

GIORGIO FARO*

ETICA FILOSOFICA ED ETICA RELIGIOSA:
DISTINZIONE E COIMPLICAZIONE

1. PREMESSA

IN questo articolo, intendo offrire una breve introduzione al rapporto tra l'etica filosofica e quella religiosa (specificamente quella cristiana), con un taglio di tipo fenomenologico e storico, nonché spunti di approfondimento per futuri sviluppi.

Se guardiamo a figure come Buddha, Confucio, Maometto, Mosé, Cristo, ci rendiamo conto che hanno il grande merito di aver dischiuso all'umanità motivazioni, al nostro vivere ed agire, capaci di infondere insospettiti orizzonti di fecondità spirituale e di solidarietà operativa.¹ La loro traccia dura da millenni. Benché non tutti siano propriamente "leader religiosi", qual è lo specifico dell'etica religiosa, inclusa quella cristiana, rispetto alla filosofica?

Direi che si tratta di un'etica pratico-teorica. Ognuno dei maestri sopra citati insegna in base all'esempio personale e si propone a modello da imitare. L'appello è libero, anche se appaiono dotati di carisma tale, da conferire all'autorità di gesti e parole una forte attrattiva. Le guardie inviate dai farisei ad arrestare Gesù, tornate senza aver adempiuto all'ordine, così giustificano la loro omissione: «Mai nessuno ha parlato come parla quest'uomo» (Gv 7, 45-46).

Di Cristo si dice: «cominciò a fare e ad insegnare» (Atti 1, 1). Ovvero, insegnò una dottrina che prima viveva nei fatti, nella vita. Ed anche che insegnava come «uno che ha autorità» (Mc 1, 22). Lui stesso esorta a mettere in pratica i suoi insegnamenti per scoprirne, poi, la verità (cfr. Gv 8, 31-32). Chi non si impegna a tradurre nei fatti – nella propria vita – i suoi insegnamenti, non è degno di essere annoverato tra i suoi discepoli. Ma non lo è nemmeno chi rinuncia, poi, a pensare. Quella verità promessa da Cristo, come ogni verità esige un progressivo esercizio di riflessione e maturazione sul perché del proprio credere e del proprio agire. Qui, *in nuce*, c'è già la condanna ad ogni futuro tradizionalismo, nemico giurato del filosofo e del vero credente, perché esso – mentre impli-

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: faro@usc.urbe.it

1. In questa frase riecheggia l'esordio di uno dei saggi di R. SPAEMANN, *Was ist philosophische Ethik* del 1987 (all'inizio della raccolta di suoi scritti dal titolo *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001). In tale saggio, si dà solo un fugace accenno iniziale al tema che ho cercato di sviluppare per esteso in questo articolo. Non sarà comunque l'unico utile spunto tratto da Spaemann, come si vedrà in seguito.

ca la rinuncia a pensare –, liquida ogni domanda con un “perché da sempre si è fatto così”, o perché “gli antichi erano più assennati di noi”. Infine, “perché così si fa!” o “queste sono le regole!”. Che di per sé non sono un perché.

Perdere la consapevolezza dei contenuti della propria fede, e/o del fine del proprio agire, significa l’inizio della fine: per ogni religione e per ogni cultura. Sono innanzitutto i tradizionalisti che hanno condannato a morte per empietà, esiliato o ridotto in schiavitù filosofi e credenti. Non può dunque esistere per essenza una fede solo teorica, nel vero seguace; ma nemmeno una mera ripetizione cieca di atti, di procedure, di liturgie, di formule rituali.

È però indubbio che Cristo (e così gli altri “maestri” sopra citati) non ricorre ad argomentazioni logiche per convincere i destinatari del proprio messaggio. Al potenziale discepolo egli richiede la fede nella sua persona e nelle sue parole, sottolineate dai fatti che illustrano le parole. Ed imitazione. Tanto è vero che uno dei classici di spiritualità cristiana di ogni tempo si intitola *L’imitazione di Cristo*. Da questo si riconosceranno i discepoli: i fatti. Il primo dei quali è l’amore vicendevole. E come si impara ad amare? Amando!

Quando l’apostolo Filippo parla entusiasta di Gesù di Nazareth come del Messia atteso, l’amico Natanaele – esperto di Scritture – risponde: «può venire mai nulla di buono da Nazareth?» (*Gv* 1, 46).

Filippo non ricorre ad argomentazioni, ma semplicemente ribatte: “Vieni e vedi!”. Gli chiede di credere e di passare immediatamente ai fatti: seguirlo, per vedere Gesù. Poi, capirà. Il momento del chiarimento razionale è sempre successivo.

L’etica religiosa è dapprima fattuale-esistenziale: «fate quello che (il maestro) vi dirà» (*Gv* 2, 5). «*Qui facit veritatem...* (Chi opera la verità...)» (*Gv* 3, 21). La verità, nell’etica religiosa, è esistenziale ed operativa. Solo così la si può interiorizzare e vivere, tanto da poterla insegnare con autorità; l’opposto di possedere nozioni astratte. Kierkegaard ricorda che compito del seguace di Cristo «non è giustificare il cristianesimo davanti agli uomini, ma giustificare sé stessi davanti al cristianesimo». ² Prima viene il valore esemplare di una vita cristiana, che spinge ad indagarne il significato; poi, dopo aver interiorizzato la dottrina nell’emulazione, la si potrà capire sempre più a fondo ed insegnare. Anche se questi due momenti non vanno intesi come rigidamente separati, ma piuttosto fluiscono con naturalezza, l’uno dall’altro.

