

## *L'etica autonoma e le virtù naturalistiche*

Nenad Malović-Damir Burlić

Traduzione a cura di Pavao Žitko

### *Authonomy of ethics and naturalistic virtues*

#### *Abstract*

Based on the thoughts of atheist philosophers Stefan Baumrind, David O. Brink and Erika J. Wielenberga, this paper is trying to present two ideas: autonomy of ethics and naturalistic virtues. Then opinions and arguments of these authors are presented why morality which is independent of religion should be accepted. We try to answer why this topic is so important to atheistic philosophers. Afterwards we consider the similar idea in Catholic moral theology and briefly bring highlights of autonomous morality. Finally we try to answer the questions why to be moral if there is no God, what kind of morality it would be, what would be the ethical character in a godless universe and what would be the foundation of this morality. We bring the overview of humility, charity, hope and heroism as naturalistic virtues to portray the person whose moral actions are based on ethics in which God has no role.

*Key words:* ethics, morality, faith, atheism, naturalistic virtues.

### *1. Introduzione*

Il teismo e l'ateismo sono due posizioni del tutto inconciliabili. Perciò risulta necessario insistere sul dialogo tra i due e questo dialogo – se si vuole che sia fruttuoso, costruttivo e soprattutto duraturo – deve essere sempre riferito alla persona e mai volto alla giustificazione di una qualche idea che spesso si trasforma in ideologia.

Anche il Concilio Vaticano II ha ribadito l'importanza dell'apertura al dialogo, richiedendo una maggiore attenzione alla persona: «La Chiesa, pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo, tuttavia riconosce sinceramente che tutti gli uomini, credenti e non credenti, debbano contribuire alla retta edificazione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: il che non può avvenire certamente senza un sincero e prudente dialogo. Essa pertanto deplora la discriminazione tra credenti e non credenti che alcune autorità civili ingiustamente introducono, non volendo riconoscere i diritti fondamentali della

persona umana»<sup>1</sup>. La natura dialettica di ogni autentico dialogo esige che ci siano due opposti che si definiscono poi nella reciproca interazione volta sempre alla scoperta del vero. Il desiderio di conoscere l'interlocutore risulta essere d'importanza fondamentale per la costruzione dei legami inter-personali e per l'edificazione della morale fondata sulla consapevolezza del valore ontologico dell'altro nella definizione dell'io.

L'etica che non deriva dalla speculazione filosofica confessionale può tuttavia essere presa in considerazione dal punto di vista cristiano, in un dialogo di reciproco interesse, in cui vengono comprese le premesse speculative di entrambi, nell'assoluta libertà d'obiezione.

## 2. L'etica autonoma

Con l'espressione «etica autonoma» i filosofi atei designano l'etica del tutto svincolata dalla religione e da qualsiasi altra forma istituzionale ad essa pertinente. Tale autonomia è il risultato della normatività etica che dovrebbe accomunare l'intera umanità, essendo universalmente valida per tutti. Risulta, perciò, necessario esaminare le ragioni che, secondo Brink e Baumrin, alimentano un'etica di questo tipo; notare, poi, i suoi possibili vantaggi rispetto all'etica a carattere religioso, per poter comprendere i motivi di un'insistenza così forte sulla validità speculativa dell'etica autonoma. Questo esame, nel presente lavoro, sarà succeduto da un'analisi approfondita sulla portata speculativa dell'etica autonoma dei teologi cattolici morali.

### 1.1. L'etica autonoma secondo David Brink

Brink introduce il discorso sull'etica autonoma con una chiarificazione preliminare della nozione di «oggettività», che in quel tipo di etica deve essere presente come sua determinazione invariante. Se l'etica dovesse dipendere soltanto dalla contingente volontà del singolo, essa risulterebbe alquanto solipsistica e contraddittoria già in se stessa, prima di ogni sua applicazione pratica. L'etica oggettiva deve essere in grado di edificare una normatività universalmente valida. «La riflessione sul bene e sul male necessita di un'oggettività che sia sciolta dalle credenze di un singolo o di un gruppo in particolare. Dall'oggettività, poi, sorge la normatività. Ciò che risulta normativo può essere violato, ma tale violazione richiede di nuovo l'oggettività»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La fonte consultata in lingua croata: Drugi vatikanski koncil, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi* (7. XII. 1965.), 21, in: *Dokumenti*, Zagabria, 2008. (da ora in avanti: GS).

