessità chiamata in causa va interpretata in modo coerente con l'impostazione empiristica al cui interno intendo collocare le mie elaborazioni. Questo significa che se vogliamo fissare alcune condizioni necessarie per l'etica, o se si vuole per l'esperienza morale, esse non andranno considerate né come condizioni determinabili a priori né come mere esplicazioni tautologiche di un presunto concetto universale di etica o di moralità. Le condizioni necessarie in una impostazione empiristica non sono altro che vincoli al funzionamento di determinate nozioni, con i quali si dà corpo alle ipotesi empiriche e analitiche con cui viene spiegata la natura dell'etica sulla base delle nostre esperienze e riflessioni.

Proprio l'orizzonte della ricerca filosofica richiede di concedere subito, in modo interlocutorio, alcune inadeguatezze su cui insistono gli scritti precedenti dedicati al mio libro. Ad esempio le obiezioni di Melchiorre, ma anche di Rostagno, sulla lettura di Kant (e in parte anche di Spinoza) possono senza difficoltà essere accolte nel senso che movendo da esse vi è spazio per tornare eventualmente sulle mie conclusioni a proposito di questi autori in modo più caritatevole e filologicamente più adeguato: come è evidente la ricerca storiografica implica sempre ulteriori revisioni frutto dello scambio di conoscenze tra diversi studiosi. Non diversamente si può ammettere che le tesi da me presentate avrebbero guadagnato ricchezza e complessità con un confronto più esteso, ad esempio, come suggerisce Melchiorre con Kierkegaard e Jonas o, come suggerisce Rostagno, con la ricerca sulla moralità portata avanti dai teologi protestanti e sull'elaborazione "teo-antropologica" da essi fatta.

Una motivazione non relativista a partire dal riconoscimento di una natura comune: risposta a Melchiorre

Con la sua abituale finezza e profondità Melchiorre riformula nel suo personale

linguaggio teorico molte delle tesi al centro del mio libro, mostrando come si possa procedere lungamente su una strada convergente tra diversi stili filosofici nel rendere conto della realtà della vita morale. Il paradossale consenso di “filosofi di diverso” orientamento a cui si richiama Melchiorre può forse essere spiegabile tenendo conto che chi si impegna nella ricerca filosofica certamente condivide con gli altri ricercatori che il suo lavoro si inserisce nel contesto di un “dialogo sereno” che non ha mai una fine, rivolto a rintracciare verità per spiegare realtà che sono sotto gli occhi di tutti come è il caso dell'etica. Non sono sicuro che le stesse condizioni valgano per il confronto tra fautori di diverse religioni, e non vorrei ricorrere all'argomentazione volgare che il confronto senza fine delle filosofie nella nostra storia passata è stato ed è del tutto inoffensivo (tranne quando i filosofi sono stati utilizzati, impropriamente, a livello di ideologie politiche), mentre non mi sembra si possa dire lo stesso del confronto tra le diverse professioni religiose.

Al di là dell'accordo con Melchiorre vi sono pur tuttavia dei punti significativi di diversità. In particolare sul suo modo di concepire come unica alternativa al relativismo etico un “riscontro etico” che proviene dalla ammissione di “un ultimo, universale senso dell'essere”. Secondo Melchiorre una posizione etica non relativistica esige che si fondi la benevolenza e la simpatia che eventualmente caratterizza la vita morale su “un reciproco riconoscimento e quindi sulla base di una comune natura, nella condizione di un'antropologia per se stessa ontologicamente costituita nella relazione”. Per introdurre questa prospettiva secondo Melchiorre si ricorre a “ragioni” che sono poi le stesse che portano all'asserto di ciò che chiamiamo Dio ovvero “ragioni date a partire da una considerazione della ‘natura’ stessa dell'uomo e dell'esigenza di un discorso che abbia un senso comune universale: un discorso che, in definitiva, deve poi misurarsi proprio con la domanda del senso ultimo dell'essere”.

