

Etica senza teodicea

Javier Muguerza

UNED, Madrid

Fenomenologia e società, 33 (2010), 1, pp. 106-134. trad. di Sergio Cremaschi, pubblicato in spagnolo in J. Muguerza - Y. Ruano de la Fuente (a cura di), *Occidente: razón y mal*, Fundación BBVA, Madrid 2008, pp. 61-94.

Abstract

During a recent visit to Auschwitz, the Pope, with a mixture of seeming courage and calculated ambiguity, asked himself where God was during the Holocaust? A cartoonist answered with a drawing in which God, sandbagged behind the sinister Entry Tower of the extermination complex, could be heard saying, “Where was I to be but in the gas chambers?”, but without specifying if there he had to officiate as victim or executioner. As an innocent, yet weak, victim, or powerful, yet evil, executioner. A situation that recalls the two horns of Epicurus’s famous dilemma: “Either God wants to avoid evil, but cannot (which is to say, he is not omnipotent); or he can, but does not want to (which is to say, *he is wicked*)”. The text criticizes contemporary attempts at overcoming theology’s jogging down in the riddle by drawing upon new sophisticated versions of the old theodicy. Moreover, as against them, it proposes “a reflection on the problem of evil from the standpoint of unbelief”, together with an ethical response to the latter sustained by the sobriety of *l’espoir* – that hopefulness which Walter Benjamin liked to exemplify using Andrea Pisano’s sculpture for the Baptistry in Florence – as opposed to the ambitious, and so frequently frustrating, delusion of religious *espérance*.

Durante una recente visita ad Auschwitz il papa si chiedeva – con una mescolanza di coraggio apparente e ambiguità calcolata – dove stava Dio durante l’Olocausto, al che un umorista ripose con una vignetta in cui si udiva Dio dire, barricato con sacchetti di sabbia dietro la sinistra Torre d’ingresso del campo di sterminio “Dove avrei dovuto stare se non nelle camere a gas?”, però, questo sì, senza specificare se gli toccò di svolgervi la parte della vittima o del carnefice. DI vittima innocente ma debole o di carnefice potente ma malvagio. Situazione che rimanda ai due corsi del celebre dilemma di Epicuro. “O Dio vuole evitare il male, ma non può (e quindi *non è onnipotente*); o Dio può evitare il male, ma non vuole (e quindi *non è buono*). Il testo critica i tentativi contemporanei di superare l’impantanamento della teologia in questo dilemma ricorrendo allo scopo a nuove versioni più o meno sofisticate della vecchia teodicea. E, in alternativa, propone “una riflessione sul problema del male a partire dalla non-credenza”, così come una risposta etica a quest’ultimo alimentata dalla sobrietà de *l’espoir* – quella speranza che a Walter Benjamin piaceva esemplificare con la scultura del Battistero di Firenze di Andrea Pisano – più che nell’ambiziosa, e spesso frustrante, illusione de *l’espérance* religiosa.

1. Il fallimento della teodicea

Nel noto saggio del 1791 *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, Kant disse chiaro e tondo che “la teodicea non è tanto di pertinenza della scienza quanto della fede”¹, ciò che indubbiamente limita la sua credibilità per un non credente come me (più avanti cercherò dispiegare che è ciò che intendo per “non credere”). Però, a prescindere da Kant, è certo che i cultori della teodicea, sia quelli di una volta sia quelli di oggi, la ritenevano e continuano a ritenerla “scientifica” o, per lo meno, “accademicamente rispettabile”. Perciò, quando incontro ancor oggi qualcuno di questi cultori, mi diverto a raccontar loro un aneddoto che suole raccontare a questo proposito un filosofo contemporaneo, il tedesco Odo Marquard, che spicca per senso dell’umorismo, Marquard comincia ricordando un celebre incontro di Eugen Gerstermaier, a quel tempo Presidente del Parlamento tedesco oltre che teologo e appassionato di caccia grossa, con il cancelliere Konrad Adenauer, che gli avrebbe domandato: “da dove viene?”; “Dall’Africa”; “E che ha fatto laggiù?”; “Caccia al leone”; “Interessante. E quanti ne ha cacciati?”; “In verità nessuno”; “Bene – avrebbe risposto Adenauer – trattandosi di leoni è già qualcosa”. E qualcosa su questo tono, aggiunge Marquard, toccherebbe dire sulla teodicea: “Su che sta lavorando?”, domanda un teologo a un altro; “Sul problema della teodicea”, “E quante soluzioni ha trovato?”, “Nessuna”; “Bene” – risponderebbe il primo teologo – “trattandosi del problema della teodicea, *non è poi così poco*”². Quindi, il *problema del male* è, per antonomasia, il problema della teodicea, cioè, il problema che darebbe adito all’apertura di un “processo a Dio”, lasciando pendente – dopo la debita istruttoria – un verdetto presumibilmente di assoluzione piuttosto che di condanna. Questo fu l’intento di Leibniz quando, nei suoi *Saggi di teodicea* del 1710, coniò questo vocabolo per designare le sue speculazioni destinate a spiegare l’esistenza del male e a giustificare – nonostante questa – la bontà di Dio³, speculazioni che, a parte il conio moderno del termine “teodicea”, per il resto risalgono all’antichità filosofica più remota.

¹ I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano: Mursia, 1989, pp. 51-64 (ed. or. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [1791], in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Meiner, e in seguito de Gruyter, 1902-, vol. VIII, pp. 253-271).

² O. Marquard, “Schwierigkeiten beim Ja-Sagen”, in W. Oelmüller (a cura di), *Theodizee - Gott vor Gericht?*, München: Fink, pp. 87-102.

³ G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea*, vol. II degli *Scritti filosofici*, 3 voll., a cura di M. Mugnai, E. Pasini, Torino: UTET, 2000, § 183 (ed. or. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften*, 7 voll., a cura di C.I. Gebhardt, Berlin : Weidmann, 1875-1890, vol. VI).

Tuttavia, in quanto segue, in accordo con il prudente *caveat* di Odo Marquard, non ci proporremo di trattare e tanto meno di risolvere questo problema ma soltanto di porcelo – cioè, di sapere “in che consiste”, “di che si tratta” o “dov’è il problema” – in un modo tale da renderlo, fin dove è possibile, intelligibile, e tutto ciò prima di passare oltre e dedicarci a mostrare perché l’etica farebbe bene a stare alla larga dalla teodicea.

Il “problema del male”, o problema della teodicea, come ho detto è più antico del saggio di Leibniz così intitolato. E infatti, scrivendo quel saggio, Leibniz voleva rispondere alla sfida teologia posto dal cosiddetto *dilemma di Epicuro* con il quale questo filosofo classico cercava di difendere l’ateismo mostrando l’incompatibilità di due attributi presunti di Dio quali la sua “bontà” e la sua “onnipotenza”: secondo l’impostazione di Epicuro, se Dio vuole eliminare il male dal mondo ma non può farlo, avremmo qui la prova che non è onnipotente e quindi non corrisponde a ciò che intendiamo comunemente per “Dio”; ma, se può e non vuole farlo, non avremmo altro rimedio che concludere che Dio non è buono, qualcosa che pure si oppone alla nostra idea di “D.” al punto da demolirla. Se si accettasse una terza possibilità, che D. né possa né voglia eliminare il male, la rovina sarebbe duplice e, alla fine, totale, perché dove andremmo a finire con un D. cosiffatto, ad un tempo impotente e malvagio; e in quanto alla quarta e ultima possibilità, quella che D. ad un tempo voglia e possa liberarci dal male, si tratta di una ipotesi platealmente contraddetta dalla stessa esistenza del male nel mondo, la cui constatazione obbliga quindi a dare per buona l’ipotesi opposta, cioè concludere né più né meno che accettando l’inesistenza di Dio o, per lo meno, del D. onnipotente e buono difeso dai teologi che avrebbe criticato – verso la fine del Seicento e basandosi precisamente sul “dilemma di Epicuro” – il filosofo scettico Pierre Bayle, la cui critica avrebbe dato occasione, all’inizio del Settecento, alla immediata replica di Leibniz con la sua *Teodicea*.

Tuttavia, per quanto riguarda il problema del male in senso stretto, è vero che l’impostazione leibniziana non risulta più promettente, almeno se la consideriamo nella prospettiva dell’etica che è quella che ci interessa in questa sede. E infatti il male di cui parla Leibniz è soltanto “il male in sé”, o ontologicamente considerato, che da parte sua identifica espressamente con la “imperfezione delle creature”. Ma il male dal punto di vista etico non è mai “il male in sé”, se è possibile parlare di una cosa del genere, ma “il male cosciente e deliberatamente commesso da parte di qualcuno (oltre che, è chiaro, patito da parte di qualcun altro)”. E se questo male si riducesse alla *imperfezione delle creature*, cioè al fatto che queste siano costituite ontologicamente così come sono, nessun male – né attivamente né passivamente – potrebbe essere moralmente imputato a queste creature e sarebbe imputabile soltanto al loro Creatore, sul quale in effetti ricadrebbe la responsabilità ultima della loro imperfezione (compreso, certamente, questo dono avvelenato che verrebbe ad essere allora la libertà *umana* combinata con la nostra costitutiva incapacità di amministrarla in debito modo. Così stando

le cose, e come avrebbe mostrato Kant anni dopo, la conversione del male in una categoria ontologica più che etica condurrebbe alla dissoluzione della stessa nozione di “male morale” (*Böse*) fino al punto da vederla sostituita con quella di male in senso extramorale (*Übel*). Ovvero, se tutta la malvagità dell’essere umano si riducesse al suo essere malvagio per natura, non potrebbe essergli imputato il fatto di esserlo più di quanto sarebbe possibile imputargli la sua bassa statura o il suo eccesso di secrezioni biliari. Invece il male morale richiede sempre e senza scampo la nostra libertà. La *Teodicea* di Leibniz, che si presentava come un “trattato sulla libertà dell’uomo e l’origine del male” (così recitava il sottotitolo), non pretendeva di negare questa circostanza, però – se portata alle sue conseguenze ultime – la tesi del male in sé o *male ontologico* (o “metafisico”, come preferiva denominarlo Leibniz) si farebbe carico di snaturare questo protagonismo della libertà, che è proprio il contrario di ciò che avviene, nonostante le apparenze, con la famosa tesi kantiana del *male radicale*.