L’etica filosofica, invece, se mi si consente l’espressione, non è pratico-teorica, ma teorico-pratica. Essa parte da una riflessione razionale e critica sulla tradizione morale vissuta. Una riflessione che sappia discernere tra obblighi morali e tabù inventati dall’uomo, arrivando a quel fondamento del fenomeno morale che, al contempo, coincide con lo scoprire la finalità ultima e il senso della vita. Ciò consentirà di dotarci di un’unità di misura, di un criterio, per confrontare la nostra con altre tradizioni morali vissute.

Anche Cristo discrimina tra ciò che rimane valido nella legge mosaica rice-

2. S. KIERKEGAARD, *Aforismi e Pensieri (Diario, v A 23)*, TEN, Roma 1995.

vuta da Dio e ciò che tradizioni meramente umane ed umane debolezze hanno aggiunto, che egli demolisce perché contrarie alla purezza della dottrina. Però, anche in questo caso, Gesù non parte da riflessioni critiche ed argomentazioni razionali per dedurre qual è il messaggio originale e quali le illecite ed ipocrite sovrastrutture poste, per fini meno nobili, da persone interessate. Egli discrimina facendo ricorso diretto alla sua autorità, presupponendo la sola razionalità pre-scientifica: quella costitutivamente e intuitivamente condivisa da ogni uomo, filosofo incluso. Non offre dibattiti dialettici o saggi di ermeneutica. Va sicuro, con autorità, a giudicare.

Dunque, i “maestri” delle grandi religioni esigono fede, passando quanto prima ai fatti: sarà l’esperienza di vita, lo sforzo di emulare il maestro, che convincerà – chi aspira ad esserne discepolo – della bontà della dottrina insegnata. L’etica religiosa è immediatamente prescrittiva e pratica.

2. IL PRIMO MOMENTO DELL’ETICA FILOSOFICA

L’etica filosofica, di cui Socrate è tradizionalmente considerato l’iniziatore, può apparire un’etica del sospetto, poiché tutta la tradizione morale vissuta viene posta sotto inchiesta. Ma a differenza dei sofisti tale inchiesta non scadrà nel relativismo, dal momento che Socrate non dirige la sua indagine dall’esterno, per pubblicare statistiche sociologiche su quello che la gente pensa del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto. Finirebbe per attestare la presenza di sole verità al plurale incorrendo, appunto, nel relativismo. Egli, piuttosto, ha come obiettivo la ricerca della verità sul bene e sul male: è pienamente coinvolto, in prima persona, nell’indagine che porta avanti.

Socrate vuole conoscere per sapere, non conoscere per conoscere. Né ridurre la cultura a servizio del potere: non vuole commerciare la verità. Il filosofo è un cercatore di Assoluto. E l’Assoluto implica già la tangenza col sacro e con le corrispondenti disposizioni morali, idonee a tale ricerca.

In realtà, la sua indagine vuole distinguere tra ciò che è propriamente il fondamento e il fine morale, dalle sovrastrutture spurie che altri – ipocritamente e per fini particolari – hanno aggiunto. Vuole risolvere i tabù vigenti riscoprendone, se esistente, la consapevolezza smarrita del fine, nonché giustificare o abolire quanto sia coerente o meno col fondamento e il fine stesso della morale. Socrate azzera tutto il sapere tradizionale: il filosofo deve partire dal sapere di non sapere, senza pregiudizio alcuno. Non vale il principio di autorità, se non secondariamente.

A differenza dell’etica religiosa, che offre prescrizioni immediate pratiche, Socrate non dice a nessuno cosa deve fare o non fare. Chiede solo di spogliarsi da ogni pregiudizio soggettivo per poter guardare con chiarezza ed obiettività al tema in questione. Proprio per questo, la sua indagine iniziale coincide con l’ascolto delle convinzioni altrui, per eliminare ogni preconconcetto tramite confutazione. Il filosofo esige un orizzonte idoneo ad una contemplazione calma e serena del tema esistenziale che intende approfondire.

L'etica religiosa, dunque, è subito pratica: non esige la piena comprensione previa, data da argomentazioni razionali. Quella filosofica è in origine descrittiva, poi riflessiva, e solo in seconda battuta – dopo la comprensione – argomentativa, prescrittiva e pratica. La filosofia deve prima andare indietro, riflettendo sul vissuto e tematizzandolo, per trovare il fondamento. Ma trovare il fondamento, significa al contempo trovare il fine e il senso della vita; ossia, proprio ciò da cui prende le mosse la filosofia pratica, che studia i mezzi per raggiungere il fine, ovvero guarda avanti. «Il lavoro del filosofo, è un mettere insieme dei ricordi, in vista di un fine determinato», afferma Wittgenstein.³

L'etica religiosa, avendo già Dio come fondamento e fine di ogni cosa, e ciò che Egli rivela nei suoi testimoni, è immediatamente pratica. Essa ha in comune con l'etica filosofica il fatto che implica e condivide le più elementari intuizioni morali, patrimonio dell'umanità: ovvero, le premesse irrinunciabili per qualsiasi ragionamento morale (anche Aristotele, come traspare dalla sua dottrina degli *éndoza*, parte da ciò che è comunemente condiviso). Per questo, non esige l'assurdo.⁴ Non è cieco fideismo, caricatura della religione e postulato delle sette, dove il sentimento sostituisce ogni risorsa razionale.

