

## Il male in un mondo senza Dio

Jean-Christophe Merle<sup>1</sup>

### 1. Avvertenza

Mi preme innanzitutto sottolineare che non ho intenzione di descrivere un mondo senza religione, né senza divino o senza dei, ma di un mondo senza Dio, al singolare. Inoltre, mi limiterò, per ragioni di spazio e soprattutto di scarsa dimestichezza con le altre religioni, a una religione monoteista e alla filosofia che ne è stata ispirata: il cristianesimo, senza tuttavia distinguere tra le sue diverse confessioni.

### 2. Il problema del male dalle teodicee al mondo senza Dio

Il male è l'unica cosa che Dio – uno degli attributi del quale è l'infinita bontà – non ha creato, sebbene sia proprio Dio a definire ciò che è bene e ciò che è male. Questo è il motivo per cui molti filosofi ispirati dal cristianesimo hanno ritenuto che una persona non possa allo stesso tempo essere virtuosa e pretendere di essere atea, se non al prezzo di una contraddizione. Kant, in particolare, crede di vedere un esempio di tale contraddizione nella vita di Spinoza<sup>2</sup>. L'ateismo, a differenza del teismo, o perfino del semplice deismo, se è reale e non solamente dichiarato, è considerato un impedimento al corretto discernimento del bene dal male. Spinoza definisce il bene come ciò che, in relazione al temperamento di ciascun individuo, permette di riconoscere ciò che rappresenta un vantaggio per lui, e il male come ciò che, allo stesso modo, è considerato uno svantaggio; così dicendo Spinoza fornisce l'esempio di quello che il credente rigetta, ritenendolo causa di azioni immorali, come «relativismo morale».

Considerata la secolarizzazione della società che ha segnato l'epoca moderna e contemporanea, e soprattutto l'ampia diffusione dell'ateismo, sarebbe ragionevole aspettarsi che la credenza in Dio accordi un'importanza sempre maggiore e un significato inedito al problema del male. Infatti tale problema, nella tradizione, è stato posto in termini di accusa contro Dio di aver creato il male, o, come evocato

---

<sup>1</sup> La traduzione dal tedesco del presente saggio è a cura di Francesco Striano.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1788), tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 223.

dal giovane Nietzsche nella prefazione alla *Genealogia della morale*, di essere il «padre del male»<sup>3</sup>. L'accusa consisteva nell'affermare che Dio, onnipotente e onnisciente, avrebbe potuto fermare il male, e che, a causa della sua infinita bontà, avrebbe dovuto farlo, per cui è necessario negare a Dio o l'onnipotenza, o l'onniscienza, o l'infinita bontà, vale a dire uno degli attributi che appartengono all'essenza stessa di Dio. Peraltro, il male attribuito a Dio in questo caso, è tanto il male naturale quanto quello morale. Lo sviluppo dell'ateismo riduce l'importanza di questo problema tradizionale, al quale tentano di rispondere, ad esempio, le teodicee, che vedono nel male tollerato da Dio il male necessario alla realizzazione di un bene maggiore. Se Dio scompare il male non può più essere attribuito che all'essere umano. Inoltre, lo sviluppo dell'ateismo sposta la questione del male, che, nel suddetto problema tradizionale, riguardava tanto il male naturale quanto il male morale, esclusivamente sul male morale, al quale, in assenza di Dio, viene assegnato il ruolo di causa di tutta la parte di male naturale prodotta volontariamente, dal momento che il male naturale non può più essere opera di Dio.

Alla luce di quanto detto, non si può che essere stupiti nel leggere la diagnosi sulla credenza religiosa redatta da Marcel Gauchet ne *Il religioso dopo la religione*: «Dio, quindi, si disantropomorfizza sul terreno morale. Egli cessa di essere un prescrittore e remuneratore che tiene un computo esatto dei comportamenti. Ha altre cose da fare che castigare e ricompensare buone e cattive azioni. Le indagini sull'evoluzione delle credenze religiose ben registrano questo spostamento. [...] La credenza nella sopravvivenza personale rimane forte, ma si disconnette dall'idea del passaggio per un tribunale dei vizi e delle virtù»<sup>4</sup>. Dio non esercita più né onniscienza, né onnipotenza, né bontà, se non come «benevolenza che giustifica la nostra presenza nel mondo»; esercita, cioè, un ruolo di mero Creatore che fa sì che esista qualcosa piuttosto che il nulla, ragion per cui dobbiamo mostrargli gratitudine, benché questa presenza nel mondo sia senza dubbio affetta da molti mali. Ancora più sorprendente è che, mentre Dio non assolve più un ruolo morale, Gauchet osserva un «sentimento d'assoluto dai molti volti [che egli] scopre in relazione ai valori [...], sia nell'ordine della verità, che della morale, della cultura o dell'amore».