Questo modo di fissare le condizioni di possibilità dell'etica va considerato secondo la prospettiva da me elaborata nel libro come una forma residuale della concezione della moralità fondata su una legge di origine divina o direttamente trasmessa o incorporata nell'ordine naturale. Vi sono, dunque, alcuni elementi delle esigenze avanzate da Melchiorre che vanno contestati. Da una parte la pretesa che l'universalità morale debba essere legata necessariamente ad un fondamento di tipo ontologico; dall'altra la tesi che questa universalità è in un certo senso già data e si può guadagnare esplicitando ciò che è in gioco come orizzonte di senso nelle relazioni umane; infine la conseguenza strutturale che una tale concezione dell'etica comporta di includere e mettere in relazione solo umani che trovano il loro valore nella partecipazione ad una antropologia costituita ontologicamente. È proprio questo insieme di categorizzazioni che la prospettiva etica che sottoscrivo invita a mettere da parte. L'universalità in etica si trasforma da dato in universalizzabilità e dunque in obiettivo normativo da raggiungere e su cui raccomandare la convergenza degli altri soggetti morali. Il fondamento ontologico si trasforma in attività immaginativa impegnata a rappresentarsi le condizioni degli

altri esseri senzienti coinvolti dalla condotta al centro del nostro esame etico. Lo strumento della razionalità lascia il passo a quello dell'elaborazione nel dettaglio delle esperienze rilevanti con, come clausola finale, il rinvio a capacità sentimentali con cui si distingue tra il bene e il male.

Nel contesto costruttivo in cui si muove la prospettiva verso l'etica che condive la priorità è data dalla nostra esperienza di un elemento minimo di simiglianza tra noi e l'altro essere senziente che facciamo entrare nell'universo della moralità: elemento offerto dalla capacità di provare sofferenze causate da azioni di un agente che sottopone a interferenze non volute. È appunto l'elaborazione di un pensatore come David Hume (forse con una decisa lontananza rispetto all'utilizzazione che delle sue analisi etiche fu realizzata da Edmund Husserl e Max Scheler) che mostra che la simpatia può intervenire anche senza bisogno di una concezione ontologica e compiuta degli esseri tra cui si istituisce questo tipo di comunicazione. Basta appunto, per quello che ci riguarda, che l'immaginazione trovi tra noi e l'essere con cui si simpatizza una base minima di comunanza data dalla capacità di provare dolore e piacere. Una simpatia cosiffatta allarga l'area della responsabilità morale umana anche agli animali capaci appunto di provare piacere e dolore. Una ricostruzione della moralità come quella suggerita da Melchiorre può portare, invece, ad escludere dal campo dell'etica tutte le azioni fatte nei confronti di esseri che non riusciamo a categorizzare applicando un determinato e compiuto concetto di essere umano. L'universalità etica è già data in questo concetto di essere umano e in questo modo non solo si cade nella fallacia di non distinguere il dovere dall'essere, ma si procede con norme che non vengono sottoposte ad un processo di progressivo allargamento sulla base della nostra capacità di riconoscere una comune sensibilità anche in esseri molto diversi da noi.

Una motivazione autonoma ispirata a regole influenzate dal contesto storico: risposta a Rostagno

Molta strada insieme nella ricostruzione della natura dell'etica si può fare anche con la teologia protestante difesa da Rostagno. Né vi sono difficoltà a riconoscere che fa parte del contributo offerto dal cristianesimo un'opera di incivilimento delle persone che nelle epoche passate sono vissute nel Mondo Occidentale, e ad ammettere che anche le Chiese hanno espresso per il passato l'esigenza di un allargamento del sentimento di umanità. Ma come Rostagno stesso sottolinea le condizioni storiche nelle quali si sviluppa oggi la nostra vita morale sono profondamente cambiate. Probabilmente, come ritiene Rostagno, una parte dei cambiamenti principali che oggi ci sollecitano ad un ripensamento delle nostre etiche derivano dalle significative trasformazioni che il sapere scientifico, con le sue ricadute tecnologiche, ha prodotto nelle nostre vite quotidiane. Ma questi cambiamenti debbono molto anche al diffondersi e crescere di un processo di civilizzazione che ha

messo in primo piano il pieno riconoscimento di una eguaglianza di valore di tutti gli esseri umani come centri di vita morale autonoma e del tutto indipendentemente dalla comunità, razza, chiesa, ceto sociale, sesso. Un allargamento dell'universo dell'eguaglianza di valore morale che non è certo compiuto e che oltre a investire umani e non umani, investe anche parti e aree delle loro vite rifiutate e discriminate nel passato.

Accettata questa prospettiva di cambiamento delle condizioni in cui si sviluppa la nostra vita morale mi sembra si possa accettare la sollecitazione di Rostagno di evitare, da una parte, una vacua e tautologica difesa della centralità dell'autonomia in etica e dall'altra di elaborarne un'interpretazione che sappia offrire suggerimenti per soluzioni concrete ai problemi normativi che oggi si pongono come urgenti.

