

## FILOSOFIA ED ESPERIENZA RELIGIOSA

**Sergio Givone**

Dice ancora qualcosa la morte di Dio agli uomini di oggi? Secondo Nietzsche, poco o nulla. L'annuncio che "Dio è morto" è destinato a cadere nel vuoto. Magari tutti ripetono la frase a proposito di questo o di quello (secolarizzazione, scristianizzazione, pensiero unico, e così via). Ma come se fosse un'ovvietà, una cosa scontata, di cui prendere atto per poi archivarla senza farsi troppi problemi. Un po' come dire: siamo moderni, emancipati, la fede in Dio appartiene al passato. Dovranno passare secoli – è sempre Nietzsche a sostenerlo – prima che gli uomini tornino a interrogarsi sul senso profondo e misterioso di questa morte.

Che la morte di Dio appaia come un evento che è ormai alle nostre spalle e che ci lascia sostanzialmente indifferenti non è ateismo. È nichilismo. L'ateismo a suo modo tiene ferma l'idea di Dio. Non fosse che per distruggere e negare quest'idea, liquidando al tempo stesso ogni forma di trascendenza: sia la trascendenza della legge morale, sia la trascendenza del senso ultimo della vita. Tutte cose che costringerebbero l'uomo in uno stato di sudditanza e gli impedirebbero di realizzare la sua piena umanità. L'ateismo in Dio vede il nemico dell'uomo. Perciò gli muove guerra.

Per il nichilismo niente di tutto ciò. Quella di Dio è una bellissima idea. Talmente alta e nobile che, come afferma quel perfetto nichilista che è Ivan Karamazov, c'è da stupire che sia venuta in mente a un "animale selvaggio" come l'uomo. Però destinata a dissolversi come rugiada al sole sotto i raggi spietati della scienza. Rimasto senza Dio, l'uomo deve fare i conti con la realtà. Deve imparare a vivere sotto un cielo da cui non può più venirgli alcun soccorso né consolazione. Quindi, deve riappropriarsi della sua vita terrena e soltanto terrena. Con quanto di buono e prezioso la terra ha da offrire una volta che Dio è uscito di scena. Ma siccome non c'è nulla di buono e prezioso se non in forza dei nostri stessi limiti, diciamo pure in forza del nostro destino di morte (infatti come potremmo amarci gli uni gli altri se fossimo immortali?), sia lode al nulla! Questo dice il nichilismo.

Ma anche più importante di quel che il nichilismo dice, è quel che il nichilismo non dice. Per realizzare il suo progetto di riconciliazione con la mortalità e la finitezza, il nichilismo deve tacere su un punto decisivo: lo scandalo del male. Precisamente lo scandalo che l'ateismo aveva fatto valere contro Dio, in questo dimostrandosi consapevole del fatto che il male sta e cade con Dio. È di fronte a Dio che il male appare scandaloso. Cancellato del tutto Dio, persino come idea, il male continua a far male, ma rientra nell'ordine naturale delle cose. Ed ecco la parola d'ordine del nichilismo: tranquilli, non è il caso di far tragedie.

A differenza del nichilismo, l'ateismo pur negando Dio ne reclama o ne evoca la presenza. Esempio da questo punto di vista il ragionamento (che a Voltaire sembrò invincibile) svolto da Pierre Bayle. Il male c'è, indiscutibilmente. Come la mettiamo con Dio? O Dio vuole impedire il male, ma non può, e allora è un dio impotente; o Dio può impedire il male ma non vuole, e allora è un dio malvagio; o Dio non può e non vuole, e allora è un dio meschino (oltre che impotente); o Dio può e vuole (ma di fatto non lo impedisce), e allora è un

dio perverso. Dunque: non può essere Dio un dio impotente oppure malvagio oppure meschino oppure perverso.

Obietterà Leibniz: non è vero che Dio lasciando essere il male si condanna alla malvagità e quindi alla non esistenza. Il bene, sul piano ontologico, è infinitamente più grande del male: anche se il bene è silenzioso, spesso invisibile, e invece il male sconvolge il mondo. Il valore positivo del bene è infinitamente più grande del valore negativo del male. Non solo, ma il bene è ogni volta una vittoria sul male, mentre non si può dire che il male sia una vittoria sul bene, perché il bene resta, anche se c'è il male, e al contrario il male, pur non cancellato, è vinto dal bene. Perciò Dio, pur potendolo, non impedisce il male. Se lo facesse, col male toglierebbe anche il bene. Quel bene che, rispetto al male, è un di più di essere, di vita, di senso.