Questo «sentimento» di cui parla Gauchet, o, per essere più precisi, questo universalismo morale, non è tipico soltanto dei credenti, ma è piuttosto ampiamente condiviso nella società contemporanea. Questo universalismo morale comprende, in particolare, il principio predefinito della parità di considerazione degli individui (da distinguere dalla parità di trattamento: *equal consideration*, non *equal treatment*<sup>5</sup>) e i diritti dell'uomo. Luc Ferry dunque sbaglia quando presenta Dio e l'assoluto come

---

<sup>3</sup> F.W. Nietzsche, *La genealogia della morale* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2007, aforisma 3.

<sup>4</sup> L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris 2004, p. 72. La traduzione di questo passaggio è basata direttamente sull'originale francese, al quale si riferisce anche il numero di pagina. Per una traduzione italiana di questo testo si veda: L. Ferry, M. Gauchet, *Il religioso dopo la religione* (2004), tr. it. di O. D'Amato, Ipermedium, Napoli 2005. Lo stesso vale per la successiva citazione tratta dal medesimo libro. [NdT]

<sup>5</sup> Cfr. R. Dworkin, *I diritti presi sul serio* (1977), tr. it. di N. Muffato, il Mulino, Bologna 2010.

equivalenti<sup>6</sup>. È nel contesto dell'universalismo morale, e non in quello del relativismo, che andrò a collocarmi nel seguito. Se, in base alla diagnosi di Gauchet, persino da una prospettiva cristiana, e non solo da una prospettiva atea, Dio non ha più competenza per quanto concerne il male, ciò vuol dire che il male sarebbe scomparso? Nessuno lo penserebbe. Ma allora a chi o a che cosa spetta, in questa prospettiva, la competenza nella lotta contro il male? Tale responsabilità può essere esercitata dal succitato universalismo morale?

### 3. I ruoli di Dio nella lotta contro il male

Al fine di rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare quali sono stati i ruoli precisi attribuiti a Dio dalla tradizione cristiana nella lotta contro il male.

Il *primo* ruolo di Dio era quello di distinguere ciò che è bene da ciò che è male, il che trova la sua massima espressione nei comandamenti, tanto nell'Antico, quanto nel Nuovo Testamento. Come sottolinea Niklas Luhmann, la «funzione specifica della religione» consiste nel «trasformare l'indeterminabilità in determinabilità»<sup>7</sup>, nel prendere una decisione riguardo a «ciò che è in linea di principio indecidibile». Ora, l'autonomia morale, formulata per la prima volta da Kant, vale a dire la capacità dell'essere umano di darsi da sé la propria legge morale, accompagnata dalla facoltà di interpretare questa legge morale in vista dell'applicazione a ciascuna situazione particolare, svolge questa funzione. Per questa funzione, così come per la spiegazione di fenomeni ed eventi naturali, ormai fornita dalle leggi fisiche della natura, Dio è diventato superfluo. Le crescenti divisione e specializzazione delle funzioni nelle società moderne conducono la religione, e in particolar modo il monoteismo, a limitare la sua funzione a ciò che può fare meglio e con maggiori probabilità di successo. Luhmann spiega: «La differenziazione funzionale poggia su una specializzazione funzionale. Essa procura migliori opportunità a funzioni specifiche, a condizione che sia possibile delimitarle nel sistema. In conseguenza di ciò dovremmo poterci attendere che ciascuna funzione ne guadagni qualora si limiti e rinunci a interferire con molti altri domini funzionali»<sup>8</sup>.

Il *secondo* ruolo di Dio è quello di dare a ciascun individuo la possibilità di essere motivato dalla legge morale e unicamente da essa. Come si può vedere nella prima formulazione filosofica fornita da Agostino, il cristianesimo ha aggiunto alla libertà d'azione, ovvero alla libertà di *fare* ciò che si vuole, la libertà della volontà, ovvero la libertà di *volere* ciò che si vuole. Per libertà della volontà, si deve intendere

---

<sup>6</sup> Cfr. L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, cit., p. 104.

<sup>7</sup> N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 344. La traduzione italiana del passaggio è basata sulla traduzione francese dell'autore del presente saggio, operata direttamente sull'originale tedesco. A quest'ultimo si riferisce il numero di pagina. Lo stesso vale per ogni successiva citazione tratta dal medesimo libro [n.d.t.].

<sup>8</sup> Ivi, p. 144.

precisamente questo: che l'essere umano è interamente libero nel determinare la propria volontà, quali che siano le inclinazioni, le influenze e i vincoli esterni, le circostanze o le proprie determinazioni o preferenze passate. L'uomo è dotato di questa libertà della volontà in quanto Dio l'ha creato a sua immagine. Tuttavia, l'analogia tra l'uomo e Dio trova il suo limite nella perfezione e nell'atemporalità divine. Un caso estremo della libertà della volontà propria dell'essere umano è la possibilità di convertirsi dal bene al male, o dal male al bene. Sebbene non sia l'interpretazione tradizionale, è persino possibile considerare l'immortalità dell'anima, come fa Kant, risultante dall'esigenza che sia sempre possibile per l'essere umano convertirsi al bene, vale a dire che «la conformità completa della volontà con la legge morale [...], una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza», possa avvenire nell'unico modo possibile, e cioè «in un progresso che va all'infinito verso quella conformità completa»<sup>9</sup>.