Al contrario, si può dar ragione della propria fede, ma solo in un secondo momento: una volta che si è imparato ad esercitarla “operando la verità”. Anche al sapiente filosofo, che si affacci alla dimensione religiosa, si richiede l'umiltà previa di iniziare dalla fede. Dopo, seguirà la valorizzazione della ragione, in coabitazione con la fede. Il credente non crede per credere, ma crede per capire, come ricorda Anselmo d'Aosta: *credo ut intelligam*.⁵ Aristotele non afferma che tutti gli uomini desiderano conoscere, ma che «tutti gli uomini desiderano sapere» (*eidénai*).⁶

Come è proprio del fanatico credere per credere, così è proprio del curioso conoscere per conoscere; mentre il sapiente, conosce per sapere. Sarebbe dunque davvero singolare che le verità di fede facessero eccezione a quanto asserito da Aristotele, anche se il nostro sapere su Dio (pur arricchito dalla rivelazione) non può che restare imperfetto, in quanto siamo creature finite. Ogni comunicazione interpersonale, infine, qualunque ne sia la fonte, interpella esseri razionali, cui non si può esigere l'abolizione della razionalità. E credere non implica solo la volontà, ma è anche atto del pensiero, come ricorda Agostino di Ippona.

Nietzsche comprendeva perfettamente la solidarietà tra razionalità del mondo e legittimità di un'affermazione e comunicazione di Dio. E dalla proclamazione della “morte di Dio” trarrà le dovute conseguenze.

3. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 127.

4. Il *credo quia absurdum*, attribuito – a torto – a Tertulliano, non fa parte della dottrina cristiana.

5. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, I, 18.

6. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1.

3. IL SECONDO MOMENTO DELL'ETICA FILOSOFICA

Il secondo momento dell'etica filosofica è invece simile all'etica religiosa. Infatti, Aristotele ci ricorda che scopo dell'etica non è descrivere e sapere in teoria cosa siano e come funzionino le virtù, di cui Socrate aveva iniziato a parlare, ma diventare buoni. Tale insegnamento pretende di essere praticato nella vita vissuta. All'adepto ci si rivolge in modo simile: "l'esperienza stessa ti confermerà la bontà della dottrina, a patto che ti eserciti – nella vita vissuta – a cercare e consolidare le virtù: ecco l'itinerario che può farti diventare buono".

Socrate è legato al momento teorico dell'etica, che è il primo. Di pratico ci regala la sua morte, che illustra la coerenza esemplare della sua vita, lasciandoci in eredità Platone: il discepolo più profondo. Sarà però Aristotele a traghettare l'etica dalla teoria alla pratica, che è il secondo momento.

Dunque l'etica filosofica ha due momenti. Il primo, speculativo, teorico, coincide con la *pars destruens* per arrivare a intendere il fondamento della morale e l'esigenza delle virtù, i mezzi per diventare buoni. Ossia, riuscire nella vita: il fine della morale. Il secondo è prescrittivo-pratico: per costruire su tale fondamento, si esige l'esercizio e l'applicazione nella vita quotidiana delle virtù, ovvero comportamenti di eccellenza che ci rendano pienamente consapevoli della bontà della dottrina e capaci anche di difenderla criticamente meglio. L'etica filosofica coniuga teoria e pratica vissuta, a partire dalla comprensione teorica.

Il discepolo dell'etica filosofica arriva a credere che se altri si comporteranno come lui, cercando di diventare buoni, il mondo sarà migliore. Ed ecco che tutta la filosofia antica pre-cristiana tende ad assumere i connotati di una *way of life*. Una dottrina di salvezza. Una missione radicale. Perfino la dottrina di Epicuro (chiamato "il redentore"), che implica un panteismo naturalistico, ha tale meta. Vuole sanare l'uomo dalla paura dell'aldilà, dai turbamenti emotivi, dal timore della morte e del dolore. Ed in quanto tale, l'edonismo epicureo assume i connotati di via salvifica, di buona novella di liberazione. Gli stoici, a loro volta, ritengono di obbedire ad un unico Dio nell'assolvere i propri doveri: sostengono anch'essi un panteismo, seppure a prevalenza logica.

Dalla ragione, comunque, nasce di fatto la fede in un mondo migliore, se si vorrà propagare – come il platonico disvelatore del "mito della caverna" – il proprio messaggio salvifico. Una fede nella possibilità di contagiare con una verità divina, o comunque con una dottrina salvifica che ogni uomo farebbe bene a far propria nella condotta pratica. Finché non avverrà l'incontro col cristianesimo, di cui conosciamo l'esito ed il peso, nella storia dell'Occidente.

4. L'INCONTRO TRA ETICA RELIGIOSA CRISTIANA ED ETICA FILOSOFICA

Il cristianesimo non abolirà la filosofia, ma la sua diffusione all'intera Europa impedirà al filosofo, una volta cristiano, di continuare ad esporre la propria

dottrina come *way of life*.⁷ È l'esempio di Cristo: sono tutta la sua vita e la sua stessa persona a divenire *way of life*. Prima di Cristo, il filosofo poteva anche farsi chiamare "maestro di vita" ed aver discepoli. Dopo Cristo, che si autoproclama la Via, la Verità e la Vita, e ci fa conoscere Dio come Padre, non più. Il filosofo può ancora avere discepoli, ma non più farsi reputare maestro di vita, se non accidentalmente.

