

Il nome di Dio invano

Risonanze contemporanee dell'antico comandamento

Il testo che segue è tratto dalla lectio magistralis che Sergio Givone ha tenuto all'Accademia cattolica di Berlino il 10 aprile scorso, per il XIII Ciclo della Scuola di alta formazione filosofica (SdAFF) fondata e diretta da Ugo Perone.

Per la prima volta un ciclo della SdAFF si è svolto in Germania, come risultato della collaborazione tra il Centro studi filosofico-religiosi «Luigi Pareyson» di Torino e la Fondazione «Romano Guardini» di Berlino; grazie a questo accordo gli ultimi due cicli della SdAFF sono stati occasione di importanti scambi tra studiosi italiani e tedeschi. Mentre il XII Ciclo si è svolto a Torino con un professore ospite tedesco, Hans Joas (cf. Regno-att. 18, 2013, 613ss), l'ultimo ciclo si è svolto a Berlino con un professore ospite italiano, Sergio Givone.

La formula è rimasta immutata: 30 giovani studiosi selezionati, di entrambi i paesi, hanno seguito una settimana di lezioni intensive e discusso seminariamente con il professore ospite, entrando così nel «laboratorio» del filosofo e confrontandosi con il suo pensiero filosofico allo stato germinale. Di ogni ciclo fa parte una lectio magistralis pubblica del professore ospite.

Sergio Givone ha dedicato le proprie lezioni ai temi fondamentali della sua ricerca – il valore dell'ermeneutica filosofica e i suoi rapporti con l'estetica, nonché la relazione tra filosofia e letteratura, quindi tra filosofia e romanzo – come emerge chiaramente anche dal suo libro più recente, *Metafisica della peste* (2012), punto di riferimento essenziale per le lezioni.

Dice ancora qualcosa il nome di Dio agli uomini di oggi? Secondo Nietzsche, poco o nulla. Lo stesso annuncio che «Dio è morto» è destinato a cadere nel vuoto. Magari tutti ripetono la frase a proposito di questo o di quello (...). Ma come se fosse (...) una cosa scontata di cui prendere atto per poi archivarla senza farsi troppi problemi. 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. 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 grande idea. Talmente alta e nobile che, come afferma quel perfetto nichilista che è Ivan Karamazov, c'è da stupirsi che sia venuta in mente a un «animale selvaggio» come l'uomo. Però è destinata a dissolversi come rugiada al sole sotto i raggi spiattati della scienza. Rimasto senza Dio, l'uomo 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 (...), sia lode al nulla!

Ma anche più importante di quel che il nichilismo dice, è quel che (...) 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 (...). 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 (...).

A differenza del nichilismo, l'ateismo pur negando Dio ne reclama o ne evoca la presenza. Esempio da questo punto di vista il ragionamento 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 (...) 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, benché non cancellato, è vinto dal bene. Perciò Dio, pur potendolo, non impedisce il male. Se lo facesse, col male toglierebbe anche il bene (...).

Lasciamo stare se gli argomenti siano convincenti (...). 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», (...) scandalosamente disumana.

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 (...): semplicemente non è più. Lo stesso si deve dire del male: non è più (...). «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. (...)

Tragico greco e tragico cristiano

L'orizzonte di tale evento è uno solo: quello in cui è possibile pensare tragicamente l'eredità cristiana, come l'anticristiano Nietzsche intuì (...). 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 (...) 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 (...) non è fine a se stessa, tanto meno insidiata dall'irrazionale, perché al contrario è fonte di conoscenza e in quanto tale liberatrice. (...)

Che Aristotele parli della tragedia, e quindi del tragico, in un'epoca in cui la tragedia era ormai cosa del passato rende la sua riflessione (...) inadatta a comprendere un fenomeno al tempo stesso universale (...) e circoscritto (...). Non ad Aristotele, bensì ad Anassimandro bisogna far ricorso (...). Anassimandro per primo ha tematizzato un nesso (...)

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, (...) il senza confini (*apeiron*). 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 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? Da questo punto di vista il tragico rappresenta una rottura dell'equilibrio ontologico (...) che però viene ricomposta nel momento in cui il cerchio si chiude e l'equilibrio si ricomponne 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, anche se vale per Hegel quel che vale per Aristotele. Al loro pensiero resta nascosto qualcosa di essenziale (...). Potremmo dire, sia pure un po' avventurosamente, che Anassimandro sta ad Aristotele come Kierkegaard sta a Hegel. Ma soffermiamoci (...) su Hegel, sia pur brevemente.

Hegel e Kierkegaard

Anche per Hegel (...) 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 (...) 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. Non solo: il tragico risulta da un contrasto in cui tesi e antitesi sono entrambe legittime. Dunque, un contrasto reale, non fittizio. Ma benché reale, (...) è destinato alla ricomposizione, anzi (e qui Hegel introduce un elemento... impensabile fuori del cristianesimo), è votato a una riconciliazione (*Ver-söhnung*) che è una redenzione (*Erlösung*). (...)

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 superato. (...) Il tragico prelude al cristianesimo, ma il cristianesimo con il suo avvento rispinge il tragico nel passato. Invece secondo Kierkegaard la redenzione è (...) «la più alta tragedia». La tragedia è nel cuore del cristianesimo.

Occorre tornare secondo Kierkegaard alla differenza fra antico e moderno. (...) Scrive 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 (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 (...). Senonché il debito viene diversamente espriato: 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 (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.

Il principio responsabilità

Tocchiamo qui il punto essenziale. Il tragico greco prospetta il nesso di colpa e destino come qualcosa (...) di fatale. Potremmo dire: (...) il destino di tutti è di espriare 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 (...). Redimere la colpa non significa semplicemente rimettere le cose a posto, (...) 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 espriare il debito che l'umano ha con il divino, ma anche quella dell'uomo che si fa Dio, e (...) diventa a suo modo creatore, almeno nel senso che per lui il destino cessa di essere un gravame, (...) ma diventa, benché imposto da un decreto misterioso *ex alto*, la cosa (...) di cui bisogna farsi carico totalmente, quella su cui si basa il principio responsabilità.

Se nel mondo greco la colpa è il destino, con il cristianesimo la colpa di-

venta la responsabilità per il destino. Essere in colpa (essere, e 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, come s'intravede in quella figura d'una espiazione senza fine che è la possibilità dell'inferno. Qui il tragico cristiano 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.

Lo zero e il nulla

Affermando 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 e dell'infinitamente grande. (...) Chiediamoci da dove Hawking tragga l'idea che fa da corollario alla sua affermazione: quella per cui tale teoria metterebbe Dio definitivamente fuori gioco. (...)

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, (...) 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 (...), è come se ci fosse dato di giungere al limite estremo dell'universo (per non dire dell'essere) e poi fare ancora un passo.

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 offrirsi a uno sguardo capace di descriverne perfettamente la manifestazione? Certo è un salto nel grado zero della realtà. Diciamo pure: un salto nel-

lo zero. E allora perché stupirsi? Lo zero è un numero (...) straordinario. Simbologgia ciò che sta prima dell'uno, ma al tempo stesso contiene l'uno, se è vero che zero elevato a potenza zero dà 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, (...) eppure grazie a essi compiamo operazioni altrimenti impossibili o riusciamo a pensare ciò che diversamente resterebbe impensato (...).

Nondimeno... Se ci limitiamo a considerare lo zero un analogo del nulla (...) 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. 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 (...), 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. Al contrario, sto dicendo che il mondo (...) 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 irrilevante, così come è fuori luogo applicare a una teoria fisica la nozione di disegno salvifico o intelligente che sia.

Sergio Givone