Lasciamo stare se gli argomenti di Bayle siano convincenti e se la risposta di Leibniz possa soddisfare pienamente. Certo è che tanto l'ateismo di Bayle quanto il teismo di Leibniz concordano su un punto: è alla luce dell'idea di Dio che il male rivela la sua natura per così dire "innaturale", sconcertante, scandalosamente disumana. Tolto Dio, certo si continua a soffrire, e cioè a patire le offese che la natura reca agli uomini e gli uomini a loro stessi, ma quanto più debole sarebbe quel "no, non deve essere" che osiamo dire di fronte al male chiamando in causa Dio...

Il nichilismo, a differenza dell'ateismo, non vuole vedere il male, non può vederlo. E questo per la semplice ragione che Dio non è più l'antagonista, il nemico: semplicemente non è più. Lo stesso si deve dire del male: non è più. Evaporato, dissolto, fattosi impensabile. "L'unico senso che do alla parola peccato – ha detto recentemente un filosofo che fa professione di nichilismo – è quello che è contenuto nell'espressione: che peccato!" Viva la chiarezza.

Il nichilismo è subentrato all'ateismo. Potremmo dire che il nichilismo altro non è che una forma di ateismo in cui Dio non è più un problema, come non è più un problema il male – Dio è morto, e questa sarebbe l'ultima parola, non solo su Dio, ma anche sul male. Questo nichilismo amichevole e pieno di buon senso, oltre che perfettamente pacificato, continua a essere la cifra del nostro tempo. Lo sarà finché nella morte di Dio vedremo un fatto che per noi non significa più nulla e non invece quel che intravide Nietzsche: un evento la cui portata è ancora tutta da pensare.

L'orizzonte di tale evento è uno solo: quello in cui è possibile pensare tragicamente l'eredità cristiana, come l'anticristiano Nietzsche, che però si firmava «Dioniso crocifisso», intuì, nonostante per altro verso vedesse un'antitesi insuperabile fra mondo tragico e cristianesimo. Ma in che senso si può parlare del tragico all'interno del cristianesimo? Che cosa accomuna e che cosa distingue tragico greco e tragico cristiano?

Aristotele definisce la tragedia, che ai suoi occhi è ben più che un genere letterario, come imitazione di vicende che suscitano pietà e terrore e inducono alla «catarsi» di tali sentimenti. Per Aristotele essenziale è il momento della purificazione e quindi del trascendimento di un'esperienza che, per quanto dolorosa e carica di enigmi, non è fine a se stessa, tanto meno insidiata dall'irrazionale, perché al contrario è fonte di conoscenza e in quanto tale liberatrice. Sia che il soggetto della catarsi sia lo spettatore, sia che la catarsi abbia luogo nel personaggio, il tragico in Aristotele non appare un che di ultimo, ma semmai una via a una più serena comprensione della realtà della sofferenza e del male.

Che Aristotele parli della tragedia, e quindi del tragico, in un'epoca in cui la tragedia era ormai cosa del passato, epoca post-tragica, rende la sua riflessione, che pure avrebbe avuto un'influenza enorme sulle poetiche dei secoli successivi, inadatta a comprendere un fenomeno al tempo stesso universale, nel senso che appartiene a ogni tempo, e circoscritto, se si considera l'arco di tempo assai limitato in cui la tragedia greca ha conosciuto splendore, crisi e tramonto. Non ad Aristotele, bensì ad Anassimandro bisogna far ricorso se si vuole far luce sul tragico. Anassimandro per primo ha tematizzato un nesso che risulterà essenziale nel tragico: il nesso di colpa e destino. Come si legge nel celebre frammento che porta il suo nome: «Principio degli esseri è l'infinito [...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

Destino è il fatto che il vivente deve la vita al vivente. Ciascuno deve qualcosa a tutti gli altri e quindi al Tutto. Deve molto se vive molto, deve poco se vive poco: secondo la misura del tempo (che gli è assegnato), dice Anassimandro. Che è come se dicesse: hai goduto della luce del sole, paga! L'espiazione del debito corrisponde a una misura anonima, uguale per tutti, non alla responsabilità individuale: la «colpa» (amartia) altro non è che la colpa di essere nati. Perciò l'espiazione del debito che ciascuno ha nei confronti di tutti gli altri è espiazione di una colpa nei confronti del Tutto, che è l'infinito, l'indeterminato, il senza confini (apeiron). Ed ecco la colpa tragica: che è tale proprio perché non è imputabile ai singoli e alla loro libertà di scelta, ma grava su di loro come qualcosa di necessario, di fatale, appunto come un destino. Cosa c'è infatti di più tragico che dover pagare con la morte per qualcosa che è indipendente dal nostro volere o non volere (anche se la vita la vogliamo e quindi è cosa nostra, cosa di cui dobbiamo rispondere)? Da questo punto di vista il tragico rappresenta una rottura dell'equilibrio ontologico, una perturbazione all'interno dell'essere, che però viene ricompensata nel momento in cui il cerchio si chiude e l'equilibrio si ricompone in quella che per i Greci è la perfetta rotondità dell'essere.