Agli inizi del cristianesimo ci sarà contesa, su questo tema, tra cristiani e filosofi pagani, come evidenzia l'esempio di Plotino (contesa che riaffiorerà solo con l'illuminismo humeano e francese e le attuali derivazioni). Ma l'epilogo della sfida, condotta da Plotino fin nel campo della mistica, sarà sfavorevole ai pagani. Proprio il neoplatonismo, anzi, fornirà l'esempio di dottrina "convertita" – dopo revisione – a sostegno iniziale del cristianesimo. E qual è il criterio adottato dall'etica cristiana verso le etiche filosofiche pagane?

Quello sancito da san Paolo: «Esaminate ogni cosa, trattenete ciò che è buono» (1 Ts 5, 21). Ciò significa che, nell'etica religiosa, «non si ricorre a criteri estranei ed esterni alle nostre intuizioni morali originarie, quasi che queste debbano cedere di fronte alla dottrina del Vangelo e della Chiesa».⁸

L'etica cristiana non è un'etica peculiare per cristiani: essa ha una sua razionalità di base per tutti, come ogni etica filosofica. Pertanto, come tale, è accessibile a chiunque. Una razionalità che appare potenziata proprio dalla fede che illumina meglio, nella loro purezza, le intuizioni morali fondamentali – condivise da ogni uomo – e le finalità ultime.

Questo consentirà all'etica cristiana di attingere alla legge naturale degli stoici e alla teoria delle virtù di Aristotele. La fede rivelata non cancella ogni risultato dell'etica filosofica, anzi.

L'etica filosofica, con il cristianesimo, insegna ora intorno a ciò che è necessario, possibile ed impossibile. La rivelazione, su cui si fonda l'etica religiosa, si basa invece su eventi storici reali, su verità di fatto, che trovano nella libertà di Dio la loro spiegazione. L'evento Cristo poteva non essere, o essere diverso, ma l'epifania di Dio nella storia, al contrario del razionalista Hegel che sostiene la necessità dell'Incarnazione e della Redenzione, poteva non essere, o essere diversa da ciò che è stata. Solo *a posteriori*, noi uomini, ne consideriamo – come per ogni evento storico – la convenienza logica; ma è un fatto legato alla libertà di Dio. Pertanto, indeterminabile da parte del filosofo.

Nell'*Adoro Te devote*, inno eucaristico attribuito a Tommaso d'Aquino, si afferma che una sola goccia del sangue di Cristo sarebbe bastata a redimere il mondo. La Rivelazione è scienza del reale empirico-fattuale, fondamento dell'etica religiosa a partire dall'avvento di Cristo nella storia, mirante alla

7. Cfr. R. SPAEMANN, *Cristianesimo e filosofia nell'età moderna*, «Annuario filosofico-Seconda Navigazione», Mondadori, Milano 1997, p. 162.

8. IDEM, *Etica cristiana della responsabilità*, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, LEV, Roma 1996, p. 84.

salvezza dei credenti: potenzialmente tutti gli uomini. Incontro tra libertà di Dio e libertà umana.⁹

Il Vangelo, se non bastasse, rispetto al semplice appello alla coscienza di Socrate, offre anche una pedagogia della coscienza, per evitare che essa possa sistematicamente sbagliarsi. È l'ipotesi del genio maligno avanzata da Cartesio, ma suffragata dallo stesso Gesù: «verrà l'ora in cui, chiunque vi ucciderà crederà di dar culto a Dio» (Gv 16, 2).¹⁰

Che esista dunque una filosofia che, a partire dalle cose create induce all'esistenza di un solo Dio, seppure ignoto, i cristiani lo ammettono pacificamente (Atti 17, 22-23). Solo quel Dio ignoto poteva rivelare qualcosa della sua natura e del suo rapporto con noi, esseri umani, svelandoci l'adozione a figli e la sua paternità. San Paolo, smentendo Pascal (che disconosce il Dio dei filosofi), sosterrà in Atene che il Dio ignoto – il Dio dei filosofi – cui gli ateniesi hanno dedicato un altare, è l'unico e medesimo Dio: quello che si è rivelato, rendendosi noto nella storia, in Gesù Cristo.

Come intuisce Spaemann, il filosofo che più rende ragione a san Paolo è oggi F. Nietzsche.¹¹ Infatti, questi afferma che anche i liberi pensatori dell'illuminismo e gli atei, come Feuerbach, sono ancora condizionati teologicamente da Socrate e Platone che, parlando di verità divina e di intelligibilità del mondo, hanno ipotecato il successivo sviluppo della cultura occidentale e reso possibile l'innesto del cristianesimo. Se dunque il mondo è intelligibile, è naturale pensare all'esistenza di un Dio, seppure ignoto, che conferisce razionalità al mondo quale *kósmos* (ordine), dal *káoos* (confusione). Esiodo ricorda che, all'inizio era il Caos.

Per Nietzsche, occorre avere il coraggio di affermare che l'intelligibilità del mondo, ed il concetto stesso di verità, siano pregiudizi cripto-teologici di cui è necessario sbarazzarsi (la teologia naturale filosoficamente monoteista, nata con Parmenide ed Anassagora, si perfeziona in Socrate, Platone e Aristotele, cui si sovrapporrà quella soprannaturale – cioè rivelata da Dio – dei cristiani).