Per quanto Kant ammetta senza esitazione che “l’uomo è malvagio per natura”, chiarisce subito che ciò significa soltanto che gli esseri umani di cui abbiamo esperienza hanno una propensione maligna ad adottare – adozione che in ogni caso dipende dal loro libero arbitrio – massime di condotta contrarie alla legge morale. Tuttavia questa propensione non è invincibile, e il fatto che *dobbiamo* vincerla presuppone anche, secondo Kant, che la *possiamo* vincere, cioè che siamo liberi di tentarlo. E la malignità, dopo tutto, non è neppure “malvagità innata”, ma soltanto “perversità” che è frutto della “corruzione” della nostra volontà. Per Kant, l’uomo non è né un essere bestiale alla cui coscienza suoni aliena la voce della moralità né un essere diabolico la cui coscienza non conosca altra voce che quella della immoralità, ma è semplicemente un essere che, in quanto umano, si trova scisso di fronte alla duplice possibilità di optare per la *moralità* o l’*immoralità*. E da qui si evince che il Kant del “male radicale” non era tanto pessimista come a volte si pensa, e fortunatamente non ebbe occasione di sperimentare qual genere di mostruosità, tanto bestiali quanto diaboliche, ha potuto generare – nel secolo scorso di Auschwitz, del Gulag o di Hiroshima – il sonno di una ragione che, da buon illuminista, Kant condivideva malgrado tutto con una complicità non esente perfino da un certo ottimismo.

Ritornando al problema della teodicea, prima di allontanarcene temporaneamente, nessun filosofo morale potrebbe incolpare Dio per averci concesso una libertà che ci eleva alla condizione di “soggetti morali”, rendendoci perciò *responsabili* dei nostri atti. Ma la libertà, come peraltro la stessa razionalità, potrebbe essere usata sia per il bene sia per il male, e l’esercizio soggettivo della libertà di ognuno ammette la sua traduzione oggettiva tanto nel potenziamento della libertà di tutti quanto nella libertà soltanto di alcuni a spese della libertà di altri. E un’analoga circostanza, nella quale dovremmo presumibilmente ricercare l’origine dell’ingiustizia nelle società umane, darebbe

luogo alla divisione dell'umanità in vittime e carnefici, di modo che queste vittime, la cui esistenza è stata resa possibile con il decisivo contributo dei loro carnefici, tenderebbero ora a sommarsi con quelle prodotte da innumerevoli catastrofi naturali – come, senza spingerci troppo lontano, quella del terremoto di Lisbona del 1755 che portò Voltaire a smettere di essere leibniziano e a considerare una frode l'idea che il mondo creato da Dio fosse “il migliore di tutti i mondi possibili” – , catastrofi naturali in cui l'essere umano non avrebbe in ogni modo avuto alcun ruolo. Fino a che punto allora sarebbe possibile liberare da ogni imputabilità per queste vittime un Dio come quello di Leibniz che si pretende essere *onnisciente*, oltre che onnipotente e infinitamente buono, che non poteva fare a meno di prevedere i risultati funesti della propria opera, sia che l'uomo dovesse o che non dovesse cooperare a produrli, ma che non fece alcunché per evitarli? Un acuto teologo forse potrebbe stringersi nelle spalle, dichiarando che “Dio non continuerà a intervenire nel mondo da lui creato ad ogni momento”, però qualche ignorante dotato semplicemente di buon cuore sarebbe capace di replicargli tornando a chiedere: “E che cosa avrebbe da fare di meglio Dio, per quanto numerose e rispettabili siano le sue occupazioni rimanenti, che intervenire ogni volta che senta il lamento della sofferenza di una di quelle vittime?”. Leibniz era irritato per il fatto che il re Alfonso X di Castiglia avesse osato assicurare – facendo onore al suo soprannome “il Saggio” – che, se Dio lo avesse consultato al momento di fare il mondo, avrebbe potuto suggerire qualche miglioramento al progetto, però il miglioramento suggerito nella proposta del nostro ignorante dovrebbe avere inquietato il padre della teodicea più che le disquisizioni astronomiche del nostro saggio re. Mentre quest'ultimo poteva essere tacitato, a partire dall'astronomia copernicana, con un “non vedete più in là del vostro naso e volete correggere i progetti di Dio” (che è la risposta di Leibniz a Alfonso X), nessun progresso nelle nostre conoscenze taciterebbe la domanda dell'ignorante e tanto meno la farebbe la precisazione leibniziana che Dio, che non vuole il male, si limita a *permetterlo*, perché nessun tribunale assolverebbe penalmente chi, potendo impedire un danno o soccorrere il danneggiato, non lo facesse e si limitasse a permettere agli eventi di seguire il loro corso.

In una recente visita ad Auschwitz, il Papa si chiedeva – con una mescolanza di coraggio apparente e ambiguità calcolata – *dove stava Dio durante l'Olocausto*, domanda alla quale un noto umorista rispondeva con una vignetta in cui si udiva dire a Dio, trincerato dietro la sinistra torre d'ingresso del campo di sterminio: “dove intendeva stare se non nella camera a gas?”, però, questo sì, senza specificare se gli toccò svolgere lì la parte di vittima o di carnefice. Di vittima innocente, ma debole; o di carnefice potente, ma malvagio. Risposta che rimanda, come ora si illustra, ai due corni del dilemma di Epicuro: “O Dio vuole evitare il male, ma non può (cioè, *non è onnipotente*); o Dio può evitare il male, ma non vuole (cioè, *non è buono*). Un dilemma in cui la teodicea, e la teologia filosofica in generale, si sono impantanate da secoli fino a giungere ai nostri giorni, come nostrano

gli esempi – messi a confronto in un testo di Manuel Fraijó sul quale torneremo a tempo debito – di due autori come Hans Jonas che, nel suo opuscolo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*⁴, preferisce rinunciare alla onnipotenza di Dio al fine di salvare la sua bontà o – in contrapposizione a questo – David Blumenthal, che nel suo saggio *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*⁵ rinuncia alla bontà di Dio e gli rimprovera la sua crudeltà, chiedendogli di scusarsi davanti al popolo ebraico per non averne messo in gioco la sua onnipotenza per risparmiargli l'olocausto.

Di fronte a questo impantanamento della teodicea – “il fallimento della teodicea” secondo il titolo di questo paragrafo – suggerisco quindi di dimenticarcela nel resto di questo saggio o per le meno per una sua buona parte chiedendoci invece che cosa la etica e /o la religione potrebbero fare, insieme o separatamente, al momento di affrontare il problema del male.

Questo ci porta a un cambiamento di scena, ponendoci di fronte al Progetto etica mondiale di Hans Küng (1990) che si propone di affidare alle religioni di questo mondo – invece che direttamente a Dio, come pretendeva la teodicea – l'eliminazione del male in questo mondo, in accordo con la ulteriore “Dichiarazione per una etica mondiale” dello autonomatosi Parlamento Mondiale delle Religioni riunito a Chicago nel 1993, una riunione promossa da Küng stesso⁶: il progetto in definitiva di “una etica (una sola etica) delle religioni (delle molteplici religioni)” o, detto in altro modo, il progetto di una etica (mondiale) delle religioni, “etica mondiale delle religioni” che è il nome sotto cui è noto il progetto di Küng.

Cominciamo quindi ad esaminare questo progetto.

2. Etica, religione e ‘non-credenza’

Per quanto mi riguarda, ho da dire in partenza che non ho nulla contro un tale progetto di una “etica delle religioni”, come si può arguire dal fatto che mi sia sforzato di pubblicare la “Dichiarazione”, a pochi mesi dalla sua promulgazione⁷. Tuttavia, se comincio con questo avvertimento – “e perché

⁴ H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova: Il Melangolo, 2002⁴ (ed. or. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).

⁵ D. Blumenthal, *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Louisville: Westminster J. Knox Press, 1983.

⁶ H. Küng – K.-J. Kuschel (a cura di), *Per un'etica mondiale: la dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali*, Milano: Rizzoli, 1995 (ed. or. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München: Piper Verlag, 1993).

⁷ Il testo è apparso con una Introduzione di José Gómez Caffarena e una postilla dello stesso Hans Küng nelle pagine della rivista *Isegoría* che al momento dirigevo e di sono tuttora condirettore (dal punto di vista editoriale, si trattò di una impresa un pochino ardua e la pubblicazione alla fine fu resa possibile dalla gentilezza di Alejandro Sierra, direttore

mai dovrei avere qualcosa in contrario?” si domanderà qualcuno – è per evitare che vengano fraintese le riserve al proposito che passo ora ad esporre.

Prima riserva. Il pericolo che sta in agguato per l’etica delle religioni a mio parere è quella della sua *riduzione a un’etica delle chiese*, chiese che invariabilmente si acquattano dietro alle religioni, quando non le riducono organicamente a proprio supporto istituzionale. Le istituzioni hanno l’abitudine di pervertire e corrompere qualsiasi legame di solidarietà fra gli esseri umani, sia che si tratti delle chiese che degli Stati o della istituzione monastica o dell’istituzione matrimoniale. Tuttavia, mentre nel nostro caso si può discutere se le religioni hanno unito o invece separato l’umanità, delle chiese si può dire invece che hanno contribuito come pochi altri fattori sociostorici a scatenare la guerra fra gli esseri umani. In effetti, le cosiddette “guerre di religione” sono rigorosamente *guerre tra chiese*, guerre che non solo hanno fatto scorrere fiumi di sangue in passato ma che continuano a farlo scorrere ai nostri giorni. Lo fanno, per cominciare, in seno alla cristianità (pensiamo, per esempio, ai conflitti fra protestanti e cattolici in Irlanda o fra cattolici e ortodossi nella nazioni serba e croata della ex-Iugoslavia, e pure fra le altre religioni monoteiste (per esempio, il conflitto fra musulmani ed ebrei in Palestina e Medioriente in generale) e non di meno fra quelle non monoteiste (gli induisti, per esempio, non hanno avuto molto da invidiare ai musulmani o ai cristiani quanto ad aggressività bellica, nonostante la *ahimsā*; e altrettanto si potrebbe dire praticamente della totalità delle religioni più o meno istituzionalizzate, con forse l’eccezione del buddismo per il quale andrebbero fatte le dovute precisazioni, che d’altra parte non cessa d’essere una religione sui generis e la cui presenza nel Parlamento delle Religioni fu quella che impedì di iniziare la “Dichiarazione di Chicago” con la clausola “In nome di Dio”, dato che il buddismo come si sa è ateo. Tuttavia, e nonostante questa prima riserva, sono benvenuti gli sforzi del Parlamento delle Religioni a favore delle buone cause morali come la causa della pace... specialmente se questi sforzi sono indirizzati a ottenere, in primo luogo, la pace fra le religioni.