Anche per questo ruolo Dio è diventato superfluo, poiché la libertà della volontà è ampiamente accettata dalle nostre società contemporanee, anche se talvolta in maniera incoerente, soprattutto quando una parte significativa della popolazione nega ai criminali, in particolare ai più pericolosi, la possibilità di redimersi, il che conduce logicamente, se non alla pena di morte, per lo meno a un ergastolo senza possibilità di riduzione per buona condotta.

Mi limiterò a un esempio che testimonia l'ampia diffusione della concezione cristiana della libera volontà: l'attuale pratica del perdono. I prerequisiti richiesti a colui che deve essere perdonato sono il rimorso e l'effettiva correzione morale del comportamento, mentre colui che deve perdonare deve accettare che queste due condizioni siano sufficienti a estinguere il suo risentimento e qualsiasi desiderio di vendetta – nonostante queste siano spesso le prime reazioni della persona offesa – di modo che la parte lesa debba perdonare il trasgressore pentito, sia pure a determinate condizioni. Il presupposto comune di questi prerequisiti è la possibilità della conversione interiore, la quale poggia sulla libertà della volontà. Al contrario, l'offeso non dovrebbe perdonare il trasgressore impenitente, né, *a fortiori*, riconciliarsi con lui. In effetti, la libertà della sua volontà, non soltanto lo rende pienamente responsabile del suo reato, ma continua, fintanto che resta impenitente, a farlo considerare moralmente malvagio.

Nell'antichità greca o romana era tutto molto diverso, come ha ben mostrato David Konstan<sup>10</sup>. L'autore del reato poteva affermare a sua discolpa di aver agito sotto il dominio di uno o più dei, che l'avrebbero spinto all'offesa sotto l'influsso della passione, o ancora che la maggior parte degli altri esseri umani, o, più esattamente, dei suoi pari, trovandosi in una simile situazione, avrebbe agito nello stesso modo. Il trasgressore poteva, inoltre, offrire un'adeguata compensazione,

---

<sup>9</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 269.

<sup>10</sup> D. Konstan, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

compreso, ad esempio, il matrimonio con la donna di cui aveva abusato. Poteva anche compiere un'azione che lo umiliasse nei confronti della parte lesa, vale a dire che lo degradasse a uno status sociale inferiore. Qui si vede il contrasto tra la riconciliazione antica e il perdono cristiano, che è il presupposto per qualsiasi riconciliazione in un contesto influenzato dal cristianesimo. Nel primo caso si tratta di compensare i mali fisici che sono eventualmente, ma non necessariamente, dovuti a vizi morali, ai quali non si richiede di porre rimedio. Nel secondo caso si tratta essenzialmente di sopprimere il male morale rivelato dal reato e persistente fintanto che il suo autore non si pente, e non si richiede, se non in modo accessorio, la compensazione del male fisico, essendo questa una conseguenza della redenzione del comportamento del reo. Là il presupposto è una libertà d'azione che non è una libera volontà, e una responsabilità solamente di fronte alle conseguenze; qui il presupposto è la libertà della volontà, che implica una responsabilità morale molto più profonda, dal momento che riguarda tutte le azioni future dell'individuo fino al suo pentimento.

Secondo Nietzsche, la profondità psicologica dell'individuo, che consiste in una forte distinzione tra gli atti e il soggetto libero, sostrato degli atti, è la specificità della morale legata al monoteismo, fino alla famosa «morte di Dio»<sup>11</sup>. Ora, secondo lui, la «morte di Dio», lungi dal liberare l'individuo dal debito verso Dio, costituito dalla sua natura peccaminosa, fa sì che egli non possa mai vedersi rimesso questo debito e redenta la propria natura. Infatti, nella nostra società secolarizzata, la libertà della volontà, così come il perdono, sono identici a quelli che sono nella concezione cristiana, e la funzione rimane, senza che sia necessario Dio per assolverla.

Il *terzo ruolo* di Dio nella lotta contro il male è quello di retribuire il bene e il male tra gli esseri umani. Sarebbe fuorviante cercare di comprendere questa retribuzione a partire dalla sua parentela etimologica con il retributivismo in materia di teoria penale. Il retributivismo penale fa dell'inflizione di una pena uguale al crimine un fine in sé della pena. Kant afferma: «La punizione giuridica [...] non può mai venir decretata semplicemente come mezzo per raggiungere un bene, sia a profitto del criminale stesso, sia a profitto della società civile, ma deve sempre venirgli inflitta soltanto perché egli ha commesso un crimine»<sup>12</sup>. Questo fa della legge del taglione non soltanto una regola per determinare l'ammontare di una pena, ma anche un «imperativo categorico». La retribuzione esercitata da Dio, invece, mira, anche secondo lo stesso Kant, a qualcosa di molto diverso: il sommo bene.

Ecco come Kant caratterizza il sommo bene: «[...] in quanto virtù e felicità costituiscono insieme in una persona il possesso del sommo bene, per questo anche la felicità, distribuita esattamente in proporzione alla moralità [...] costituisce il sommo bene di un mondo possibile; questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perché essa non ha nessuna condizione al di sopra di sé, e la felicità [...] suppone sempre come

---

<sup>11</sup> Cfr. F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione.