Nietzsche non fa quindi che convalidare l'idea di san Paolo secondo la quale, chiunque presupponga l'intelligibilità del mondo finirà necessariamente per accettare l'esistenza di Dio, o ammetterne la plausibilità. In tal senso, la filosofia classica pre-cristiana appare condizione di possibilità di ogni eventuale

9. Ovviamente, la Rivelazione implica anche un contenuto speculativo sovrarazionale, pertanto non del tutto impermeabile o estraneo alla ragione, che però va accolto – almeno inizialmente – come verità di fatto, annunciata da Cristo in un preciso momento della storia umana. Si pensi al discorso eucaristico (Gv 6, 26-70), accettato, anche se incompreso – in quel frangente – dagli apostoli.

10. Cfr. *ibidem*.

11. Cfr. R. SPAEMANN, *Riflessioni sull'enciclica "Fides e Ratio"*, articolo sull'*Osservatore Romano* 13.1.1999. A. Lambertino ha attribuito a questa riflessione di Spaemann il valore di nuova argomentazione a favore dell'esistenza di Dio, a partire dalla filosofia di Nietzsche. Cfr. *Internet*, <http://www.newcom.pr.it/filosofia/con6.htm>. (intervento al congresso: *C'è un futuro per Dio, oggi?*, Università di Parma, Parma 1997).

rivelazione divina. Si presenta come la dottrina del possibile e del necessario. Necessaria è l'esistenza di un unico Dio, seppure ignoto. Possibile, una sua rivelazione. Rivelazione che Platone anelava, per solcare il mare dell'avventura esistenziale, paragonandola ad un'imbarcazione più sicura e ospitale della fragile zattera della filosofia.¹² Quest'ultima rappresenta la sola sapienza umana, senza altre luci di orientamento che la ragione: limitata e fallibile.

Il credere nel Dio rivelato da Cristo dipende dalla fede, ma anche dalla ragione. Se fosse impossibile e assurdo argomentare l'esistenza di Dio, sarebbe tale anche un atto di fede in un Dio che si riveli. Nel nulla non si può credere. Si crede sempre in qualcuno, a qualcuno e a qualcosa detta da qualcuno. Perciò Nietzsche, in coerenza con la "morte di Dio" decretata dall'uomo, addita il vitalismo cieco e sospeso sul nulla. E non trova niente di meglio che appoggiarsi al mito ciclico e alogico dell'eterno ritorno, con cui seppellire la razionalità della cultura occidentale e la sua grammatica.

L'assurdo diventa la nuova via esistenziale. Ne consegue che il ricorso alla "razionalità" del soggetto appaia un mero gioco per esaltare "eroicamente" le passioni naturali che ci caratterizzano. Al primato della ragione si sostituisce quello della sola volontà: la cifra della modernità. Ciò preclude ogni via che conduca a Dio e alla ragione (i soli, per Aristotele, ad aver diritto a comandare);¹³ e ad ogni interpretazione non casuale del mondo e dell'io.

Oggi sappiamo, che il vero limite di Nietzsche è stato quello di aver identificato nell'etica stoica, deduttiva e formale di Kant, che egli rifiuta fino in fondo, ogni forma di razionalità.

5. I DUE MOMENTI DELL'ETICA RELIGIOSA

A questo punto, vorrei far notare come anche l'etica religiosa, in realtà, ha due momenti. Prima quello pratico, in cui chiede di sforzarsi di mettere subito in atto ciò che viene insegnato – sia pure nella misura del possibile –, per la fede nell'autorità di vita e parola del maestro. Poi viene un secondo momento, quello in cui si impara dalla pratica vissuta («apprese l'obbedienza dalle cose che patì»: *Eb* 5, 7-9), e quindi si può insegnare con autorità. Il fedele discepolo, che si sforza di vivere gli insegnamenti impartiti, usa ora la riflessione della ragione per comprendere meglio il senso della sua vita e la dottrina ricevuta.

L'etica religiosa prima esige la fede e un comportamento conseguente. Poi offre, nella palestra della pratica vissuta, una graduale comprensione dottrinale, che abilita infine ad insegnare. Questa è l'ora della ragione discorsiva e argomentativa. Pur sapendo che la ragione non abolisce la fede, che per sua natura ha a che fare con l'inevitabile ed il mistero, ma è ora capace di convivere col mistero in una familiarità del tutto nuova, che nasce dal poter considerare l'Assoluto come Padre.

12. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 85 c-d.

13. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, Laterza, Bari 1991, p. 27.

Per chi non crede, la luce della ragione è incapace a penetrare il mistero; per chi crede, è il mistero stesso ad illuminare la ragione. La vita di emulazione del discepolo arriverà comunque a propiziare la comprensione razionale della dottrina. Solo l'iniziativa divina, però, può far conoscere Dio all'uomo, consentendo a quest'ultimo di conoscere meglio sé stesso, come ammonivano gli imperativi della saggezza greca: il motto delfico "conosci te stesso!", e l'esortazione di Pindaro: "diventa te stesso!". Entrambi sono connaturali all'indagine socratica. Però è facile intuire che conoscere, quando si tratta di Dio, significa – specialmente in tal caso – una comprensione parziale e frammentaria, ma superiore a quanto la sola ragione possa mai sperare di arrivare a chiarire, ove Dio si riveli. Prima dunque viene la razionalità prescientifica e la fede, e con la fede, l'azione. Infine, la capacità argomentativa e discorsiva della ragione.¹⁴