Seconda riserva. Quando si parla di una “etica religiosa” (che è, in definitiva, ciò che pretendono essere tutte e ognuna delle istanze etiche implicate nella cosiddetta “etica delle religioni”) si può correre il rischio di *cancellare ogni distinzione fra etica e religione*. Una religione, per esempio la religione cristiana, può senza dubbio avere implicazioni etiche⁸ ed è fuori di dubbio che si possa parlare di un’etica cristiana, come nel caso della *Etica* di Dietrich Bonhoeffer, di cui non è necessario condividere i presupposti teologici per trovarla interessante, come è interessante tutto

editoriale della Casa Editrice Trotta che l’avrebbe poi pubblicata nel libro *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid 2003).

⁸ Per esempio, il titolo di un noto testo di José Gómez Caffarena si chiede che cosa il cristianesimo contribuisce all’etica (*Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid: Fundación Santa Maria, 1991).

quanto ha a che vedere con la vita e l'opera di Bonhoeffer. Quanto all'etica delle religioni di Küng, il suo contenuto si riduce o a precetti puramente formali (come il classico *bonum est faciendum et malum est vitandum*, "fai il bene ed evita il male", che lascia il destinatario nell'incertezza più assoluta riguardo al bene che deve fare o al male che deve evitare) oppure a regole altrettanto formali come la celebre "regola aurea" che ispirerà una delle formulazioni dell'imperativo categorico kantiano – che invita ognuno ad "agire solo secondo quella massima che può volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale" – che è però una regola quasi unanimemente condivisa da tutte le grandi religioni mondiali (induismo, buddismo, jainismo, giudaismo, cristianesimo, Islam) apparendo formulata in versioni diverse da Confucio (500 a.C.): "Non si imponga agli altri quel che non si desidera per se stessi"⁹ o da rabbi Hillel (circa mezzo secolo a.C.) : "Quello che odi per te, non farlo al tuo prossimo"¹⁰, come dallo stesso Yeshūa di Nazareth: "Fate agli altri tutto ciò che volete che essi facciano a voi" e "Fate agli altri quello che anche voi volete dagli altri"¹¹ e infine da Maometto nel seguente *qadith*: "Non è credente nessuno di voi, finché non ama per suo fratello quel che ama per se"¹². Come dimostra il caso di Kant, nessuno di questi precetti o regole formali è esclusivamente religioso (l'etica kantiana non è in alcuna maniera incompatibile con la religione e si è perfino potuto parlare di un 'teismo morale' in Kant, *tuttavia non è un'etica religiosa*, cioè non è un'etica teonoma – come sono la grande maggioranza delle etiche religiosamente ispirate: un Dio comanda o impone ciò che si deve fare – e neppure è un'etica eteronoma, come verrebbe ad essere in definitiva l'etica di una religione atea come il buddismo che, senza dubbio, erige a modello di condotta l'esempio o la parola del Buddha). E lo stesso si potrebbe dire quando, oltrepassando il formalismo che abbiamo visto, l'etica delle religioni di Küng si converte in un'etica materiale e ci prescrive cose come il rispetto della dignità umana, il senso del valore della comunità, la convinzione che la compassione e l'altruismo siano superiori all'odio e all'egoismo, la persuasione che il potere non equivalga al diritto e non debba essere assoluto o l'inclinazione a stare dalla parte dei poveri e degli oppressi piuttosto che dei ricchi e degli oppressori, tutti contenuti morali che in nessun modo sono esclusivi delle etiche religiose – avendo potuto essere condivisi in vario modo da queste e dalle etiche non religiose – e la cui maggiore o minore diffusione nello spazio o nel tempo obbedito comunemente a ragioni di tipo storico-

⁹ Confucio, *Dialoghi*, testo a fronte, traduzione e cura di T. Lippiello, Torino: Einaudi, 2003, 12.2 (p.133); cfr. 5.12 (p. 47) e 15.24 (p. 189) [N.d.T.].

¹⁰ Talmud: *Shabbat* 31a; Mishnà: *Avòt d'rabbi Natan*, versione B, 26; trad. it. in *Deti di rabbini*, a cura di A. Mello, Magnano: Qiqajon, 1993, cap. I, par. 12 (p. 66) [N.d.T.].

¹¹ Mt 7,12; Lc 6,31.

¹² *Deti e fatti del Profeta dell'Islam raccolti da al-Buhari*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Torino: UTET, 1982, cap. 2: "La fede" (p.85); cfr. Corano, Sura 83, "L'ingiusto", vv.1-4 [N.d.T.].

sociale: per esempio non in tutte le società si è fatta la distinzione fra potere e diritto, e non in tutte si è potuto prendere partito per i poveri e gli oppressi contro i ricchi e gli oppressori. Però il punto su cui le etiche religiose e non religiose potrebbero divergere più radicalmente è quello relativo alla motivazione che in ogni caso deve ispirare l'adozione delle decisioni di un soggetto morale, perché mentre le prime (le etiche religiose) tenderebbero a cercare l'ispirazione dei nostri atti in una istanza superiore alla nostra coscienza e alla nostra volontà, le seconde (le etiche non religiose) tenderebbero a rimandare esclusivamente alla coscienza individuale e alla volontà autonoma dei soggetti morali. La *distinzione fra autonomia e eteronomia* è più complessa di quanto si ammette comunemente, perché è vero che una eteronomia – come quella implicita nel dettato dei comandamenti ebraico-cristiani della Legge di Dio secondo il decalogo mosaico – risulta suscettibile di essere assunta autonomamente; però se il credente la assume – come per lo più avviene – *per amore o timore di Dio*, allora starebbe aderendo ormai a un'etica eteronoma, come usano essere in pratica la totalità delle etiche religiose note mentre non debbono necessariamente esserlo quelle pienamente autonome che non si ispirano a nessuna religione (a meno, chiaramente, che sacrificino questa autonoma a altre istanze ideologiche distinte da quelle religiose, come la volontà del Führer o le direttive del Partito nel caso del nazismo o dello stalinismo, per non parlare del loro sacrificio sull'altare del dio Mammona, che è dove i neoliberali, per esempio, sono soliti immolare la loro autonomia).

Terza (e ultima) riserva. Come Küng la concepisce, l'etica religiosa non soltanto minaccia di offuscare – come si è visto – la distinzione fra etica e religione, ma in ultima istanza tenderà a *subordinare l'etica alla religione*, almeno nella misura in cui la religione rende ad essere vista come il fondamento di ogni etica. Küng in effetti si domanda: “Può l'umanamente incondizionato obbligare incondizionatamente?”, domanda alla quale risponde così:

Ribadiamo ancora una volta: anche l'uomo senza religione può condurre una vita autenticamente umana e, quindi, in questo senso, morale; appunto questa è l'espressione dell'autonomia intramondana dell'uomo. In questo uomo e dell'uomo in generale. L'uomo senza religione però, anche se dovesse seguire norme morali incondizionate, non può fare una cosa: fondare il carattere incondizionato e l'universalità dell'obbligazione etica... Dai condizionamenti finiti dell'esistenza umana, dalle urgenze e necessità umane non si può dedurre un'esigenza incondizionata, un dovere “categorico”... No, la categoricità dell'esigenza etica, il carattere incondizionato del dovere, non possono essere giustificate dall'uomo, dall'uomo in molti modi condizionato, ma soltanto da qualcosa di *incondizionato*: da un assoluto che può conferire un senso superiore e che abbraccia e pervade il singolo uomo, la stessa natura umana, anzi, l'intera comunità umana. Ciò può essere soltanto la stessa realtà ultima, somma, che, ancorché non dimostrata razionalmente,

può però essere ammessa con ragionevole fiducia – comunque essa venga chiamata, compresa e interpretata nelle diverse religioni¹³.

Ora, questa affermazione di Küng è un'affermazione un tantino rozza, che non rispetterebbe almeno la concessione iniziale del paragrafo citato secondo la quel “una persona senza religione potrebbe condurre una vita morale”, ciò che implicherebbe rispettare autentici imperativi morali, cioè, imperativi categorici e non puramente ipotetici o guidati dalla finalità di conseguire un beneficio o evitare un danno. Se questo non fosse possibile senza ricorrere alla religione, non lo sarebbe nemmeno condurre una vita morale. In altre parole, che non sussista in questo caso la finalità di conseguire un beneficio extramorale (la possibilità di essere ricompensato se ci si comporta bene) o la finalità di evitare un danno anch'esso extramorale (la possibilità di essere puniti se ci si comporta male), che non sussistano queste finalità extramoralì. Perché secondo Küng qualcuno si sarebbe astenuto dallo strumentalizzare il prossimo, facendone oggetto, per esempio, di sfruttamento economico, od oppressione politica, o di abuso sessuale? Kant contrapporrebbe a questi tipi di comportamento una delle formulazioni del suo imperativo categorico, cioè, quella che *prescrive* di “tratta l'essere umano come fine in sé” o, se preferiamo, quella che *proscrive* di “trattarlo solo come mezzo” a nostro servizio. Però *se questo imperativo non obbligasse nessuno a meno di contare sul supporto della religione, perché dovrebbe rispettarlo qualcuno che visse al margine della religione?* Come Dostevski faceva dire a uno dei fratelli Karamazov, “Se Dio non esiste (e, quindi, non abbiamo bisogno della religione) tutto sarebbe permesso”¹⁴, cioè potremmo rubare, uccidere o violentare chi ci piace (con l'unico requisito che non ci veda farlo nessuno che ci possa denunciare e, di conseguenza, la polizia ci arresti, un tribunale ci giudichi e ci sbatta in carcere); però, evitando questo scoglio, non ci sarà nulla che ci impedisca di comportarci come perfetti criminali, a patto che non ogni volta che nel caso detto non ci sia nemmeno un Dio che mi persegua, mi giudichi o mi condanni all'inferno). Sarà quindi questi Dio poliziotto, questo Dio giudice e questo Dio carceriere quello di cui sente la mancanza Küng con la sua chiacchiera sull'incondizionato? Se fosse così, bisogna notare che un tale Dio non andrà d'accordo con il Dio di molti cristiani, che è ben lontano dal ridursi all'implacabile giustiziere dell'Antico Testamento e che non cerca di soggiogare i suoi credenti per mezzo di comandamenti rigidamente coercitivi, ma piuttosto mediante suggerimenti e raccomandazioni cordiali che si collocano, come ha detto una volta in una conversazione Carlos

¹³ H. Küng, *Progetto per un'etica mondiale*, Milano: Rizzoli, 1991 (ed. or. *Projekt Weltethos*, München: Piper Verlag, 1990), pp. 73-75.

¹⁴ F. Dostoevski, *I fratelli Karamazov* (1879-80), a cura di A. Dell'Asta - E. Lo Gatto, Milano: Mondolibri 2000 (ed. or. *Brat'ja Karamazovy*, Moskva: AST, 2000), parte IV, libro XI, cap. 4 [N.d.T.].