<sup>12</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 164.

condizione la condotta morale conforme alla legge [morale]»<sup>13</sup>. Il sommo bene in Kant è costituito da diversi elementi: (1) l'esistenza della virtù, vale a dire che il soggetto agisca secondo una massima morale, (2) una felicità proporzionale a questa massima morale e che ne sia, quindi, la condizione preliminare, (3) il fatto che questo sommo bene esista nell'individuo (4) e che esista in un mondo possibile. Ora, che cos'è la felicità per Kant? «La felicità è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e si fonda quindi sull'accordo della natura col fine totale di esso [...]»<sup>14</sup>. Come si vede, il sommo bene non è una semplice retribuzione fine a se stessa, e questo per almeno quattro ragioni. (1) Non si limita alla punizione dell'individuo che agisce moralmente male, ma mira a renderlo virtuoso. La prova si trova esaminando il senso del secondo punto. (2) Colui che agisce immoralmente dovrebbe essere retribuito proporzionalmente, vale a dire con il contrario della felicità. Ora, se si applica la definizione di felicità di cui sopra, l'infelicità non consiste nel semplice spiacevole, persino se molto doloroso, ma ne «la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della vita, *niente* avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà». Ciò significa, appunto, che non dovrebbe derivare alcuna conseguenza dall'immoralità di un individuo: né male fisico, e nemmeno male morale, il quale potrebbe, ad esempio, consistere nel suscitare risentimento tra le persone che egli ha offeso, o ancora l'invidia e l'imitazione descritti da René Girard<sup>15</sup>. (3) Che il sommo bene esista nell'individuo implica che il sommo bene non si realizzerà se ci si arresta alla semplice punizione o al fallimento delle azioni dei malvagi. Il sommo bene esige la conversione dei malvagi, vale a dire la scomparsa del male. (4) L'assenza di effetti dell'azione immorale esige una forza di cui l'individuo da solo non dispone. Se la specie umana unisce i suoi sforzi in questa direzione, ha un potere maggiore, ma non completo, tanto in una prospettiva cristiana, quanto nel contesto secolarizzato del progresso delle scienze e delle tecniche.

Ecco quindi un ruolo che solo Dio, contemporaneamente infinitamente buono, onnisciente e onnipotente, e che, dunque, gode egli stesso del sommo bene, può svolgere senza avere concorrenti. Non si tratta di un Dio che si accontenta di punire coloro che commettono il male e di premiare coloro i quali fanno il bene, ma di un Dio che instaura o restaura un autentico paradiso sulla terra. Kant scrive: «[...] il postulato della possibilità del sommo bene derivato del mondo ottimo [*der besten Welt*], è nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo bene originario, cioè dell'esistenza di Dio»<sup>16</sup>, come «autore [*Urheber*]» della natura. Il rapporto tra Dio, la morale e la felicità è centrale in Kant che, alla fine della *Critica della ragion pura*, scrive: «È degno di nota e nello stesso tempo inevitabile, che gli uomini, nell'infanzia della filosofia, abbiano preso le mosse proprio dal punto in cui noi oggi

---

<sup>13</sup> Id., *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 243-245.

<sup>14</sup> Ivi, p. 273.

<sup>15</sup> Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), tr. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 2011.

<sup>16</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 275.

dovremmo piuttosto finire, studiando dapprima la conoscenza di Dio, e la speranza, o perfino la natura, di un altro mondo». Inoltre, «[...] la buona condotta costituisc[e] il più sicuro e consistente dei modi per [essere graditi all]a invisibile potenza che [governa il] mondo, se vogliamo essere felici, almeno in un altro mondo»<sup>17</sup>.

#### 4. Apparente irrinunciabilità al Dio remuneratore.

Questa funzione è molto più specifica di quella spesso attribuita alla religione, e cioè di dare «il senso della vita», per riprendere così sia il titolo del film dei Monty Python che il sottotitolo del libro di Luc Ferry *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*<sup>18</sup>. Di per sé, questo titolo sta a indicare che l'uomo potrebbe anche assumere egli stesso questo ruolo, in virtù di quella che Ferry, in maniera ambigua, chiama «trascendenza nell'immanenza», senza ricorrere a Dio. Questa funzione è anche differente da quella che Ernst Tugendhat attribuisce a Dio, di essere l'istanza dinanzi alla quale l'uomo porta «la responsabilità di dare un senso al modo in cui vive»<sup>19</sup> e non soltanto una responsabilità morale nei confronti della comunità morale. In effetti, i comandamenti di Dio e la retribuzione che egli opera, non mirano a dare un marchio individuale a ciascun uomo, né a spiegare la contingenza della quale fa esperienza (ad esempio gli eventi naturali, o i dolori e le frustrazioni materiali). Come ben sottolinea Luhmann, la vita non ha bisogno né di Dio, né della religione per avere un senso<sup>20</sup>. In Kant la teleologia fisica, che vede la natura diretta a un fine, non ricorre a Dio. Comandamenti e retribuzione divini mirano piuttosto, in Kant, a rimediare direttamente al male morale e indirettamente al male fisico. Kant formula una concezione molto precisa di questo ruolo di Dio. Dal momento che la realizzazione del sommo bene nel mondo presuppone che tutti vi contribuiscano, deve esistere un potere che garantisca l'unione delle volontà buone. Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* di Kant si parla di Dio come idea di un «signore morale del mondo» e uno «scrutatore dei cuori», capace di «penetrare nella più riposta intimità delle intenzioni di ogni uomo»<sup>21</sup>, vale a dire come l'idea di una dominazione dotata dell'ubiquità che assicura la motivazione a obbedire a una legge comune, facendo sì che «ciascuno [...] venga retribuito secondo il merito delle proprie opere»<sup>22</sup>. È in quanto remuneratore che Dio instaura il «migliore dei mondi», che richiama la «città di Dio» di Agostino, città del bene, in contrapposizione alla