Come l'etica filosofica parte da una riflessione sulla vita, ecco che l'etica religiosa innalza ora una riflessione sulla vita di fede. Sempre, almeno in questa esistenza, resta quella convivenza col mistero che esige contemplazione, non spiegazione. La ragione continua ad aver bisogno della fede, non abolisce il mistero. Ma è ora fiera di vivergli accanto e di ampliare il raggio delle proprie ricerche, con sicurezza e audacia nuove, *in novitate sensu*. Sui limiti della ragione (ben noti a Socrate e presenti nei dialoghi platonici) resta prezioso, per il filosofo e il credente, quanto asserito da Wittgenstein:

«Qui ci imbattiamo in un fenomeno notevole, e caratteristico delle ricerche filosofiche: la difficoltà – potrei dire – non consiste nel trovare la soluzione, ma nel riconoscere come soluzione una cosa che sembra solo il preliminare per arrivare alla soluzione. "Abbiamo già detto tutto. Non qualcosa che ne segue. Ma proprio questo è la soluzione!". Questo, credo, dipende dal fatto che ci aspettiamo a torto una spiegazione: invece la soluzione delle difficoltà è una descrizione, purché la inseriamo correttamente nella nostra considerazione. Purché ci soffermiamo su di essa e non tentiamo di andare oltre. La difficoltà, qui, sta nel fermarsi».¹⁵

Sarà buon filosofo e buon credente, chi ricorderà che un essere finito non può contenere, e quindi comprendere l'assoluto. Ma entrambi, filosofo e credente, gioiscono quando possono intuire anche solo frammenti delle cose più elevate. Aristotele stesso non si sente sminuito dal fatto di dover convivere col mistero, la cui ombra luminosa è comunque in grado di dare orientamento all'agire pratico:

«Malgrado sia molto poco quanto possiamo comprendere delle realtà incorruttibili, in virtù della nobiltà di tale conoscenza, essa ci allietta più di tutto quanto abbiamo intorno; allo stesso modo della visione della persona amata che, pur se parziale e fugace, ci è più dolce della conoscenza esatta di tante altre cose, per quanto importanti possano essere».¹⁶

14. «Gli uomini non hanno aspettato la filosofia per avere una morale», dice J. MARITAIN in *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996, p. 51.

15. L. WITTGENSTEIN, *Zettel*, University of California Press, Los Angeles 1975, p. 314.

16. ARISTOTELE, *De partibus animalium* (I, 644b 25 ss.).

Come per Socrate, anche per lui la verità è divina. Come per il cristianesimo, anche per lui la Verità è Dio. Non molto diverso appare l'invito di san Paolo: «Ambite le cose di lassù!» (*Col 3, 1*). La differenza la segnala Pascal quando afferma che conoscere Dio, solo speculativamente, non è affatto conoscerlo.

6. UN TENTATIVO DI SINTESI

Questa riflessione ha voluto evidenziare alcune costanti differenze che caratterizzano il discorso rivelativo, apofantico – come dicono i filosofi – dell'etica religiosa in generale, da quello riflessivo e argomentativo che solitamente inaugura l'etica filosofica, prima che essa si riveli anche pratica.

Tuttavia, occorre rilevare che ogni filosofo, cercando la verità, dimostra anche di aver “fede” che tale verità esista. Nessun filosofo e nessuno scienziato inizierebbe una qualunque ricerca, se non avesse fiducia nel fatto che il mondo sia intelligibile; e sia pertanto sensato cercare la verità, perfino quando è ardua ed eccede – in gran parte – la nostra capacità di comprensione.

È anche necessario rammentare che, seppure l'etica religiosa non si avvalga di solito di argomentazioni, non mancano sorprendenti eccezioni a riguardo. Riporto il brano evangelico che riproduce uno dei più serrati dibattiti tra i farisei e il Messia, per “dimostrare” come, talvolta, anche Cristo non disdegni l'argomentazione. Ma paradossalmente, solo quando appare evidente la mancanza di fede (e di buona fede) nei suoi interlocutori: quasi come ultima ed unica risorsa.

Nel caso seguente, un caso di argomentazione giuridica (*Gv 5, 31 e ss.*), il Messia deve ribattere l'accusa che le sue parole rivelate siano autoreferenziali, ossia prive di testimoni e di prove a favore di quanto afferma. Ecco la risposta:

«Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza [...] Voi avete inviato messaggeri da Giovanni (il Battista) ed egli ha reso testimonianza alla verità. Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché possiate salvarvi [...] Io ho però una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre che mi ha mandato ha reso testimonianza di me; ma [...] non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che ha mandato. Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza [...] Non crediate che sia io ad accusarvi davanti al Padre; c'è già chi vi accusa, Mosè, nel quale avete riposto la vostra speranza. Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?».

In rapida sequenza Cristo cita testimoni, adduce prove: Giovanni Battista, fatti e miracoli che illustrano la dottrina, il Padre stesso la cui voce è udita in rare ma significative occasioni; infine, le Sacre Scritture che prefigurano il Messia, ed in particolare Mosè: la massima autorità per il popolo ebraico. E

tutto ciò in un serrato crescendo di retorica giudiziaria, articolata in un ordine incalzante. Non si tratta di argomentazione filosofica in senso stretto, ma comunque di argomentazione razionale di tipo giuridico, simile ad un'arringa. L'accusato ribalta l'accusa sugli accusatori, attraverso una serie di prove concrete a suo favore.