Procederei però su una strada diversa da quella indicata da Rostagno. Nel cercare di dare un maggiore corpo alla tesi che l'etica si può spiegare solo in quanto riconosciamo un'autonomia al soggetto morale (sia esso concepito come chi si interroga sull'azione giusta da farsi o come chi scrupolosamente si interroga sull'apprezzabilità delle azioni altrui o proprie) non saremo molto aiutati da un orizzonte di ricerca che – come mi sembra proponga Rostagno – ritenga decisiva la consapevolezza del riconoscimento “nel linguaggio umano” di “un appello più alto” che si spinga al di là di un semplice rinvio alla storia umana. Ritengo più fertile l'elaborazione di una concezione di autonomia per la responsabilità in etica che non debba rivolgersi altrove per trovare una soluzione ai nostri problemi terreni: proprio questa concezione mi sembra è quella cui siamo giunti appunto attraverso le vicende della nostra storia ed è l'unica che dobbiamo elaborare senza escludere chi ad esempio non trovasse nulla di più alto nel linguaggio umano. Per cui oggigiorno ad esempio l'autonomia concreta che *dobbiamo* concedere, da un punto di vista morale, almeno ad ogni essere umano è quella di potere disporre liberamente, secondo la sua sensibilità e i suoi valori, della sua vita sessuale, delle relazioni affettive che intende istituire, del suo modo di curarsi e di morire, delle sue responsabilità procreative verso la prole che vorrà avere. Il riconoscimento di una autonomia del genere va di pari passo con l'ammissione che è moralmente giusto pretendere che molte delle libertà che gli esseri umani rivendicano debbono essere a loro garantite sia con le leggi giuridiche necessarie sia dando loro i mezzi per esercitarle (una concezione che deve molto alle analisi normative di John Stuart Mill). In questa linea la riflessione etica dell'utilitarismo liberale ha messo a punto tutta una serie di concrete caratterizzazioni della natura dell'autonomia che dobbiamo riconoscere nella sfera delle questioni della bioetica sulle quali qui non possiamo tornare. Una autonomia che include al suo interno in quanto autonomia di una persona moralmente rispettabile l'adesione anche a regole generali di giustizia. Al di là di quanto dovuto agli altri esseri umani e senzienti però questo modo di concepire l'autonomia comporta che le persone possano considerare del tutto disponibili alle loro scelte normative nascita, cura, la morte che li riguarda, la vita sessuale, il tipo di unione familiare (come già è riconosciuto ad esempio per il lavoro, l'espressione e comunicazione del loro pensiero, il culto, l'utilizzazione

dei loro beni, le relazioni personali che istituiscono e un eventuale organizzazione di queste relazioni). È proprio verso questo allargamento concreto della autonomia delle persone che l'orizzonte delle religioni sembra spesso porre ostacoli. La pretesa che ci si muova non escludendo un approccio più elevato e qualcosa di più permanente che vada al di là del quadro dei mutamenti storici può certamente corroborare l'impegno e la coerenza con cui aderiamo ad alcuni principi etici fondamentali. Ma un orizzonte del genere non sembra facilitare una ricerca che può anche riconoscere che l'altra persona sia portatrice di una diversità forse inconciliabile con i nostri valori e perfino di valori nuovi e che collocano ciò che è alto e più elevato laddove noi non lo collocheremmo.

Un confronto con la motivazione dei credenti religiosi non teisti: risposta a Zecchinato

In primo luogo ringrazio Zecchinato per la chiarezza con cui ha ricostruito le tesi al centro del mio saggio. Naturalmente l'impostazione empirista che seguo mi porta a concordare con lui nel ritenere che le conclusioni che sostengo a proposito delle relazioni tra credenza religiosa ed etica non valgano per tutti coloro che credono in Dio e dunque a non escludere che ci siano state e ci saranno persone "le quali in maniera esemplare hanno fatto propria e la causa di Dio e quella dell'uomo". Il collegamento nelle vite umane tra diverse motivazioni è del tutto contingente una volta salvaguardata la diversità tra la motivazione morale e quella che porta a credere in un Dio; dovremo ammettere che nel continuum del carattere di una persona umana queste motivazioni possono essere presenti in modo da non escludere una vita morale pienamente responsabile.