---

<sup>17</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781), tr. it. di Pietro Chiodi, UTET, Torino 2008, p. 635.

<sup>18</sup> Editto in italiano con il titolo *Al posto di Dio*, tr. it. di S. Martini Vigezzi, Frassinelli, Milano 1997 [NdT].

<sup>19</sup> E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, C.H.Beck, München 2007, p. 203. La traduzione italiana del passaggio è basata sulla traduzione francese dell'autore del presente saggio, operata direttamente sull'originale tedesco. A quest'ultimo si riferisce il numero di pagina [NdT].

<sup>20</sup> N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, cit., p. 35.

<sup>21</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), tr. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2012, p. 239.

<sup>22</sup> *Ibid.*

«città degli uomini», in cui regna il male. La questione decisiva non è se tutti gli individui conoscano o riconoscano la legge morale e il vantaggio che la sua generale osservanza procurerebbe a ciascuno, e cioè quello di prevenire tutte le offese contro chicchessia. Basti pensare, per analogia, al problema dell'obbedienza alla legge giuridica, non morale. Nello stato di natura hobbesiano ciascuno si convince rapidamente del fatto che l'obbedienza comune a una stessa legge sarebbe vantaggiosa per tutti, poiché tutelerebbe ciascuno contro la morte violenta e permetterebbe a tutti di lavorare in pace alla costruzione della propria felicità. Ma nessuno si sottomette alla legge perché ciascuno preferisce che solo gli altri vi si sottomettano, mentre lui vorrebbe godere esclusivamente dei vantaggi. È la comune sottomissione all'autorità senza condivisione del Leviatano che costringe tutti a sottoporsi alla legge per godere dei suoi benefici. Allo stesso modo, Dio, onnisciente, onnipotente e remuneratore, costringe ciascuno a conformarsi, nel suo cuore, alla legge comune del bene e a rinunciare al male, di modo che nessuno lo subisca. L'unica differenza tra il Leviatano e Dio consiste nel fatto che l'uno costringe fisicamente, ma non interiormente, mentre l'altro converte interiormente i cuori.

Che si creda nell'esistenza di Dio, o che, come Kant, la si postuli, o che se ne dubiti come l'agnostico, o che la si rigetti come l'ateo, resta indiscusso il fatto che solo Dio può, se esiste – o potrebbe, se esistesse – svolgere una tale funzione.

Se Dio non esiste, questa funzione rimane completamente vacante? La risposta non può trovarsi nel sacrificio di alcuni, che ponga fine allo scatenamento della violenza e del male nella comunità e stabilisca un ordine, come descritto da René Girard<sup>23</sup>, né, parimenti, nel sacrificio simbolico di un capro espiatorio che sostituisce il sacrificio umano nel cristianesimo. Questo sacrificio può avere luogo anche senza Dio, come si vede nella concezione del politico di Carl Schmitt<sup>24</sup>, basata sull'irriducibile distinzione tra amici e nemici e sull'esclusione dei nemici. In realtà, il sommo bene non fa che contenere il male, per riprendere l'espressione di Jean-Pierre Dupuy, ispirata da René Girard<sup>25</sup>. Contenere il male implica che il male permanga, sebbene non trionfi più, e questo male si manifesta soprattutto in forma mimetica: invidia, odio, risentimento, vendetta. Di certo il sommo bene intende stabilire il regno del bene. D'altronde, in una prospettiva cristiana, non è possibile che alcuni rimangano esclusi, contrariamente a quanto praticato dalle città greche e romane, fondate sulla distinzione tra uomini liberi, barbari, schiavi e meteci. Come giustamente sottolinea Jean-Pierre Dupuy, il cristianesimo accorda per la prima volta un'attenzione uguale, se non superiore, alle vittime, a coloro che subiscono dei mali<sup>26</sup>. In effetti, tutti gli esseri umani sono creati a immagine di Dio e, di

---

<sup>23</sup> Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit.

<sup>24</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»* (1932), tr. it. di P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013, pp. 108-110.