Gómez, “al di là del coercibile”. Tuttavia, lasciando ai credenti di dirimere fra le loro preferenze fra il Padre misericordioso dei Vangeli e l’imperioso promulgatore delle Tavole della Legge, *nulla di tutto ciò potrà influire sulla vita morale di coloro che si dichiarano non credenti*. Ora, prima di passare ad occuparci del non credere, concludiamo – a mo’ di ricapitolazione delle nostre “tre riserve” di fronte all’etica delle religioni – che un suo rapido esame, centrato principalmente sulla sua esposizione da parte di Hans Küng, invita a premunirsi contro la sua riduzione a un’etica delle chiese”, così come contro la “indistinzione fra etica e religione”, e infine e soprattutto, dovremmo premunirsi contro la “pretesa di vedere la religione, cristiana o no, come il fondamento di ogni etica”.

Sarebbe giunto il momento di chiederci che dobbiamo intendere per “non credere” in quanto *diverso* dalla – o in quanto *contrapposta* alla – fede religiosa. Mi sono occupato personalmente di questa questione in passato un paio di lavori che suppongo assolutamente sconosciuti alla maggioranza dei lettori¹⁵, di modo che nessuno mi rimprovererà il fatto di farne qui un qualche uso in relazione alla questione di cui ci occuperemo in seguito. Per prima cosa, il “non credere” non va confuso né con l’“ateismo” né con l’“agnosticismo”, che sono posizioni che positivamente o negativamente possono essere caratterizzate con riferimento alla idea di *gnosis* o di *conoscenza*: l’agnostico dichiara di non sapere se, per esempio, Dio esiste o no, mentre l’ateo presume di sapere che non esiste. Invece dal mio punto di vista la “conoscenza” sarebbe lungi dall’essere l’unico asse – e perfino è discutibile che si tratti dell’asse principale – in riferimento al quale articolare la distinzione fra credere e non credere. È vero che, a differenza dall’ateo e dall’agnostico, il credente proclama in qualche modo di “sapere” che Dio esiste. Tuttavia, la fede religiosa è, ad un tempo, meno e più che conoscenza pura e semplice. La fede religiosa è meno, per esempio, della conoscenza scientifica, in qualsiasi modo vogliamo caratterizzare quest’ultima. In base a nessun criterio di scientificità immaginabile – sia che ricorriamo al cosiddetto “criterio empirista di verifica” o alla “falsificabilità come criterio di demarcazione fra scienza e pseudoscienza”, o al “criterio della costituzione di un paradigma scientifico”, ecc. – ci sarebbe modo di accreditare la scientificità del credere nell’esistenza di Dio, esistenza che è assolutamente inverificabile, e che neppure c’è alcun modo di sottoporre alla prova della falsificazione e che si trova al riparo da qualsiasi classe di anomalia nell’ordine naturale che potrebbe obbligare a rivedere quella credenza.

¹⁵ J. Muguerza, “La profesión de fé del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea”, in M. Fraijó - J. Masiá (a cura di), *Cristianismo y Ilustración. Homenaje al professor J. Gomez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 185-213; Id., “Una visión del cristianismo desde la increencia”, in J. Muguerza - J.A. Estrada (a cura di), *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Cuadernos de Fe y Secularidad, Madrid-Santander: Sal Terrae, 2000, pp. 7-37.

Crede nell'esistenza di Dio *non* è una credenza scientifica e basta, di modo che – che ho detto – la conoscenza che si presume sia implicata in essa e, generalizzando, nella fede religiosa, resterà sempre *al di sotto*, o sarà “meno” della conoscenza scientifica. Tuttavia d'altro lato, e come pure ho anticipato, il credere in senso religioso sarà “più” che conoscenza scientifica, perché – come il credente lo vive – implica sempre un ingrediente di fiducia (parola che, come la parola *fede*, viene dalla parola latina *fides*), ingrediente che si traduce – come diceva prima Küng – in un affidamento (questo è ciò che vuol dire “fiducia”), un affidamento non so se “ragionevole”, come Küng vorrebbe, ma un affidamento nel depositario di questo credere, cioè in Dio, che si traduce così in incrollabile fedeltà a lui medesimo (“fedeltà” è un altro vocabolo con la stessa radice di “fede” imparentato quindi con “fiducia”). Una fedeltà in ultima istanza tanto incrollabile quanto la sicurezza della protezione divina che il credente attribuisce al *suo* Dio. E dico ora il “suo” Dio perché, in ultima istanza, la conoscenza implicata nella fede religiosa pretende essere una conoscenza personale, cosa che in nessun modo potrebbe pretendere di essere la conoscenza scientifica. È vero che a volte si è parlato di scienza come “conoscenza personale” – *Personal Knowledge* è il titolo di un famoso libro di Michael Polanyi¹⁶ – però ciò che si intende con questa denominazione è che la conoscenza scientifica è qualcosa che “personalmente” coinvolge l'uomo di scienza (con le sue intuizioni, esperienze e impegni “personali”) invece di ridursi a quella specie di conoscenza impersonale o spersonalizzata che ci viene solitamente presentata nei manuali di metodologia scientifica in circolazione. Tuttavia, per quanto personale possa essere questa conoscenza, sarà sempre “conoscenza di qualcosa” (di questa o quest'altra parte del mondo conosciuto) e non “conoscenza di qualcuno”, che è ciò in cui consiste la conoscenza autenticamente personale, cioè, la conoscenza di un'altra persona. E, in questo senso, la conoscenza personale in cui si dice che consista la fede religiosa non solo si colloca *al di sopra* della conoscenza scientifica ma anche di qualsiasi altro genere di conoscenza personale, come quello che può esservi, per esempio, fra esseri umani, fra i quali la fiducia e la fedeltà non saranno mai tanto assolute come quelle che il credente fa entrare in gioco per mezzo della sua fede, giungendo fino a prolungarle “alò di là” di questa vita. Là dove non giunge nemmeno quello che suole chiamarsi un “amore eterno”. Sotto la voce “credere”, in ogni caso, non solo si fa più propriamente riferimento a una serie di credenze variopinte – dalle credenze scientifiche alle credenze religiose – ma anche a un conglomerato non meno variopinto di “sentimenti”, “convinzioni”, “aspettative” ecc. (questi erano gli ingredienti che Polanyi attribuiva alla conoscenza scientifica in quanto “personale” e che, *a fortiori*, saranno presenti in questa conoscenza personale per antonomasia che verrebbe ad essere la

¹⁶ M. Polanyi, *La conoscenza inespresa*, Roma: Armando, 1979 (ed. or. *Personal Knowledge*, London: Routledge 1958).

fede, cioè il credere in senso religioso). E si tratta di ingredienti che potranno essere *altrettanto* presenti nel *non credere*, di modo che non si trovi esclusa la possibilità che il non credente li condivida perfino con il credente, anche allorquando non condivida con quest'ultimo, sia chiaro, gli ingredienti strettamente cognitivi della sua fede, cioè, anche allorquando non condivida con lui la pretesa di conoscenza che implica questa fede per il credente. Esaminiamo il punto un po' più in dettaglio.

Come ho or ora suggerito, ogni non credere deve essere caratterizzato in riferimento a qualche oggetto di credenza dato, cioè quell'oggetto in cui nel caso particolare verrebbe a *non credere* il non credente. Come io stesso qualche volta ho confessato, mi dichiarerei non credente rispetto alla fede cristiana, ma invece non rispetto a una tradizione religiosa come l'induismo, la quale mi risulta sufficientemente estranea da non sbilanciarmi neppure a sostenere che “non ci credo”. Pare che una volta chiesero a Salman Rushdie se sarebbe stato capace di scrivere una versione dei suoi *Versetti satanici*¹⁷ riferendola al cristianesimo e che avrebbe risposto: “Mi mancano radici”. Non so se lo sapeva, però a rigore stava parafrasando James Joyce, il cui patriottismo irlandese non gli impedì – o casomai lo obbligò ad andare in esilio dalla cattolica Irlanda non appena questa conquistò la sua indipendenza, conquista che comportava la proibizione del divorzio e altre dimostrazioni dello stile della opprimente sollecitudine che la Chiesa Cattolica suole provare nei confronti dei suoi fedeli, e quando gli fu chiesto se fosse disposto a cambiare il cattolicesimo – nel quale, d'altra parte, non credeva – con il protestantesimo, Joyce diede come risposta. “*I have lost my faith, but not my roots*” (“ho perduto la mia fede, non le mie radici”). O meglio ancora – visto che parliamo di non credenti – ciò che si racconta di quel contadino che rifiutò con un perentorio: “Che dice? Come posso farmi protestante? Se non credo nemmeno nella religione cattolica, che è quella vera...” Qualcosa del genere è ciò che mi succede, se mi permette la confidenza, a proposito della fede cristiana, ed è che si tratta della unica di cui – almeno per ora, e mi immagino che sia ormai tardi per “cambiare radici” – posso dichiararmi veramente *non credente*.

Per proseguire parlando in prima persona, il mio non credere si pone sulla base del presupposto storico-sociale della “morte di Dio”, che è l'ipotesi – alla quale diede espressione Nietzsche in *La Gaja Scienza*¹⁸, benché in qualche maniera fosse una sua invenzione – sulla quale si trovano a basarsi i non credenti del cristianesimo più o meno a partire dall'Illuminismo (anche se in seguito ognuno ha dovuto ricapitolare ontogeneticamente – cioè, per conto proprio e nelle sue particolari

¹⁷ S. Rushdie, *I versi satanici*, Milano: Mondadori, 1989 (ed. or. *The Satanic Verses*, New York: Viking, 1989).