<sup>2</sup> D. O. Brink, *The autonomy of ethics*, in M. Martin (cur.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 149.

Molti credono che per giudicare l'oggettività delle norme morali bisogna comparare queste con il testo fondante di un determinato *credo*. Il loro insegnamento richiede un legislatore, che è Dio, per prestabilire e prescrivere la morale del mondo. Brink sostiene che questo risulta essere il motivo per cui alcuni ecclesiasti e teologi vengono visti come pilastri morali della società che, nonostante il processo di secolarizzazione a cui questa risulta sottoposta nel continuo mutamento di se stessa, ancora considera certi diritti fondamentali dell'uomo e le responsabilità da essi derivanti secondo l'ottica di alcune leggi proprie della tradizione religiosa. Questa posizione, secondo Brink, presuppone uno sfondo confessionale della morale e nega così l'autonomia stessa dell'etica. Il pericolo qui insito consiste in quello del nichilismo morale o del relativismo etico. La convinzione che l'etica necessiti delle fondamenta religiose elimina ogni possibilità di una morale secolarizzata.

Per questo motivo e da questo specifico punto di vista, occorre negare ogni pertinenza del divino alla sfera etica dell'agire umano e bisogna affermare l'esistenza di una morale oggettiva e autonoma. «È necessario accettare l'autonomia dell'etica che non sia l'ostaggio del teismo. [...] L'autonomia dell'etica permette all'ateo di riconoscere degli standard oggettivi e morali, ma non deve risultare significativa soltanto per gli atei. Lo stesso teismo attira di più se l'etica è autonoma, perché la sua autonomia significa la sua oggettività»<sup>3</sup>. Brinko vuole difendere l'ateismo dall'accusa per la quale questo sia privo della morale. Ciò risulta possibile al pensatore soltanto negando la provenienza religiosa della disciplina etica, attraverso la convinzione che sia possibile edificare un sistema etico tale da risultare ugualmente accettabile sia dall'ateo che dal credente. Brinko vuole arrivare insomma ad una morale oggettiva e normativa contro ogni stratificazione sociale. Ciò gli pare realizzabile soltanto con l'universale accettazione della morale secolarizzata. Gregory Peterson riconosce questa tendenza ed afferma che "l'ateismo spesso viene identificato con la morale ed è per questo motivo che gli atei vogliono giustificare la convinzione che una persona può essere morale ed atea allo stesso tempo; ma non solo, loro vogliono affermare la superiorità della morale atea nei confronti della morale derivata dalle religioni teiste"<sup>4</sup>.

## 1.2 L'etica senza Dio secondo Stefan Baumrin

A differenza di Brink, che si è concentrato in modo quasi esclusivo sulla questione della morale nei confronti della religione e non sulla religione in

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>4</sup> G. R. Peterson, *Why the new atheism shouldn't be (completely) dismissed*, in *Journal of Religion & Science*, n. 42, 2007, p. 805.

generale, Stefan Baumrin pensa che l'errore di fondare una morale sulla religione sia il risultato dell'incessante bisogno umano di credere e quindi di avvicinarsi alla religione che poi influenza il suo agire etico. Baumrin si sente in dovere di indicare ai credenti l'errore della loro fondazione etica in Dio, ma ciò gli risulta possibile soltanto provando la pericolosità della religione stessa.

Diventare o essere credenti significa accettare alcune verità di fede, ma ciò può ostacolare un ragionamento chiaro ed efficace, può impedire il processo di un'ulteriore ricerca di risposte, ma può anche incitare qualcuno a fare del male. Secondo il suo insegnamento, dunque, questi sono i motivi per cui bisogna combattere il teismo e qualsiasi forma di giustificazione del male. La religione, dunque, secondo questo punto di vista non contribuisce alla formazione della coscienza etica, ma anzi la degrada e giustifica il singolo nelle sue azioni commesse in nome di Dio<sup>5</sup>.