<sup>25</sup> Cfr. J.-P. Dupuy, *La marque du sacré*, Flammarion, Paris 2010, p. 11.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 219 e sgg. e R. Girard, *L'antica via degli empi* (1985), tr. it. di Carla Giardino, Adelphi, Milano 1994, cap. V, § 21.



conseguenza, uguali. Questa uguaglianza, in un contesto secolarizzato, permane come principio predefinito, il che vuol dire che ogni disuguaglianza deve essere debitamente giustificata. Il sommo bene che Aristotele poteva porre nella vita della città, nel senso di una *polis* particolare, dovrebbe includere, nel nostro mondo moderno, tutti gli esseri umani. Quella dei monasteri sarà un'obiezione vana, dal momento che essi non pretendono di raggiungere una felicità separata, ma operano, attraverso le loro preghiere, per la salvezza di tutta la comunità.

##### 5. Un concorrente: l'utopia.

Sin dai suoi esordi, l'età moderna ha trovato un concorrente di Dio in questo dominio: l'utopia. Questo concorrente non intende sempre e necessariamente sostituirsi a Dio, come si vede nell'Utopia di Tommaso Moro, un'isola popolata da cristiani, o ancora nella Città del Sole di Tommaso Campanella. Ma, anche tra i cristiani utopisti, la città del bene non si limita alla città di Dio o al regno dei fini, vale a dire al regno noumenico kantiano, ma mira anche a essere una città terrena, giacché l'assenza di un luogo determinato (*u-topos*) non significa mai una vita al di là del mondo sensibile. L'utopia sposta il sommo bene dal dominio noumenico del mondo spirituale al mondo terreno, che non è quello di Dio. Ma il sommo bene, vale a dire la scomparsa del male, è possibile in questo mondo?

L'utopia cerca di risolvere il problema del male rimuovendo le tentazioni. L'utopia di Moro sottopone tutti gli individui allo stesso regime di vita in comune, egualitario e uniforme, al fine di sopprimere la comparazione e quindi l'invidia tra loro, garantendo al tempo stesso un'esistenza di certo semplice, ma sana e dignitosa, in modo da non esporli a situazioni di miseria che spesso causano la lotta per la sopravvivenza tra gli individui. I sapienti della Nuova Atlantide di Francesco Bacone assicurano l'abbondanza al resto della popolazione attraverso i favolosi risultati delle loro scienze e delle loro tecniche. Il *falansterio* fourierista garantisce a ciascuno l'amore del quale ha bisogno affermandone la compatibilità con l'armonia della comunità. Le utopie negative non procedono in modo diverso. *1984* di George Orwell e *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley intendono assicurare la beata felicità dei loro abitanti sottraendo la tentazione della discordia, cosa che sarebbe invece vantaggiosa, secondo i loro autori. Viceversa, la moralità degli abitanti delle società utopiche consente una produzione che garantisce la loro sussistenza e il loro benessere. La perennità delle società utopistiche è garantita dal *sistema* utopico, non più da *Dio*.

Tuttavia, proprio come il sommo bene garantito da Dio, l'unità del bene morale e del bene materiale nelle società utopiche presenta un carattere universale, il che significa che il mondo utopico integra tutti gli individui. Si può obiettare che le società utopiche, piuttosto, si isolano dal mondo. Esse si istituiscono in rottura con il passato e oppongono un contro-modello ai mali e alla miseria della società dell'epoca del loro autore. Alcune, come nell'Utopia di Moro, di certo osservano da

lontano le società corrotte, ma non entrano mai in contatto con esse. Eppure, una società utopica non conosce divisioni in Stati o in vari sottogruppi, e soprattutto porta felicità a tutti gli uomini e si aspetta da ciascuno una condotta morale. A differenza dello Stato sociale, l'Utopia non fa né abbandona alcuna vittima e costituisce la speranza per eccellenza di chi non ha niente e a cui si toglie anche il resto di cui si accontenta – per riprendere l'efficace formulazione dello spirito dell'utopia di Ernst Bloch<sup>27</sup>. Come abbiamo visto, l'universalismo della pari considerazione di ciascuno può sussistere perfettamente in una morale senza Dio.

Tuttavia, non si può dire lo stesso della garanzia di realizzazione dell'unità di bene morale e bene materiale. Infatti la soluzione utopica al male consiste nel soddisfare ciò la cui mancanza o disparità potrebbe costituire una tentazione, piuttosto che nel convertire al bene nonostante la presenza della tentazione. Il problema posto da un tale modo di procedere non è soltanto il fatto che utilizza la soppressione della diversità come un mezzo per lottare contro l'ineguaglianza, che è ciò che i liberali come Mill giustamente criticano all'utopia e che gli autori di distopie come *Il mondo nuovo* mostrano bene. L'eutopia, o «cornice di utopie» (*framework of utopia*) di Robert Nozick garantisce la libertà e diversità di scelta degli individui suddividendo la società utopica in tante comunità utopiche, costituite sul principio della libera adesione e del libero distacco dei membri, così come della libera ammissione e della libera esclusione dei membri stessi da parte della comunità, di modo che il rapporto tra ciascuna comunità e i suoi membri poggia sulla costante esistenza di un vantaggio reciproco<sup>28</sup>. Ma questa eutopia che garantisce la diversità dei membri, non garantisce a ciascuno di essere ammesso nella comunità di sua scelta, e soprattutto non in quella che gli garantirebbe l'accesso a quella che lui considera la migliore in vista della felicità. L'eutopia, dunque, non è utopia, poiché non conduce alla felicità, ma piuttosto alla libertà e alla diversità. L'invidia, la frustrazione e il risentimento, dunque, fornirebbero in essa un terreno fertile al male.