¹⁸ F. Nietzsche, *La gaja scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano: Adelphi, 1964-1982, vol. V2, pp. 11-276 (ed. or. *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 voll., a cura di G. Colli, M. Montinari, Berlin: de Gruyter, 1980, vol. V2, pp. 1-335).

circostanze di tempo e luogo – la filogenesi di questo processo consistente nella scomparsa di Dio, il Dio cristiano, dal nostro orizzonte culturale, come questo iniziò a verificarsi in Occidente con la Modernità). A partire da questa ipotesi al non credente non è dato di condividere con il credente cristiano – così come con gli aderenti a quelle due altre grandi religioni monoteiste che sono l’ebraismo e l’Islam – l’esperienza vissuta della presenza di Dio che rende possibile, per esempio, la preghiera (i non credenti chiaramente non pregano). E nemmeno gli sarebbe dato condividere con nessuno di essi né la “protologia” né la “escatologia” dei loro sistemi di credenze, cioè, né l’idea di Dio considerato come Creatore del mondo né l’idea di Dio considerato come garante del suo corso, cioè, considerato come Provvidenza (compiti sui quali si potrebbe dire che Dio ne uscirebbe meglio – considerando lo stato e il corso di questo mondo – se lo si esonerasse da essi, cioè dal compito di averlo creato e di garantirgli un corso propizio). E in questa stessa linea, il non credente non potrebbe non concordare con gli agnostici e perfino con gli atei nel rifiuto di qualsiasi interpretazione dell’idea di Dio che la renda equivalente all’idea di causalità, sia efficiente sia finale sia di qualsiasi altro genere; e, in modo particolare, io da parte mia rifiuterei l’idea di *causa sui*, la cui equiparazione all’idea di Dio portava Heidegger a lamentarsi del fatto che un Dio così inteso (dal motore immobile di Aristotele al *Deus sive Natura* di Spinoza) l’uomo non possa “pregarlo” né “offrire sacrifici” né “cadere in ginocchio in sua presenza” (per quanto lo necessitino la fisica aristotelica o perfino la fisica newtoniana e per quanto di questo Dio equiparabile alla natura Einstein giungesse a dire che “non gioca a dadi”, assegnandogli la funzione di assicurare alle legge naturali una regolarità di ordine superiore alle mere regolarità statistiche della fisica quantistica). Quindi, lasciando così da lato, Dio in quanto artefice della creazione del mondo o in quanto sovrintendente della sua teleologia, il non credente potrebbe *bensì* invece farsi carico della visione che di lui ha il credente come Qualcuno che si preoccupa personalmente della sorte, sia individuale sia collettiva, degli esseri umani. E, *ora diversamente dagli agnostici, e tanto più dagli atei*, non è neppure escluso che si apra ai non credenti la possibilità di sperimentare, se non la fede dei credenti, almeno la nostalgia del Dio scomparso dopo la sua morte, e perfino l’anelito per il suo per il resto troppo improbabile, se non impossibile, recupero. Cioè, la nostalgia e l’anelito per Dio che potranno talvolta sopravvivere – e perché no? – . all’assunzione della morte del Dio cristiano, o più esattamente ebraico-cristiano. Da parte dei non credenti (con la consapevolezza, del resto, del fatto che nessuna “sete di Dio” garantisce – come qualche volta hanno preteso versioni più raffinate dell’antica teodicea – l’esistenza di nessuna “fonte”).

Dopo tutto, “nostalgia” e “anelito” sono vocaboli che si prestano ugualmente a tradurre la parola tedesca *Sehnsucht*, della cui si è servito Max Horkheimer per esprimere la disposizione a partire dal non credere a sentire la mancanza del “totalmente altro” in accordo con il titolo di una celebre

intervista che rilasciò negli anni Settanta e nella quale Horkheimer parlava di questa nostalgia e di questo anelito del “totalmente altro” in un mondo nel quale la fede religiosa pareva essere svanita o essere in procinto di farlo per sempre¹⁹. Tuttavia, per di più, non solo i non credenti potrebbero sperimentare una simile nostalgia e un simile anelito, ma *gli stessi credenti* – o , per lo meno, certi credenti più attenti o più sensibili ai segni dei tempi – *potrebbero condividere con i non credenti alcuni delle loro ipotesi* , cominciando con la stessa ipotesi della “morte di Dio”. Questo fu il caso della cosiddetta “teologia della morte di Dio” introdotta da noi in Spagna da Victoria Camps con il suo libro pionieristico sui teologi della morte di Dio²⁰ di quegli anni, alcuni dei quali – come l’allora popolare Paul Van Buren – godettero di una gloria un po’ effimera, mentre altri – come il già menzionato Dietrich Bonhoeffer – continuano ad essere lettura obbligata e presumo che lo saranno sempre più, per quanto la teologia ufficiale lo voglia lasciare da parte: per Bonhoeffer, per quanto riguarda il nostro tema, il cristianesimo contemporaneo deve imparare a “vivere senza Dio” o – avvalendoci della formula consacrata da Bonhoeffer stesso (benché la sua origine, con senso ben diverso, stia in Hugo Grozio) – deve imparare, diremmo, a vivere in questo mondo scartando Dio “come ipotesi di lavoro”, cioè, deve imparare a viverci *come se Dio non esistesse* o “nonostante che Dio non esistesse”, cioè *etsi Deus non daretur*.

Tuttavia, giunti a questo punto, mi piacerebbe potermi riferire alla conversazione che ho in corso, da alcuni anni, con Manuel Fraijó, conversazione alla quale egli è stato tanto gentile da riferirsi in un testo che ho ricordato poco fa e che risulta essere il capitolo con cui si apre il suo ultimo libro, che ha per titolo *Dios, el mal y otros ensayos*²¹. In esso si allude esplicitamente alla questione della distinzione fra credere e non credere che stiamo dibattendo e la esemplifica in relazione ad alcune dichiarazioni di Aranguren formulate nel contesto di una lunga intervista che gli feci, pubblicata nel Retrato de José Luis Aranguren che suo figlio Edoardo, José Maria Valverde e io redigemmo per il Círculo de Lectores pochi anni prima della sua morte, nel 1993 (Aranguren, come noto, morì nel 1996). Il passo cui faccio riferimento costituisce la conclusione di questa intervista e si riassume così. Io gli avevo chiesto se, in conclusione dell’ultima fase della conversazione che stavamo conducendo, si potesse supporre che vi sia un’ “altra” vita oltre a “questa”, al che Aranguren rispose: “Non lo so. Se mi tenta pensarci è, più che altro, per la possibilità di continuare a dividerla con gli esseri amati. Però bisognerebbe lasciarlo, mi pare, con i punti di sospensione”; e siccome io tornavo a chiedergli: “Lo lasciamo con i punti di sospensione?”, mi tornò a rispondere:

¹⁹ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia: Queriniana 1972 (ed. or. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen; ein Interview mit Kommentar von Hellmut Gumrrior*, Hamburg: Furche-Verlag, 1970).

²⁰ V. Camps, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona: Nova Terra.

²¹ M. Fraijó *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid: Trotta, 1992.

“*Lasciamolo con i punti di sospensione...*”. In questo momento, in modo imprevisto, il nastro del registratore terminò e – invece di sostituirlo – di comune accordo decidemmo di considerare conclusa l’intervista.

Quando Aranguren morì, tre anni dopo, l’aneddoto dei “punti di sospensione” ebbe ampia circolazione. E io stesso ho fatti riferimento qualche volta ai punti di sospensione credendo di vedervi una buona metafora della frontiera che separa il credere dal non credere, ragion per cui è necessario che li interpretiamo bene. Quando morì Aranguren, un interprete un po’ ottuso uscì a dire che la formula dei “punti di sospensione” era prova dello “scetticismo religioso di Aranguren” (l’interprete era un membro del clero integralista e, non sorprendentemente, anche rozzone), quando ciò che è sicuro è che per Aranguren lo *scetticismo* in questioni di questo genere era equivalente a un dogmatismo di segno inverso e avrebbe accettato di essere considerato scettico solo nel senso di Juan de Mairena, cui Antonio Machado fa dire che – posto di essere scettici – bisognerebbe esserlo tanto radicalmente che giungeremmo a essere “scettici (perfino) del proprio scetticismo”²². Per un credente, quale era Aranguren, i punti di sospensione – con i quali culminava un testo che parte da molto indietro (e nel quale si riassume il suo modo di intendere il cristianesimo) – non rinunciano a una risposta, ma piuttosto sostengono la sua domanda e, invece di chiuderla, lasciano questa questione aperta; mentre che, per il non credente, i punti di sospensione non starebbero alla fine ma al principio, cioè, il non credere comincia là dove terminano i punti di sospensione (all’altro lato dello iato costituito da questi punti di sospensione, iato che sarebbe proprio *la frontiera che separa il credere dal non credere*) e l’inizio in questione sarebbe un inizio a partire da zero, non preceduto da questo testo che riassumeva per il credente la religione in cui crede. Per il non credente non c’è quindi nessun testo precedente (o, se ci fosse, sarebbe stato cancellato dal non credere) e – per quanto riguarda il testo seguente – non lo aspettano nuovi punti di sospensione ma un eventuale punto a capo, tanto improvviso quanto improrogabile, quando giunge il mando di dare il testo per concluso e mettergli, come si dice, il punto conclusivo.

Ora, un confine – quale verrebbero a essere i punti di sospensione – non è soltanto una linea divisoria che separa, ma che potrebbe ugualmente essere un ponte di comunicazione fra coloro che sono situati da un lato o dall’altro del confine. Ciò non significa naturalmente che una simile comunicazione sia sempre possibile: a me, per tornare a parlare in prima persona, mi risultava fino a un certo punto possibile parlare di queste cose con Aranguren (anche se non fu mai facile per nessuno dei due, posto che lo ostacolavano le nostre rispettive timidezze e – perché non dirlo? – anche un certo pudore) ma non sarei stato capace, come cosa ovvia, di scambiare una sola parola

²² A. Machado, *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesór apócrifo 1936*, a cura di J. M.^a Valverde, Clasicos Castalda, Madrid 1971, cap. xvii (p. 111).

con il membro del clero integralista che lo fraintendeva. Comunque sia, e in quanto non credente, il mio interlocutore ideale non sarebbe Aranguren ma piuttosto un credente alla Bonhoeffer, cioè un “teologo della morte di Dio” che, nel suo caso, sarebbe anche ciò che si chiama un “teologo della croce” (la *theologia crucis* era, come si sa, contrapposta e preferita da Lutero alla *theologia gloriae*, la “teologia della gloria”, più proclive a celebrare i festeggiamenti della Domenica della Resurrezione che a osservare il lutto per la tragedia del venerdì Santo). Anche se, dopo la morte di Dio, il credente alla Bonhoeffer si deve abituare a vivere come se Dio non esistesse, *etsi Deus non daretur*, la sua fede, e perfino la sua speranza (sulla quale torneremo in seguito) e, si suppone, la carità verso i suoi simili, tutto ciò lo ispira a confidare che il suo sforzo morale possa contribuire alla realizzazione, in Terra e in Cielo, di questa utopia che i cristiani hanno chiamato Regno di Dio. Però, sprovvisto com’è di virtù teologali, il non credente non alberga invece nella sua interiorità risorse paragonabili, nonostante che anche a lui piacerebbe che il compimento del suo dovere morale potesse essere ricompensato – se non in un’altra vita, almeno in questa – con il conseguimento, altrettanto utopica dal principio alla fine, di una maggiore felicità per se stesso e per gli altri attraverso, per esempio, la costruzione di una società più giusta. Di modo che, come vediamo, credenti e non credenti – nonostante che le loro motivazioni ultime non coincidano – potrebbero, ciò nonostante, lottare alla pari (e anche insieme, cioè sommando e non sottraendo) per raggiungere le loro rispettive mete, le quali sarebbero o potrebbero essere anche parzialmente coincidenti.