È qui che si coglie la differenza essenziale fra il tragico greco e il tragico cristiano, fra il tragico antico e il tragico moderno. La riflessione hegeliana sul tragico rappresenta certamente un contributo di primaria importanza alla messa a fuoco del problema, anche se vale per Hegel quel che vale per Aristotele. Al loro pensiero resta nascosto qualcosa di essenziale. Tanto che, volendo portare a fondo la domanda su che cosa sia il tragico (e che cosa sia il tragico greco, da una parte, e il tragico cristiano, dall'altra) occorre guardare altrove, risalire ad altre fonti. Potremmo dire ad esempio, sia pure un po' avventurosamente, che Anassimandro sta ad Aristotele come Kierkegaard sta a Hegel. Ma soffermiamoci intanto su Hegel, sia pur brevemente.

Anche per Hegel (come per Aristotele) il tragico porta in sé il principio del suo superamento. Secondo Hegel il tragico è conflitto e lacerante opposizione; il dolore che è espressione del dissidio o collisione tragica sembrerebbe in funzione di altro, e cioè di un sapere che smaschera le contraddizioni quasi fossero solo apparenti o di una consapevolezza etica di grado superiore, ma in realtà è ben altro, poiché rappresenta il marchio della condizione umana e della finitezza che è propria dell'uomo, il quale non può sottrarsi a un destino di morte ma soprattutto non può non fare i conti con il male, sia il male patito sia il male fatto. Non solo: il tragico risulta da un contrasto in cui tesi e antitesi sono entrambe legittime, entrambe giustificate. Dunque, un contrasto reale, non fittizio. Ma benché reale, oltre che infinitamente lacerante e doloroso, tale contrasto è destinato alla ricomposizione, anzi (e qui Hegel introduce un elemento cristiano o comunque impensabile fuori del cristianesimo), è votato a una riconciliazione (Versöhnung) che è una redenzione (Erlösung).

Esso, dice Hegel, deve essere superato, poiché non è in grado di «conservarsi» in eterno. Lo sarebbe se i protagonisti fossero dei. Ma sono uomini. E gli uomini per l'appunto muoiono. In un orizzonte che rimanda a una possibile trascendenza della stessa mortalità.

È compatibile la redenzione con il tragico? Secondo Hegel il tragico vuole la redenzione, la reclama, la pone per via negativa; ma là dove la redenzione diventa realtà, ossia con il cristianesimo, il tragico è tolto, è superato. Secondo Hegel il tragico prelude al cristianesimo, ma il cristianesimo con il suo avvento rispinge il tragico (non solo il tragico antico, ma anche il tragico moderno) nel passato. Invece secondo Kierkegaard la redenzione è tragedia, anzi, «la più alta tragedia». La tragedia è nel cuore del cristianesimo – cristianesimo tragico, naturalmente.

Occorre tornare secondo Kierkegaard alla differenza fra antico e moderno, per cogliere appieno (come non ha saputo fare Hegel) ciò che unisce e ciò che divide mondo greco e mondo cristiano. Scrive Kierkegaard in un saggio che si trova in Enten-eller: «Nel mondo antico la soggettività non era in sé riflessa. Anche se l'individuo si sentiva libero, tuttavia in questa coscienza della libertà era sostanzialmente limitato dallo Stato, dalla famiglia, dal destino [...]. Nei tempi moderni [...] l'eroe tragico è soggettivamente riflesso in sé e questa riflessione non l'ha soltanto estraniato da ogni contatto diretto con lo stato, la famiglia, il destino [...]. L'eroe (moderno) sta e cade unicamente per i suoi atti». La differenza è tutta nella concezione della «colpa tragica», che per i Greci è l'amartia e per i cristiani è il peccato. Sia l'amartia sia il peccato (in quanto peccato originale) non dipendono dalla volontà del singolo, ma costituiscono un debito che tutti gli individui devono pagare avendolo contratto con la nascita. Perciò grecità e cristianesimo hanno un elemento in comune. A partire dal quale è possibile riconoscere quanto meno un'eredità tragica nel cristianesimo. Senonché il debito in questione viene diversamente espiato: nell'ambito del tragico greco il soggetto (finito) è in credito con l'Uno-tutto, nell'ambito del tragico cristiano lo stesso soggetto finito è in credito nei confronti di Dio. Dov'è la differenza, visto che in entrambi i casi il debitore, cioè il colpevole, deve render conto, sia che si tratti dell'Uno-tutto sia che si tratti di Dio, all'infinito? La differenza sta nel fatto che l'espiazione (l'espiazione del debito da parte del debitore) nel primo caso avviene in regime di necessità, e infatti è regolata da quella misura oggettiva che è il tempo, mentre nel secondo caso è frutto della libertà, tant'è vero che Dio concede gratuitamente il suo perdono al peccatore quando costui se ne rende degno.