Un problema più decisivo per l'utopia, rispetto a quello della diversità, è quello della discordia, e soprattutto l'invidia, la gelosia e il risentimento che possono esistere malgrado l'uguaglianza, l'uniformità, la sicurezza materiale e il benessere. Questo punto è stato ben evidenziato da Girard e Dupuy. Tuttavia, a differenza di questi autori, io non ritengo che l'invidia e il mimetismo costituiscano gli elementi di spiegazione finale. Mi sembra che Kant analizzi meglio la fonte della discordia: «I bisogni naturali dell'uomo non sono molti, e il suo stato d'animo nel prendersi cura di essi è misurato e tranquillo. Egli è invece povero (o si ritiene povero) solo nella misura in cui si preoccupa che gli altri uomini possano ritenerlo tale e disprezzarlo per questo motivo. La natura dell'uomo, in sé moderata, è aggredita dall'invidia, dall'ambizione, dall'avarizia e da tutte le inclinazioni malvagie a queste connesse, *non*

---

<sup>27</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (1954-1959), 3 voll., tr. it. di T. Cavallo, Garzanti 1994, vol. II, cap. 33.

<sup>28</sup> Cfr. R. Nozick *Anarchia, stato e utopia* (1974), tr. it. di E. Bona e G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981, cap. 10.

*appena egli vive in mezzo ad altri uomini*<sup>29</sup>. A questo proposito, è plausibile pensare, come Tocqueville o Kant, che l'uguaglianza e l'uniformità non riducono l'invidia, la gelosia e l'odio, ma, piuttosto, le favoriscono. Ora, il ruolo remuneratore di Dio include soprattutto il ricompensare per mezzo della felicità i deboli e le vittime, a patto che essi si comportino virtuosamente. In tal modo non ignoro la critica di Nietzsche secondo cui la credenza in un Dio remuneratore si nutrirebbe dell'invidia e del risentimento verso i forti da parte di coloro che non possono essere forti, e che l'amore cristiano non sarebbe che un'astuzia dei deboli, volta a far sì che i forti si sottomettano volontariamente a loro<sup>30</sup>. Tuttavia Nietzsche parla espressamente *soltanto* dell'amore cristiano *verso* i deboli e le vittime. Ma l'amore cristiano comprende *anche* il perdono, che poggia sulla comune natura peccaminosa del trasgressore e della vittima, a differenza dell'antica riconciliazione che ricorreva all'umiliazione unilaterale del colpevole. Inoltre il cristianesimo non richiede che tutti gli individui si sottomettano ai desideri e alla felicità dei deboli, ma esige che tutti si sottomettano alla legge morale, di modo che l'individualità e la varietà di caratteri, desideri e preferenze non siano le cose più importanti, e che possano essere limitate in caso di necessità. Ma in base a che cosa le vittime innocenti vengono ricompensate e i trasgressori pentiti perdonati? Gli uni come gli altri non confrontano la loro sorte con quella degli altri, ma la confrontano con ciò che viene richiesto loro dalla legge morale. Tuttavia, a differenza di quanto accade in una morale universalista senza Dio, questo non costituisce un fine in se stesso, ma un *mezzo* di salvezza per sfuggire alla minaccia di una punizione. La morale universalista non ha né ricompensa, né punizione (quel che gli universalisti chiamano «sanzione religiosa»), come Kant ben esprime nella formula dell'imperativo «categorico». Secondo Kant, il sommo bene in cui noi dobbiamo sperare non deve in alcun modo motivarci ad agire moralmente. A dispetto del rimprovero di rigorismo spesso indirizzato a Kant, quest'ultimo, così come autori che l'hanno molto criticato, quali Schopenhauer e Nietzsche, e soprattutto come la concezione dominante dei nostri giorni, rigetta l'eudemonismo morale. Oggigiorno noi crediamo sempre meno che ciò che ci spinge ad agire moralmente sia la promessa di una felicità virtuosa e di un trionfo sul male, anche se continuiamo a pensare che la morale ci imponga di lottare contro il male. In questo mutamento di atteggiamento possiamo constatare che il ruolo di Dio scompare senza che qualcosa *davvero* vi si sostituisca.

#### 6. Un rimedio a piccoli passi: l'amicizia.

Ciò significa il completo abbandono del tentativo di vedere la virtù coronata dal successo, tanto per l'individuo, quanto per il mondo? Non credo. Ciò che *solo* in Dio e *solo* nell'utopia è assicurato *immediatamente e per intero* (la società utopica è fondata immediatamente nella sua forma definitiva e non può dunque avere storia) non può

---

<sup>29</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, cit., pp. 225-227.