L'appello alla Scrittura è razionale, perché Gesù ed i farisei condividono pienamente l'autorità del sacro testo. L'argomento di autorità, giustamente debole nell'etica filosofica, dove le autorità considerate sono pur sempre uomini fallibili e condizionati, è invece fondante nell'etica religiosa: ossia quando l'autorità invocata coincide con Dio (che in quanto tale non può né ingannare né ingannarsi) direttamente, o attraverso i testi sacri, le parole e i fatti dei testimoni, cui si è voluto rivelare.

Il brano sopra riportato manifesta che Cristo possedeva una raffinata capacità di argomentazione, ma che abitualmente non vi faceva ricorso. Le sue parabole, all'insegna dell'analogia, richiedono la razionalità del semplice senso comune: la conoscenza prescientifica. Ossia, quella conoscenza, premessa di ogni sapere filosofico, scientifico e religioso, che mette la richiesta di fede al riparo dall'assurdo. Essa rende il messaggio salvifico – almeno in prima battuta – sufficientemente accessibile ad ogni uomo, intellettuale o meno, provocandone l'interesse. Tommaso d'Aquino sul nesso rivelazione–argomentazione asserisce:

«se come prova della fede si adducono ragioni non cogenti, si espone questa fede alla derisione di coloro che non credono: poiché costoro riterranno che ci appoggiamo su queste argomentazioni per credere. Per tale motivo, tutto ciò che è di fede si deve provare soltanto attraverso argomenti di autorità [la Rivelazione da parte di Dio] per coloro che li riconoscono. Per gli altri, basta difendere la non assurdità di ciò che la fede insegna».¹⁷

È proprio lo stesso Tommaso a indicare, poi, l'unico aspetto (formale) per il quale il pensiero filosofico sembra più completo di quello teologico: il primo, infatti, è capace di trovare, fondare e difendere i propri principi autonomamente. Essi, comuni per evidenza ad ogni uomo, sono quelli della conoscenza prescientifica, premessa di ogni ragionamento.

Al contrario, l'etica religiosa ha bisogno – ferme restando le evidenze della conoscenza prescientifica – di dati rivelati da altri (da Dio), in base all'autorità di Dio che si rivela ai suoi testimoni. Tuttavia, come ricorda Spaemann, «l'etica filosofica è conclusa in sé stessa, trae fondamento da sé, ma non è sufficiente a dare all'uomo un orientamento che lo conduca alla destinazione ultima».¹⁸

Su questo argomento è la Rivelazione a parlare, in quanto si riferisce alla libertà di Dio. La Redenzione non è necessaria: il vincolo di Dio con l'uomo ha

17. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 32, a. 1.

18. R. SPAEMANN, *Cristianesimo e filosofia*, cit., p. 164.

il suo fondamento nella libertà di Dio. La ragione ci fa conoscere la necessità di Dio; la fede nella rivelazione, la libertà (e l'amore) di Dio.

Orbene, i dati rivelati sono le premesse da cui muove l'argomentazione religiosa. Da qui la diversa valutazione del principio di autorità nell'etica filosofica e in quella religiosa. Ciò, almeno parzialmente, spiega perché ho definito l'etica filosofica teorico-pratica; e quella religiosa pratico-teorica (la teologia morale fa parte del secondo momento, quello teorico).

In ultima analisi, l'etica filosofica deve investire le proprie energie speculative primarie nella ricerca del fondamento (dei principi e del fine), laddove l'etica religiosa quel fondamento (principi e fine) già ce l'ha.

L'etica filosofica, quindi, inizia la sua indagine partendo da ciò che è più noto a noi, *quoad nos*: la tradizione e i fenomeni morali. L'etica religiosa può permettersi invece di valutare le cose *sub specie aeternitatis*, dal punto di vista di Dio, in quanto Dio stesso, usando linguaggio e intermediari (testimoni) umani, lo rivela: *quoad Deum*. Seguirà l'approfondimento della ragione.

Nell'etica religiosa, inoltre, viene prima l'adesione alla persona (del maestro, del testimone in base al suo "carisma" e alla coerenza di vita), poi alla verità della dottrina. Nell'etica filosofica, invece, viene prima l'adesione alla verità della dottrina; e poi quella alla persona. Lo ricorda Aristotele quando si definisce amico di Platone, ma prima ancora della verità. Come a Pilato, Cristo potrebbe però rispondergli «per questo sono nato: per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18, 37).

Infine, "la fede" nella verità e nell'intellegibilità del mondo avvicina l'etica filosofica all'etica religiosa, come ammettono San Paolo e Nietzsche, secondo l'intuizione di Spaemann. L'etica religiosa, a sua volta, ricorre alla "ragione" per affermare la non assurdità del proprio credo di fronte a chi non lo condivide, come rammenta Tommaso d'Aquino. La libertà – e del filosofo e del credente – resta intatta.

Edith Stein, filosofa e credente afferma: «Dio è la verità. Chi cerca la verità cerca Dio, che lo sappia o no».¹⁹ Con ciò intende significare tre cose:

- che c'è un'attrazione in ogni uomo alla verità;
- che c'è una sproporzione irriducibile tra la comprensione piena della verità e le capacità di colui che ne è attratto;
- che la trascendenza infinita di Dio, sinonimo di Verità assoluta, è il perché di questa sproporzione.