Naturalmente, la distinzione fra virtù *teologali* (come la fede, la speranza o la carità) e virtù meramente cardinali – come verrebbe ad essere, come si vedrà, la virtù etica della giustizia – continua a segnare una importante *differenza fra credenti e non credenti*. Mentre la grazia, apparentemente, riserva ai credenti il primo tipo di virtù (le virtù teologali), al non credente pare bastare invece il sostegno delle seconde (le virtù cardinali) per sentirsi motivato ad agire moralmente. Però non c’è neppure qualcosa che gli impedisca – quando si tratti, per esempio, di esercitare la *solidarietà*, che è qualcosa che sembra andare oltre la semplice virtù etica della giustizia e che talvolta richiede (così credeva Aranguren, per esempio) una forza di motivazione religiosa, anche se solo come residuo secolare della fraternità fra gli esseri umani dopo la morte del Padre comune tutti – non c’è nulla, dicevo, che impedisca al non credente di vivere questa umanità comune come una *comunione* e non solo come comunità, cioè, viverla “religiosamente” e agire in conseguenza, a partire da una simile religiosità non credente, *ut si Deus daretur*, cioè “come se esistesse Dio” (o addirittura “perché esista Dio”), formula questa – lo *ut si Deus daretur* – che verrebbe a corrispondere così con lo *etsi Deus non daretur*, o “come se Dio non esistesse (o nonostante che Dio non esista)” del credente alla Bonhoeffer.

Tuttavia, come sempre quando giungo a un punto come questo, dovrei aggiungere ora che non desidero mescolare né confondere la religione cristiana con quella che qualche volta risono permesso do battezzare informalmente e fra amici come “la religione dei non credenti”, religione dei non credenti che per altro non fa parte, che io sappia, del Parlamento Mondiale delle Religioni convocato da Hans Küng. E di conseguenza ancor meno vorrei, torno a ripetere, mescolare né confondere il credere e il non credere, della cui distinzione vorrei proporre ora un altro buon esempio a proposito proprio della *morte di Dio*. Quando Bonhoeffer fa riferimento al Dio che abbandona con la sua morte i cristiani, lo fa a rigore glossando l’inizio del Salmo 21 (o 22 nella Bibbia ebraica) che Marco pone in bocca a Yeshūa, in ebraico, quando nei suoi ultimi momento sulla croce gli fa proferire, immediatamente prima di spirare, la sconsolata confessione della sua sconfitta: *Eli, Eli, lamma sabaktani?* cioè “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”²³. Entro le severe coordinate della teologia della croce, l’interpretazione di Bonhoeffer – per il quale questo Dio che abbandona i cristiani rimane ciò nonostante con loro “dopo avere fatto loro apprendere a vivere senza Dio” – cioè, nonostante tutto, un’interpretazione ottimista, più in accordo forse con la conclusione del Salmo (in cui il salmista dice del Signore: “E io vivrò per lui”²⁴) che non con i dolenti versetti dell’inizio: “Dio mio, invoco di giorno e Tu non rispondi, di notte e non ho requie”²⁵. Però questa interpretazione positiva del passo di Marco, il cui contenuto coincide nell’essenziale con quello corrispondente di Matteo²⁶, non è l’unica possibile e la Passione secondo Matteo ha potuto venire letta – come ha fatto Hans Blumenberg nella sua interpretazione di quest’ultima – come “il fallimento di Dio senza palliativi”. Il non credente, quindi, non può restare indifferente di fronte a quest’ultima interpretazione di Blumenberg, dato che la sua ermeneutica di tutti questi testi (il Salmo 21, i vangeli di Marco e Matteo, i commentari a entrambi) lo inclinano a *interpretare letteralmente* il “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?”, cioè a interpretare letteralmente la morte di Dio come una *trascrizione della situazione presente del nostro mondo* abbandonato dalla mano di Dio, abbandono che lascerebbe così indifesi gli esseri umani nella loro lotta – lotta che correrebbe il rischio di essere vana, cioè, di risultare priva di senso – per instaurare il regno di Dio in questo mondo o goderlo in un altro.

Tuttavia, la differenza fra credere e non credere risulterebbe ancora più chiara, mi pare, se tornassimo una volta ancora per esemplificarla ai punti di sospensione arangureniani. La domanda che feci nella mia intervista ad Aranguren, e che diede origina alla sua risposta, sorse a proposito

²³ Mc 15.34-35.

²⁴ Sal 22 (21), 30.

²⁵ Sal 22 (21), 3.

²⁶ Mt 27. 46-47.

della questione dei cosiddetti “testi vivi”, espressione che deriva da un episodio della storia universitaria dell’Ottocento spagnolo in cui l’espulsione della docenza krausista²⁷ dalle nostre università avrebbe posto un precedente per espulsioni future di professori universitari, come sarebbe successo nel corso del tempo allo stesso Aranguren senza andare più lontano. Le autorità accademiche ed extraaccademiche che furono protagoniste di quella repressione ottocentesca avevano già purgato attraverso la censura i libri di testo dei professori krausisti in questione, ma si pensò che la censura non bastasse se non veniva accompagnata dalla separazione dai loro autori e insegnanti considerati a loro volta da allora in poi come *testi vivi*. Ed è questo ciò che, per dirlo con un giro di frase orteghiano, verremmo ad essere tutti e ognuno di noi nell’opinione di Aranguren, cioè, siamo testi che “riflessivamente” ognuno va scrivendo e raccontando a se stesso, seguendo il filo della vita di cui si rende “esecutivamente” protagonista con i suoi atti. Che è proprio lo sviluppo e successiva ricostruzione della vita, di ogni vita umana, che Ortega assegnava rispettivamente allo io esecutivo e allo io riflessivo degli esseri umani.

Come i testi letterati, anche i “testi” che noi siamo richiedono una “interpretazione” che ci aiuti a svelare il loro “senso”. “Siamo un segno non decifrato”, diceva Hölderlin (*ein Zeichen sind wir, deutunglos*) e perciò abbiamo bisogno che ci si decifri. Frattanto tutti noi ci azzardiamo a fabbricarci per questi testi, chiaramente o confusamente, un’ermeneutica fatta in casa e, una volta terminata la nostra narrazione, ci può essere anche l’esegesi che ne possono fare gli altri, se soltanto si prendono il disturbo – quando oramai non siamo più in questo mondo – di sforzarsi di comprenderci attraverso alcune pagine per le quali, per dire così, “non è più possibile voltar pagina”. Però chi possiederà, in definitiva, la chiave del “senso della vita” e, più concretamente, del senso della “nostra vita”? Aranguren si formulava questa domanda – A chi chiedere questa ultima comprensione che consiste non tanto nel giudicarci quanto nel rivelarci chi siamo, chi sono?” – e si rispondeva così: “Non lo so, forse corrisponde alla Divinità dinanzi alla quale siamo esistiti, anche se come sogno, di modo che, se la vita è sogno, sia, sia stata, stia essendo, sarà sogno di Dio”. Secondo la mia opinione, questa domanda di “senso”, di un senso “assoluto” o di un senso “ultimo”, personale o collettivo, delle nostre vite, questa domanda, dico, è tuttora più stimolante, e più universalmente condivisa dagli esseri umani che la stessa domanda di immortalità (e mi azzarderei perfino a dire che *nella soddisfazione di questa domanda di senso consisterebbe, alla fin fine, la nostra salvezza*, molto più che nella possibilità di sopravvivere a noi stessi). Quanto alla domanda di immortalità, Unamuno la basava, come è ben noto, sull’imperativo di Sénancour che

²⁷ Il krausismo fu nell’Ottocento un movimento intellettuale progressista e laico che si proponeva il rinnovamento della società spagnola; prendeva nome da Karl Christian Friedrich Krause, filosofo tedesco professore di Kant e Schelling [N.d.t.]

afferma “Facciamo che il nulla, se è ciò che ci sta riservato, sia ingiusto”. Però non a tutti, e quindi non a un non credente, il nulla dovrebbe apparirgli un’ingiustizia, per quanto possa dispiacergli e perfino possa disperarsene. Invece, ciò che difficilmente sopportano gli esseri umani, né individualmente né socialmente, è che le loro allegrie tanto quanto le loro sofferenze, i loro successi tanto quanto i loro fallimenti, i loro affetti tanto quanto le proprie disaffezioni, non significhino nulla per qualcuno oltre se stessi, cioè, cominciando da se stessi ma trascendendo questo ambito egocentrico e aprendosi all’“altro” o agli “altri”. Una trascendenza che il credente prolungherà fino all’infinitamente “Altro” o “Altro con la maiuscola”. Di modo che, anche se convertiti in spoglie mortali, gli esseri umani persevereranno nella loro esigenza di senso e, come scriverebbe Quevedo, “saranno cenere, ma avranno un senso” o per lo meno aspireranno ad averlo. *E questo senso della vita che richiedono gli individui lo richiedono anche le società*, trasformandolo così in “senso della storia”. Cioè, in esigenza che questa storia, tanto quanto la vita stessa, non sia “un racconto narrato con un grande pompa da un idiota e che non significa nulla” come finì per essere per Macbeth secondo Shakespeare, ma consista in un testo dotato di qualche senso anche se intravisto oscuramente. Cioè, in una ricostruzione che, per il credente, acquisterebbe la pienezza di questo senso quando avesse Dio come narratore e questo, nel suo sogno, raccolga presso di sé tutte le sue creature, producendosi in tal modo nel suo seno la *apocatàstasis* paolina o la riconciliazione finale della Creazione con il suo Creatore.

E su che poggerebbe allora la differenza decisiva che stiamo cercando fra credere e non credere ?