<sup>30</sup> Cfr. F.W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione.

più esserlo immediatamente e per intero. Di contro, modesti passi in questa direzione possono essere tentati dal singolo individuo o da gruppi con un piccolo numero di associati. Questi passi virtuosi possono essere seguiti da effetti sugli associati, su terzi e sul mondo, e giungere, quindi, su piccola scala, a una proporzionalità tra virtù e felicità. Il modello di questo genere di passo è l'amicizia. Di fatto, l'amicizia apporta un certo rimedio alla fonte del male, e contribuisce a ridurre la tentazione.

Quali sono gli elementi costitutivi dell'amicizia che possono contribuire a porre rimedio al male? Non intendo qui riferirmi a un ideale di amicizia, né a una particolare concezione di amicizia, bensì al concetto di amicizia presente in qualunque amicizia esistente o ideale. Gli elementi concettuali, in particolare, sono: (1) una cura, una benevolenza o dei benefici particolari rivolti all'amico, giustificati dalla (2) stima o da una valutazione positiva, la quale richiede (3) una certa comunità di giudizio o di gusto che (4) si instaura all'interno di un certo processo discorsivo, nel quale si forma sia (5) una certa conoscenza dell'amico, sia (6) una certa conoscenza di se stessi e (7) una certa identificazione con l'amico. Da tutto questo risulta (8) un'uguaglianza di status con l'amico, (9) una prevedibilità dell'amico e una fiducia in lui che (10) permette la longevità dell'amicizia, anche malgrado temporanee ragioni per dubitare, disapprovare o abbandonare. Il processo di coordinamento emotivo che costituisce l'amicizia non ricorre alla sottomissione a Dio o a un'istanza esterna alla relazione intersoggettiva, e, pertanto, rimedia *almeno in parte* alla paura della comparazione sfavorevole con gli altri, che, eventualmente aggravata dalla scarsità dei beni o dalla miseria, provoca l'invidia, l'odio e il risentimento. Se dico «*almeno in parte*» è perché l'amicizia comporta (11) una certa apertura verso l'amico che (12) espone alla *perdita* dell'amico per decesso, abbandono, mutamento emotivo o comportamentale, tradimento, gelosia, ecc. Inoltre, è evidente da questi elementi concettuali che l'amico non è il semplice opposto del nemico, contrariamente all'uso che ne ha fatto Carl Schmitt ne *Il concetto di «politico»*, che, in realtà, non si occupa dell'amico, ma solo del nemico, la cui esclusione, secondo lui, è la categoria fondamentale della politica<sup>31</sup>. L'esclusione del nemico, talvolta, può fornire l'occasione per la nascita di un'amicizia, ma non è sufficiente a stabilire una vera amicizia. Sicuramente l'amicizia può suscitare in terzi la gelosia, l'invidia, l'odio o il risentimento, in breve il male, ma non tra gli amici, fintanto che restano tali.

Per chiarire possibili incomprensioni, ci tengo a precisare alcuni punti. *In primo luogo*, Dio non è nostro amico, né noi siamo i suoi, e non gli si applica alcun elemento concettuale dell'amicizia. Questo non implica però che il credere in Dio escluda l'amicizia, come, ad esempio, dimostra la «*Society of Friends*», società degli amici, ovvero i quaccheri. *In secondo luogo*, riguardo a quanto sopra, non si tratta assolutamente di un ideale dell'amicizia secondo il quale dovremmo avere un solo vero amico, per tutta la vita, né sapremmo dire la ragione per cui siamo amici, ecc.; non si tratta, cioè, dell'assolutizzazione dell'amicizia, che la renderebbe un po' più

---

<sup>31</sup> Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., pp. 87-208.

vicina alla divinità di Dio. *In terzo luogo*, non si tratta di vedere nel soggettivismo il rimedio al male, giacché è appunto un rapporto interpersonale quello che rimedia al male, il quale, allo stesso modo, è per natura interpersonale. Già in Aristotele e Cicerone l'amicizia non era una questione di soggettivismo e contribuiva, pur in una cerchia ristretta, al perseguimento del sommo bene. Tuttavia, a differenza della religione e del monoteismo, l'amicizia non può essere istituzionalizzata.

Il punto decisivo a favore dell'amicizia è che, contrariamente a Dio, essa non procura immediatamente e interamente il bene, ma ci offre un'esperienza insostituibile: ci insegna piuttosto a far regredire pazientemente il male, mentre, come nota Luhmann, le religioni, a causa dei loro particolarismi, spesso mascherati dalla pretesa di universalità, sono fonte di conflitti e violenze, ovvero di quel male che pure esse non desiderano<sup>32</sup>. Non c'è da meravigliarsi che, in un mondo senza Dio, si ricerchi il bene e il rimedio al male là dove li si cercava già prima della nascita di Dio. E, pur essendo meno promettente di Dio, l'amicizia ci offre forse un rimedio più fruttuoso e sicuro contro il male in questo mondo. Tuttavia la modestia della promessa non può che suscitare lo smarrimento e la frustrazione di una parte dei credenti, di cui possiamo osservare alcune conseguenze.

---

<sup>32</sup> Cfr. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, cit., p. 121.