Ribadirei invece una spiegazione dell'etica che atteni la fiducia che Zecchinato sembra manifestare nella "forza degli argomenti effettivamente addotti". Nel mio libro forse non è pienamente sviluppata – e necessita di un'ulteriore elaborazione – la tesi secondo la quale un'altra decisiva trasformazione meta-etica accompagna il processo che ci porta a svezzarci dalla convinzione che la moralità abbia a che fare con qualche legge che viene da Dio o direttamente o in quanto inscritta nella natura. È la tesi che trovo ancora una volta al fondo della rivisitazione sistematica della natura umana compiuta da David Hume a metà del XVIII secolo secondo la quale una concezione pienamente secolarizzata e naturalistica riconosce che al centro dell'etica non c'è la ragione ma i sentimenti e le emozioni. L'elaborazione di questa prospettiva sentimentalistica porta a sottodimensionare criteri di adeguatezza in etica come quello del consenso razionale e strumenti di superamento del disaccordo come quelli dell'argomentazione efficace o valida.

Ancora accetterei, ma solo in parte, altri due suggerimenti offerti da Zecchinato. È certamente condivisibile la richiesta di non essere riduzionisti nella ricostruzione della psicologia degli esseri umani e dunque di non escludere a priori

che una motivazione religiosa possa collocarsi in uno spazio che non ostacoli e anzi favorisca il compimento di azioni non egoistiche. In questo rifiuto di qualsiasi riduzionismo, come ricorda Zecchinato, abbiamo molto da imparare dalle riflessioni di Bernard Williams. Ma ancora a Williams (ad esempio in “Egoismo e altruismo” ultimo saggio della raccolta *Problemi dell'Io*, Milano, Il Saggiatore, 1990) dobbiamo la nettezza con cui colloca le ragioni morali nell'area dell'apertura vero gli interessi altrui mostrandone la diversità rispetto a quelle egoistiche. Williams, con il suo antiriduzionismo, ci invita anche (ad esempio in alcuni saggi raccolti in *Sorte Morale*, Milano il Saggiatore, 1987) a tollerare personalità – come ad esempio Paul Gauguin – le cui vite testimoniano un ruolo soverchiante di motivazioni distinte da quelle morali, ad esempio quelle di una completa dedizione alla creatività artistica. Ma non direi che Williams nei suoi scritti (e basta a questo proposito leggere *Genealogia della verità*, Roma, Fazi Editore, 2005) contesti la tesi, che risale a Hume, secondo la quale una vita in cui la motivazione religiosa ha un ruolo soverchiante è una vita di pericoloso fanatismo o entusiasmo spinto – con conseguenze preoccupanti – fino alla negazione del ruolo di un qualsiasi criterio di verità empirica.

Infine posso accettare l'invito di Zecchinato a non restringere il senso di religione alla accettazione di qualche forma di teismo. In definitiva John Stuart Mill pensava di potere elaborare una “religione dell'umanità” (ovviamente senza le componenti totalitarie presenti nell'elaborazione di August Comte). Ancora, recentemente, Uberto Scarpelli avanzava suggerimenti – come al solito condivisibili – sull'alone di religiosità che è possibile ad esempio connettere con l'adesione ad un'etica della libertà (si tratta del suo scritto “Etica della libertà” in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, I, 1993, pp.9-24). Incamminandoci su questa strada dell'allargamento, o traduzione in termini naturalistici, della nozione di religiosità non mi sentirei però di recuperare lo spazio della religiosità fino a ritenere necessaria l'ammissione di dimensioni quali quelli di mistero, destino ecc. . Ma Zecchinato non dice nulla a questo proposito nel suo intervento. Per quello che mi riguarda anche a proposito di un eventuale religiosità naturalizzata e secolarizzata – come nel caso dell'etica – il passaggio da un'epoca dominata da una religione con Dio ad una senza Dio dovrebbe probabilmente prevedere – come orizzonte di senso e di normatività – qualche elemento di discontinuità. Ciò dovrebbe comportare che qualche concetto del linguaggio religioso del passato risulterà in traducibile in quello che ci avviamo a elaborare e a trasmettere alle generazioni future affinché possano continuare la loro ricerca autonoma di forme di elaborazioni culturale sempre più vere, semplici e adeguate alle esigenze di felicità di tutti gli esseri umani.