Tocchiamo qui il punto essenziale. Il tragico greco prospetta il nesso di colpa e destino come qualcosa di necessario, di fatale. Potremmo dire: la colpa è il destino di tutti, il destino di tutti è di espiare con la morte la colpa di essere nati. Da questo punto di vista il soggetto resta all'interno di un orizzonte in cui il finito viene (con la morte) semplicemente annullato nell'infinito. Nel tragico greco la misura è tutto. Nessuna redenzione della finitezza, del male, della morte. Invece il tragico cristiano è basato sulla dismisura: quella che c'è non solo fra finito e infinito, ma fra colpa e redenzione. Redimere la colpa non significa semplicemente rimettere le cose a posto, ripristinare l'ordine perturbato, chiudere il cerchio. Al contrario, si tratta di un atto di libertà: sia da parte di Dio sia da parte dell'uomo. In realtà c'è asimmetria fra il gesto compiuto da Dio e il gesto compiuto dall'uomo – altrimenti Dio sarebbe, come in Grecia, la necessità dell'essere e non, come nel cristianesimo, la libertà dell'essere e anzi dall'essere. Eppure c'è anche simmetria, c'è corrispondenza fra uomo e Dio. La più alta tragedia su cui Kierkegaard invita a riflettere è non solo quella di Dio che si fa uomo, assumendone il destino di morte e prendendo su di sé tutto il male del mondo fino a espiare il debito che l'umano ha con il divino, ma anche quella dell'uomo che si fa Dio, e da creatura assoggettata al destino qual è, diventa a suo modo creatore, almeno nel senso che per lui il

destino cessa di essere un gravame, una soma da portare e di cui liberarsi morendo, ma diventa, benché imposto da un decreto misterioso ex alto, la cosa più propria, quella di cui bisogna farsi carico totalmente, quella su cui si basa il principio di responsabilità.

Se nel mondo greco la colpa è il destino, con il cristianesimo la colpa diventa la responsabilità per il destino. Essere in colpa (essere in colpa, non sentirsi in colpa!) per tutto ciò che accade – questa è l'essenza del tragico cristiano. Essere in colpa e dover rispondere: a ciascuno, a tutti, di tutto. Anche di ciò che non dipende dalla volontà del singolo? Certamente. E anche di ciò su cui la volontà del singolo non può nulla o quasi nulla? Sì. Destino è nient'altro che il mondo. E responsabile del mondo è l'uomo, ogni singolo uomo. Perciò il cristianesimo osa affermare che a ciascuno sarà chiesto di render conto delle proprie azioni: addirittura in una luce d'eternità, dove il finito sta realmente di fronte all'infinito, come si intravede in quella figura d'una espiazione senza fine che è la possibilità dell'inferno. Qui il tragico cristiano (o il cristianesimo tragico) dice la sua parola più dura. E da nessuna parte come qui la follia cristiana umilia la sapienza greca. L'impensabile si è fatto pensabile.

Spostiamo ora la nostra attenzione su un altro piano. Dove in questione sono scienza e religione.

Affermando, come gli è accaduto recentemente, che una «teoria unificata dell'universo» è ormai a portata di mano, Stephen Hawking ha riproposto quello che per Einstein era un sogno irrealizzabile, ossia la riunificazione in un solo campo delle forze dell'infinitamente piccolo (forza nucleare e radioattività) e delle forze dell'infinitamente grande (elettromagnetismo e gravità). Lasciamo stare se Hawking abbia ragione o pecchi di ottimismo. Chiediamoci piuttosto da dove Hawking tragga l'idea che fa da corollario alla sua affermazione: quella per cui tale teoria metterebbe Dio definitivamente fuori gioco.