Se mi si permette la autocitazione, ho scritto quanto segue in dialogo con Frajó, come egli lo riproduce nel suo testo più volte citato:

Il credente è tale – scrivevo – perché confida nella realizzazione del suo sogno di eternità o, ciò che è ancora più, nella sua installazione a partire dall’eternità in questo sogno (questo sogno di Dio di cui si parlava poco fa); e la religione fa di lui, in quanto essere umano, un uomo o una donna *sub specie aeternitatis*... E, in quanto cristiano, il senso di questa stessa eternità. O di questo sogno di eternità. Gli verrebbe dato dalla *protologia* prepasquale con la quale Dio fece Yeshūa depositario del suo messaggio di salvezza. O della sua “buona notizia” o *euangelion*. Così come dalla escatologia postpasquale secondo la quale Dio fece resuscitare questo Yeshūa, ormai trasformato in Cristo, per innalzarlo e farlo sedere nei cieli alla sua destra come conferma del fatto che l’umanità così salvata parteciperà presumibilmente di questa *resurrezione* (un lieto fine che chiaramente si vedrebbe frustrato se l’interpretazione della Crocifissione che si è vista – come quando Blumenberg la interpretava come “il fallimento di Dio”, finisse per trasformare questo messaggio nell’annuncio di un disastro o *dis-angelion*)... Nel qual caso – concludevo – il non credente, la cui sete di eternità in linea di principio non ha motivo di essere minore di quella del credente, sarebbe più disposto di questo a rinunciare a placare la sua sete, in tal modo assumendo una convinzione di segno radicalmente antitetico a quello della fede cristiana: mentre i punti di sospensione fanno intravedere al credente, sullo sfondo di una compatta trama di certezze, l’ombra di una incertezza circa la promessa di un’altra vita, questi stessi punti di

sospensione porterebbero per il non credente, sullo sfondo di un mare di incertezze, la solida certezza che una simile promessa *non* gli è destinata e che qualsiasi salvezza per sé o per altri deve cercarla, se c'è, irrimediabilmente in *questa vita*, nella quale nulla e nessuno potrà, per di più, assicurarsela né a priori né a posteriori, cioè, né protologicamente né escatologicamente²⁸.

Il testo di Frajió più volte ricordato in cui era raccolto questo mio testo aveva per titolo *Il cristianesimo di fronte all'enigma del male (lettera a un amico non credente)*²⁹, amico che risulterà essere io stesso. E in quanto segue vorrei, ormai per concludere anche se in modo succinto, in primo luogo ringraziare e in secondo rispondere, anche se solo a un passo della stessa, passo che ha a che vedere proprio con il tema che stiamo dibattendo. Di modo che passeremo al terzo e ultimo dei nostri paragrafi.

3. Secondo incontro con il male

La lettera di Frajò, oltre a costituire un onore immeritato – è la lettera più filosofica che io abbia mai ricevuto e in essa mi si tratta come poco meno che un teologo, cosa che d'altra parte non ho mai sognato di essere – è scritta in un tono affettuoso e compiacente fino all'imbarazzo, dopo di che in essa mi si propina qualche strigliata che senza dubbio mi stanno bene per il fatto di essermi messo in cerca di guai.

Così succede quando mi rimprovera, per esempio, che la mia “visione del cristianesimo a partire dal non credere” come un “cristianesimo senza alfa né omega, cioè, come un cristianesimo senza protologia né escatologia” rende il cristianesimo qualcosa di “irricognoscibile per qualsiasi cristiano”, rimprovero nel quale lo assiste – penso – una buona dose di ragione. Da parte mia potrei avere replicato che la visione del cristianesimo da parte di un non credente non avrebbe il dovere di essere, a sua volta, cristiana. Tuttavia, se i cristiani in definitiva “non vi si riconoscono”, si potrebbe senza dubbio chiedersi che ragione c'è allora per continuare a considerarla “una visione del cristianesimo” e non un'altra cosa diversa, come “una proposta religiosa, o pseudoreligiosa, alternativa o un vaneggiamento semplicemente risultante da un paio di bicchieri di troppo”.

Non sono invece tanto sicuro di poter dare ragione a Frajió quando argomenta a proposito della mia proposta – con un rimprovero nuovo, distinto dal precedente – niente meno che ciò che segue.

²⁸ J. Muguerza, “La profesión de fé del increyente. Un esbozo de (anti)teodicea”, in M. Frajió – J. Masiá (a cura di), *Cristianismo y Ilustración. Homenaje al professor J. Gomez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 185-213.

²⁹ M. Frajió, “El cristianismo ante el enigma del mal (Carta a un amigo increyente)”, in Id., *Dios, el mal*, cit., pp. 23-74.

“Javier Muguerza, pur riconoscendo come ineluttabile la ‘sete di eternità’, si presenta come non credente per ‘la solida certezza’ che ‘una simile promessa *non* gli è destinata e che qualsiasi salvezza per sé o per altri deve cercarla, se c’è, irrimediabilmente in *questa vita*’... Cioè (Muguerza) ritiene che – mentre il credente contempla la promessa di un’altra vita a partire dall’ombra di un’incertezza’ – il non credente la guarda a partire dalla ‘solida certezza’ che mai si compirà... Però il problema, conclude Fajó – “lo pongono proprio quelli per i quali in questa vita non c’è stata salvezza... Per quanto salvezza credenti e non credenti cerchiamo quaggiù, le vittime degli spropositi della storia oramai non ne beneficeranno più (non ci sarà più, quaggiù, salvezza per loro). E di fronte a una tale constatazione, si può allora simpatizzare per la solida certezza che, in relazione per esempio all’Olocausto di Auschwitz, tutto resterà definitivamente come la lasciò Hitler?”

La domanda, certamente, è una domanda tosta. È vero che Horkheimer caratterizzò una volta la fede religiosa – e perfino la teologia stessa – come la “scommessa che il carnefice non trionfi definitivamente sulla sua vittima”, ciò che, trattandosi di un non credente come lui, pare attribuire alla certa forza alla opportunità della domanda di Fajó. Tuttavia, parlando con assoluta sincerità, non mi pare in alcun modo che ne discenda che il non credere implichi per nulla il rassegnarsi davanti a Hitler né qualsiasi altra forma di rassegnazione.

Al contrario, si potrebbe ritorcergli contro che la rassegnazione di fronte a Hitler fu a volte frutto del credere più che del non credere, come sembra testimoniare – secondo quanto suggerisce Hannah Arendt – l’attività di quei rabbini del ghetto di Varsavia che, per evitare mali maggiori, consigliavano rassegnazione ai loro compatrioti e correligionari, mentre d’altra parte collaboravano con le SS nell’organizzazione delle deportazioni con destinazione Auschwitz. Una condotta molto differente da quella dei protagonisti dell’insurrezione di questo stesso ghetto di Varsavia³⁰, insurrezione in cui i ribelli – non ascoltando le prediche e i consigli dei loro rabbini – decisero di non rassegnarsi e morire combattendo con le armi in pugno, cioè cercando la propria salvezza in questa vita (e così dandole un senso) invece di aspettare di ottenerlo in un’altra vita con l’aiuto delle camere a gas.

E mi chiedo se alla posizione di Fajó non soggiace una implicita intenzione di resuscitare la teodicea sotto una nuova forma – certamente più raffinata di qualunque altra forma finora conosciuta – con la quale tenta di giustificare Dio per il suo silenzio di fronte ad Auschwitz (cioè per la sua mancata risposta di fronte a domande come quella che abbiamo visto il papa Ratzinger formulare, nello stesso modo in cui secoli fa non rispondeva nemmeno alle invocazioni e alle grida

³⁰ Si veda il film di Roman Polansky, *Il pianista*, e il precedente film, indubbiamente più modesto ma non meno impressionante, di Bryan Chadwick.

del salmista), un silenzio di Dio ce dovrebbe essere rotto quando pronuncerà l'ultima parola sul corso della Storia, cioè, nel giorno del Giudizio Finale, che non sarebbe tanto e soltanto il giudizio degli uomini quanto il giudizio di Dio stesso, alla fine assolto – in accordo con il disegno secolare della teodicea – con tutte le sentenze favorevoli dopo avere egli stesso fatto giustizia accompagnata dalla conseguente riparazione delle sofferenze delle vittime...

Tuttavia, per quanto mi riguarda, non pretendo di difendermi dalle imputazioni di Frajió accusandolo a mia volta di qualcosa, ma piuttosto *autoaccusandomi io stesso* siccome devo riconoscere che la mia allusione alla “solidità dell'incertezza del non credente” che Frajió mi criticava risulta certamente infelice, e d'altra parte mi trovo convinto di quanto meno si mescolino la filosofia e la fisica dello stato solido, tanto meglio per la filosofia. Nel nostro caso, penso che ciò che volevo dire quando dicevo che il non credente alberga in sé “la solida certezza che una simile promessa *non* gli è destinata” sarebbe stato meglio detto ed espresso parlando invece di ciò della “sua *disperazione* di raggiungere la salvezza in un'altra vita che non sia questa”, con il che questa questione cesserebbe di presentarsi come una questione pistica (da *pistis-pisteos*) o “questione relativa alla fede” (sia la certezza che l'incertezza hanno a che vedere con questo tipo di questioni) per trasformarsi in questione elpidica (da *elpis-elpidos*) o “questione relativa alla speranza” e altrettanto, chiaramente, alla ‘disperazione’. E forse a partire da questo punto ci potrebbe essere dato di gettare un po' di luce in più su problema della *distinzione o indistinzione fra etica e religione*, etica e religione che sono state una volta caratterizzate proprio da Frajió come “due vie verso la speranza”.

Tenterò quindi brevemente di confrontarmi in quanto segue, in scienza e coscienza, con questa “questione della speranza” – che è pure, lo ripeto, quella della ‘disperazione’ - al fine di far vedere in quale misura lamia posizione sia discrepante da, con coincidente con, quella di Frajió.

Nella Introduzione a *La espera y la esperanza* del 1956³¹ – un bel libro di Pedro Laín che penso non sia sufficientemente ricordato dopo il mezzo secolo trascorso dalla sua comparsa – Laín riproduceva la riflessione di André Gide davanti al cartello con la scritta “Sala de espera” di una modesta stazione ferroviaria del Marocco spagnolo: “Che bella lingua questa che confonde l'attesa e la speranza”. Come immediatamente puntualizzava Laín, il castigliano in realtà distingue – nonostante ciò che Gide credeva – fra la *espera* e la *esperanza* con sottigliezza non minore di quanta ne impieghino il tedesco o l'inglese nel distinguere fra *Erwartung* e *Höffnung* o fra *wait* e *hope* (o, nel caso di Gide, *l'attente* e *l'espoir*). Tuttavia forse si dovrebbe concedere a Gide che nessuna delle tre prime lingue (né il castigliano né il tedesco né l'inglese) pare godere della ricchezza di sfumature della lingua francese, che si permette niente di meno che di distinguere *tre*

³¹ E. P. Laín, *La espera y la esperanza (Historia y teoria del esperar humano)*, Revista de Occidente, Madrid 1956.

modi di sperare, cioè quello consistente nell'attendere che arrivi il treno (*l'attente*), quello consistente nel progettare di giungere per mezzo suo alla destinazione attesa (*l'espoir*), e ancora, in terzo luogo, quello consistente nel trascendere ogni speranza intramondana per sognare di raggiungere quella destinazione superiore che ci promette la speranza soprannaturale o religiosa, cioè la speranza in quanto virtù e non semplicemente naturale o cardinale ma apertamente teologale (e che è ciò che in francese si dice *l'espérance*).