Rinunciare alla verità implica rinunciare a un fondamento e, quindi, ad un fine della morale; porsi al di là del bene e del male, chiudersi nell'immanenza del finito. Al non credente tocca scegliere, come invita A. MacIntyre: o Nietzsche o Aristotele.²⁰ Ovvero, i sofisti o Socrate, le verità o la verità, assenza o

19. E. STEIN, *Lettera* 23.3.1938, da De Maas & Waler, *Selbstbildnis in Briefen*, Drueten e Herder, Freiburg im Br. – Basel – Wien, 1976-1977; trad. it., *La scelta di Dio. Lettere 1917-1942*, Mondadori, Milano 1977, p. 100.

20. Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1993², pp. 135-147.

presenza di un senso della vita, ateismo o teismo, nulla o essere, casualità o causalità.

Credere alla rivelazione di Dio nella storia umana, in Cristo, è un'ulteriore possibilità a partire dai secondi termini delle alternative elencate. Come distinguere poi un'autentica rivelazione di Dio, una *vera religio*, da miti, poemi, sedicenti profeti ed altre nobili religioni con verità solo parziali? Esistono presupposti razionali per scegliere tra proposte alternative di rivelazione?

Agostino di Ippona distingueva religioni mitico-poetiche, politiche e naturali o filosofiche, optando per le ultime, come propedeutiche alla sapienza rivelata: *intelligo ut credam*. La solidarietà tra il Dio dei filosofi e il Dio dei cristiani sta nell'intelligibilità del reale. Il filosofo deve dar ragione della realtà. E tutte le volte che i cristiani, protestanti, cattolici o ortodossi, che dovrebbero al pari dei filosofi sforzarsi di comprendere ed amare la realtà (in quanto uscita da Dio), si sono rifiutati di dar ragione della propria fede, trincerandosi comodamente dietro la *sola Scriptura* (la tentazione del tradizionalismo e del fondamentalismo), sono stati smentiti dalla storia e hanno reso un cattivo servizio alla loro fede.

L'altro rischio è sottostare all'*aut-aut* del razionalista, che paventa una minaccia alla propria libertà nella rivelazione di Dio: "Dio deve rinunciare a pretendere di essere anche oggetto di fede, ma farsi esaurire dalla (limitata) ragione umana, solo da essa e una volta per tutte. O sparire". Non sembra diversa l'alternativa lasciata al Crocifisso dai suoi persecutori: o scendere dalla Croce, dimostrando una volta per tutte di essere il Figlio di Dio, o morire. In entrambi i casi, per credere, si esige una "dimostrazione": unica, decisiva, schiacciante. Si vorrebbe spogliare, sia Dio che l'uomo, della libertà.

Il razionalismo è paradossalmente la religione che pretende di divinizzare la "sola Ragione (umana)": ma questo è fideismo, almeno altrettanto di quello della "sola Scriptura" o della "sola Tradizione". L'etica che ne deriva, deontologica o teleologica che sia, finisce per negare anche l'uomo.

Con tutto ciò, non si intende né sminuire il valore profondo e la ricchezza inesauribile della Sacra Scrittura, né dire che necessariamente un essere razionale dovrebbe credere nella religione cristiana: nessuna argomentazione basata sulla sola ragione avrà mai questo potere, come spero sia emerso a sufficienza da questo saggio.

È però altrettanto fragile e pretenzioso ritenere che una scelta di fede (in fondo, l'esistenza stessa di Dio, intelligente e libero) possa esclusivamente dipendere da un atto della propria volontà (fideista o razionalista che sia). Tener conto di ciò eliminerebbe, specialmente oggi, molte presunte (e false) alternative nella ricerca Dio. Infatti, il filosofo che indaga la realtà e l'uomo che cerca Dio sanno perfettamente che, se la realtà è la realtà, e Dio è Dio, Dio e la realtà continuano ad esistere a prescindere dal fatto che qualcuno li pensi, o li voglia pensare. Tale presupposto precede qualsiasi etica, religiosa e non.

La speculazione teologica conclude affermando qualcosa di più: che la razionalità sia presente nel mondo, deriva dal fatto che il mondo, per esistere,

debba essere pensato (voluto) da Dio, perché Dio pensa e ama l'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza. La differenza principale tra l'etica precristiana e quella cristiana è che la prima è cosmocentrica, la seconda è antropocentrica. *Cogitor, ergo sum*, afferma Ratzinger, declinando il *cogito* al passivo: sono pensato, sono amato (da Dio), per questo esisto.²¹ E conoscere ed amare Dio, anche negli altri (fatti a Sua immagine), è il fine della mia esistenza: quello per cui sono stato creato. È una questione di intelletto e volontà, che in Dio significa: amore. La mediazione che rende possibile l'amore è sempre l'intelletto: sia quello creato, che quello Increato. Aristotele arriva a sostenere che l'intelletto «viene da fuori»,²² è «qualcosa di divino».²³

È dunque il *lógos* il linguaggio comune *tra* gli uomini e *con* Dio: *without lógos, no communication*.

21. La declinazione del *cogito* al passivo, ripresa anche da Urs von Balthasar, si deve a Franz von Baader: cfr. *Sämtliche Werke*, Leipzig 1851-60, xvi, 31 (e anche xii, 235).

22. ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, 736 b 27-28.

23. ARISTOTELE, *De anima*, A 4, 408 b 29.