E dire che proprio Hawking solo qualche anno fa ne aveva ammesso la possibilità. Lo stesso vale per Einstein. Per non parlare di Cantor, la cui teoria degli insiemi prospetta gli infiniti (al plurale) l'uno dentro l'altro, come in un gioco di scatole cinesi, ed evoca Dio come infinito degli infiniti (ma anche come ultimo orizzonte in cui la ragione fa naufragio). Sia come sia il problema-Dio appariva aperto e invece ora non più. Se non risolto, accantonato su base fisico-matematica prima ancora che su altra base (ad esempio etica).

In altri termini, quel che viene sostenuto da Hawking è che di Dio non c'è alcun bisogno per spiegare il passaggio dallo stato assolutamente inerziale dell'inizio al Big bang. Nulla infatti vieta di pensare che lo stato inerziale contenga già, prima della sua esplosione, e dunque in un tempo solo immaginario, e non ancora reale, tutte le informazioni necessarie a produrre l'esplosione stessa. Se il successivo processo entropico viene fatto regredire fino al grado zero, dove l'entropia è nulla ma le informazioni ci sono e contengono nel tempo immaginario la totalità delle cose che poi si svilupperanno nel tempo reale, è come se ci fosse dato di giungere al limite estremo dell'universo (per non dire dell'essere) e poi fare ancora un passo. Un passo a nord del Polo nord, per usare la paradossale metafora di Hawking.

Che cos'è questo? Un salto nel nulla? Un tentativo di costruire, nel cuore stesso del nulla, una postazione da cui osservare il prodursi della realtà, il suo venire alla luce, il suo offrirsi a uno sguardo capace di descriverne perfettamente la manifestazione? Certo è un salto nel grado zero della realtà. Diciamo pure: un salto nello zero. E allora perché stupirsi? Lo zero

è un numero. Ma un numero straordinario. Simboleggia ciò che sta prima dell'uno, ma al tempo stesso contiene l'uno, se è vero che zero elevato a potenza zero dà uno. Contiene non solo quel che non è ancora ma addirittura quel che esso nega. Posto lo zero, è posto anche l'uno. E con l'uno la serie infinita dei numeri, con i numeri il prima e il dopo, vale a dire il tempo, col tempo la possibilità che le cose siano... Accade con il numero zero quel che accade con il concetto di nulla: ce ne serviamo per indicare una realtà negativa, realtà che non esiste, eppure grazie a essi compiamo operazioni altrimenti impossibili o riusciamo a pensare ciò che diversamente resterebbe impensato (l'indeterminazione, la libertà e così via).

Nondimeno... Se ci limitiamo a considerare lo zero un analogo del nulla, quasi che lo zero fosse in matematica quel che il nulla è in metafisica, perdiamo di vista la differenza essenziale. Lo zero è qualcosa. È un numero, appunto. Un simbolo. È qualcosa che ha pur sempre a che fare con qualcosa, anche quando questo qualcosa è una realtà puramente negativa o realtà che sta prima della realtà, come il tempo immaginario che sta prima del tempo reale. Invece il nulla non è nulla. Posto il nulla, non è posto alcunché. Mentre lo zero ha a che fare con dei fatti e designa pur sempre uno stato di cose, per esempio lo stato inerziale dell'inizio che non ha tempo e tuttavia rappresenta la possibilità e anzi la necessità che il tempo sia, il nulla non designa nulla e soprattutto non ha a che fare con dei fatti ma semmai col senso o col non senso delle cose. Come quando dico: questo non significa nulla. Oppure: il nulla è il senso del tutto. Oppure: Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla.

Come intendere queste affermazioni? In un solo modo, se si vuole evitare di cadere nell'assurdo: come affermazioni che non riguardano questo o quel fatto, né la totalità dei fatti, né l'essere, ma il senso dell'essere. Quando dico che Dio ha tratto il mondo fuori dal nulla, non sto affatto descrivendo il processo che ha innescato il big bang, cioè una serie di fatti. Al contrario, sto dicendo che il mondo (magari a torto, ma questo non è qui in discussione) ha senso, visto che Dio, che poteva abbandonarlo al nulla, lo ha invece tratto fuori dal nulla e quindi lo ha «salvato».

Due piani, dunque, da tenere ben distinti. Per gli astrofisici si tratta di spiegare com'è fatto il mondo. Per i filosofi e per i teologi, se il mondo abbia o non abbia un senso. Chiamare o non chiamare Dio quel principio di spiegazione è improprio, così come è fuori luogo applicare a una teoria fisica la nozione di disegno salvifico o intelligente che sia. Insomma, il problema filosofico di Dio non è com'è fatto il mondo o chi l'ha fatto, ma se il mistero del mondo, che è destinato a restar tale quali che siano i progressi della scienza, ci parli o non ci parli di Dio.

Bologna, 12 febbraio 2012