In ogni modo, e anche se più o meno nitidamente o confusamente, né la lingua spagnola né la lingua tedesca né la lingua inglese si priverebbero della possibilità di veicolare questi concetti ai quali serve da veicolo la lingua francese, e i tre concetti sono d'altra parte menzionati nella famosa domanda kantiana "*Was darf ich hoffen?*", "Che cosa posso sperare?", la risposta alla quale potrebbe contenere a pari merito una *prognosi* fattuale (quella relativa alle circostanze sociali o storiche che rendono probabile o improbabile "attendere" che si compia o meno la predizione di un'azione data), oppure un *progetto* etico (come il proposito di agire compiendo il nostro dovere e la "attesa", certa o incerta, che questo ci renda degni o meritevoli di essere felici), o infine un *atto di fiducia* propriamente elpidica o, ciò che è ancor di più, "fiducia" religiosa o teologale, che potrebbe anch'essa essere un atto di "sfiducia" (cioè, la fiducia, o "speranza" e la sfiducia o "disperazione" di raggiungere, e non solo di meritare, la felicità in questione, ora convertita in salvezza eterna), casi in cui appaiono implicate successivamente la filosofia della storia, la filosofia morale o etica e la filosofia della religione di Kant, costituendo altrettante prospettive filosofiche a partire dalle quali abordarre "lo sperare umano".

Ora, nessun progetto etico si riduce a una prognosi fattuale (come nel caso della predizione scientifica) né ancor meno fiducia religiosa (come nel caso della speranza teologica). Una prognosi o predizione come quella implicata nel calcolo delle conseguenze dell'azione non può sostituire, a meno che siamo utilitaristi o pragmatisti, l'uso morale della ragione chiamato a spalleggiare un autentico progetto di agire eticamente: il precetto morale di non trattare i nostri simili come semplici mezzi, ma al contempo considerarli come fini in sé, manterrà senza dubbio la sua validità per quanto benefiche promettano di essere le conseguenze della loro strumentalizzazione come oggetti di sfruttamento economico. E ancor più seria, o più grave, verrebbe ad essere la riduzione del progetto etico a fiducia o speranza religiosa: come vide bene Schopenhauer nella sua interpretazione dell'etica di Kant, i postulati elpidiologici della ragion pratica (cioè l'esistenza di una vita ultraterrena e l'esistenza di Dio) non aggiungono nulla alla validità dei precetti morali, che rimarrebbero in piedi anche se non vi fosse nulla da sperare e nulla in cui credere.

Tuttavia, oltre che eticamente irrilevante, *l'invocazione della speranza religiosa* come forma di consolazione o di compensazione per le vittime dell'ingiustizia in questa valle di lagrime mi pare

che contenga qualcosa di profondamente ingannevole e potrebbe perfino trasformarsi in un'offesa, o in autentico scherno, per queste stesse vittime. Ciò che voglio dire a questo proposito credo che resti insuperabilmente riflesso in un racconto raccapricciante di Villiers de l'Isle Adam al quale ho fatto riferimento per scritto qualche volta e che non riesco a impedirmi ora di trascrivere nel seguente riassunto fattone da Jorge Luis Borges. Ma non senza avvertire prima che il racconto di solito ha come titolo *L'espérance* ed ha a che fare, quindi, con la speranza religiosa, cioè con la speranza del credente, più che con *l'espoir*, cioè con l'unica speranza o speranza terrena a disposizione del non credente.

Il racconto in questione, senza ulteriori preamboli, suona così: "Il rabbino aragonese Abrabanel, detestato per i suoi prestiti a usura e il suo disdegno dei poveri, viene visitato nella sua cella – dopo mesi di torture invano indirizzate ad ammolire la sua ostinazione e ottenere la sua abiura – dal Grande Inquisitore Pedro Argüés, che ordina di liberarlo dalle catene e abbracciandolo gli dice: 'Figlio mio, rallegriati. Le tue sofferenze stanno per avere fine. Se di fronte a tanta ostinazione da parte tua non ho resistito alla tentazione di permettere l'uso di tanto rigore, il mio compito di correzione fraterna ha i suoi limiti. Solo a Dio spetta decidere che deve avvenire alla tua anima. Forse la sua infinita clemenza brillerà per te nell'istante supremo! Dobbiamo sperarlo! Così sia! Perciò questa notte riposa in pace. Domani parteciperai allo *auto da fé*, cioè sarai portato al rogo, la cui brace premonitrice del fuoco eterno non brucia, già lo sai, più che a distanza, figlio mio, La morte tarda a venire perlomeno due ore, talvolta tre, a causa delle fasciature bagnate e gelate con cui proteggiamo la fronte e il cuore degli olocausti. Sarete soltanto quarantadue. Considera il fatto che, collocato nell'ultima fila, hai il tempo necessario per offrire a Dio questo battesimo di fuoco, che è lo Spirito santo. Quindi confida nella luce e addormentati invocandola'. Quando l'Inquisitore e il suo seguito abbandonano la cella, il prigioniero osserva nella tenebra che la porta è rimasta incomprensibilmente mal chiusa. Agitato da una speranza morbida, la apre con la massima precauzione e inizia la sua fuga, pur sapendo di correre il rischio, nel caso di essere catturato, di essere punito con una nuova serie di atroci torture. Estenuato dalla fame e dal dolore, dominato dall'angoscia, avanza per ore strisciando e nascondendosi lungo un umido e interminabile corridoio. Varie volte è sul punto di essere scoperto, e tante altre tentato di desistere e ritornare nella cella per morire alla fine e riposare per sempre dalle sue sofferenze, Però la speranza lo sostiene e, dopo inenarrabili pene, raggiunge la porta anch'essa aperta che da all'esterno su alcuni giardini, sotto la notte stellata di primavera. I giardini a loro volta confinano con la campagna, piantumata di limoni odorosi, che si estende fino alla montagna dovrà potrà definitivamente mettersi in salvo. Estasiato, alza gli occhi al firmamento e tende le braccia per benedire Dio che gli concede questa misericordia. E allora, sorpreso, sente che altre braccia tornano a cingere con forza e sente la voce

del venerabile Pedro Argüés che costernato lo rimprovera: ‘Come, figlio mio! Proprio alla vigilia della salvezza volevi abbandonarci?’ Il disgraziato Abrabanel, affannato fra le braccia dell’Inquisitore, comprende in questo istante il significato della speranza. La speranza formava parte del tormento!”.

Dal punto di vista dell’etica, che facevo mio un momento fa, la morale che si può trarre da questo racconto non è quella della vanità di ogni speranza. La speranza – là dove questa sia *ancora* possibile, sotto una forma o l’altra forma – è assolutamente degna di rispetto e non si dovrebbe fare nulla per scoraggiarla. Ma che genere di speranza si potrebbe invocare per le vittime di Auschwitz? Frajió, nel testo che prima citavo, allude a questo proposito alla “debole speranza messianica” di Walter Benjamin, speranza che da parte sua (Frajió, non Benjamin) descrive come “la speranza che la storia delle sofferenze di Auschwitz non sia del tutto chiusa, e un giorno, non si sa né quando né come, le sue vittime conoscano qualche genere di riparazione”. Ma la verità è che, così descritta, questa speranza – messianica o no – non appare esattamente debole ma piuttosto decisamente robusta e perfino troppo robusta perché va parecchio più in là della speranza retrospettiva consistente nel mantenimento della memoria di quelle sofferenze – la *memoria passionis* che fra noi in modo tanto somnesso ma anche deciso rivendica Reyes Mate seguendo Johannes Metz³² - e sarebbe l’unico modo di “riparare”, se si può parlare in questi termini, ciò che fu un danno tanto atroce quanto probabilmente irreparabile. O riparabile forse solo “in termini morali”, come nel caso di quella che si chiama una “vittoria morale” – la vittoria di chi, per esempio, in una competizione sportiva si vede sfuggire la vittoria a causa di un incidente, compreso quello di un fallo ingiusto attribuito dal giudizio o dall’arbitro di turno – la vittoria morale che è, per definizione, quella dei “perdenti” che, nonostante la sconfitta, “avrebbero meritato di vincere” e perfino “dovrebbero” avere vinto. Un tipo di vittoria, per lo più, poco apprezzato da quelli che apprezzano solo i “successi materiali”, quelli “in soldoni” e alla fine gli unici “reali”, sia nel mondo dello sport sia nel mondo della vita politica per far e un altro esempio; un “realista politico”, poniamo, non apprezzerà mai una vittoria morale... perché non apprezzerà mai neppure la morale stessa, cioè l’etica.

Tornando, per concludere, a Walter Benjamin, ciò che Benjamin intendeva per “accendere nel passato la scintilla della speranza” (secondo una sua nota espressione) non riuscì mai a diventare del tutto chiaro, però – posto di parlare di qualche forma di speranza alla misura umana dell’etica – non la troverei espressa in modo migliore di quello che a Benjamin stesso piaceva esemplificare con la

³² R. Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991; *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003 ; *Medianoche en la historia (Comentario de las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid 2006; cfr. J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie (1967-1997)*, Grünewald, Mainz 1999.

Speranza dello scultore Andrea Pisano che si trova nel Battistero di Firenze³³ e che è, come tutti sanno, una speranza seduta che, benché alata, non si alza dal suo sedile e non stacca i piedi dal suolo, pur levando le braccia e le mani, mani vuote naturalmente, verso il frutto perennemente non colto.

Perché questa speranza – che combina la sete di eternità e di salvezza con la ‘disperazione’ di vederla un giorno soddisfatta e che quindi avrebbe a che fare più con il modesto *espoir* che non l’ambiziosa e tanto volte frustrante illusione della *espérance* – sarebbe l’unico genere di speranza che potrebbe permettersi il non credente, la cui solidarietà con le vittime della storia non lo porta fare volare i suoi sogni ma ad affondare i suoi piedi nella terra sotto la quale queste vittime giacciono sepolte.

E questo sarebbe, in definitiva, il modo in cui il non credente le rivendica – perché non c’è bisogno di essere nietzschiani per rivendicarla a partire da ciò che si potrebbe chiamare ora la “fedeltà alla Terra” – e pure il modo in cui, rivendicandola, il non credente nega (con un’enfasi non minore, anche se più priva di speranza, che il credente) che tutto sia rimasto come Hitler lo ha lasciato...

³³ Sulla quale richiamò a suo tempo la mia attenzione una buona conoscitrice del pensiero benjaminiano come Ana Lucas, *Tempo y memoria (Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin)*, pref. di J. Muguerza, Fundación de investigaciones marxistas, Madrid 1994.