L'impossibilità di verificare la veridicità o la correttezza delle affermazioni religiose apre le porte ad un agire per convinzione, il quale si trasforma poi nella formazione dei principi di ogni agire. Con la negazione di questi principi universali e di per sé certi, Baumrin intende richiedere la loro completa eliminazione dalla sfera della morale. «Non esistono norme, principi o azioni per cui ci possa essere un garante tale da portare all'effetto migliore o all'esito più giusto. Farsi guidare dai principi significa esporsi al rischio di fare del male o di fare qualche cosa in generale per una qualche normativa che si intende seguire. L'azione morale deve invece essere guidata dal ragionamento immediato, basato sull'esperienza e sull'intuizione»<sup>6</sup>.

L'azione morale, basata sull'esperienza e sull'intuizione, esclude ogni agire etico secondo principi. Tuttavia, l'agire privo di principi non garantisce per Baumrin un'azione eticamente giusta. Infatti, egli stesso riconosce che «nonostante tutto, sbagliamo. Spesso facciamo delle cose sbagliate. Spesso non riusciamo a trarre il massimo del bene dalle situazioni in cui ci troviamo coinvolti. Raramente impariamo dai nostri sbagli e quasi mai decidiamo di cambiare le cose. Forse abbiamo veramente bisogno dei principi. Forse veramente abbiamo bisogno della religione per indicarci la via, per darci delle regole in grado di preservarci dalle peripezie morali»<sup>7</sup>. Qualsiasi fondazione della morale sull'uomo e sul suo volere risulta sempre essere una fondazione dei principi dell'agire universale sulla contingenza dell'imperfezione dell'umano.

Ed è precisamente qui che notiamo la possibilità del dialogo. Siamo accomunati dall'universalità del nostro errare, e questo indubitabile fatto fa

---

<sup>5</sup> Cfr. S. Baumrin, *Antitheism and morality*, in *Philosophical Forum*, 39, 2008, p. 80.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 82.

nascere in noi il dubbio sulla veridicità delle nostre posizioni. Forse è proprio questo dubbio ciò che lega di più un credente ed un ateo<sup>8</sup>. Tuttavia, si prospetta qui una difficile strada, perché Baumrin immediatamente alleggerisce le proprie affermazioni, eliminando ogni dubbio sull'imperfezione che l'uomo incontra nell'esperienza. Per lui la religione non è una soluzione, ma semplicemente un problema. «Proprio questi principi provocano tanto male. Spesso questi principi portano a gridare: “Conversione o morte!”. Se accettiamo di fare ciò che Dio ci ordina di fare, inevitabilmente ci troveremo di fronte al problema di decidere cos'è che Egli comanda, quand'è che dobbiamo agire secondo i suoi desideri e quanto a lungo. I principi o i comandamenti che il teismo ci pone includono: la conversione del diverso, l'eliminazione dei falsi déi, una rigida condotta della prassi sociale ecc. Questi principi e questa rigidità hanno portato al fanatismo dei guerrieri e degli asceti, all'atteggiamento marcato dall'intolleranza dei credenti e dei governatori»<sup>9</sup>. Questo ragionamento conferma la tesi del Concilio secondo la quale i credenti che non rispettano i principi del loro *credo*, piuttosto che scoprire, nascondono il vero volto di Dio. «Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, nella misura in cui, per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione ingannevole della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione»<sup>10</sup>.

### 1.3. La morale autonoma e cattolica

Il dibattito sul rapporto tra la fede e la ragione, dopo la chiusura del Concilio Vaticano II, ha portato alcuni filosofi morali cattolici a speculare sull'esistenza di una specifica morale cristiana. Cercando di rispondere alla domanda se tale morale fosse effettivamente postulabile, si sono formati due opposti punti di vista: uno che identifica una morale autonoma all'interno della sfera confessionale, l'altro invece che difende l'etica della fede<sup>11</sup>. Alcune posizioni dei primi serviranno di seguito per dimostrare che l'affermazione dell'esistenza della morale autonoma non risulta estranea al pensiero cattolico.

La costituzione pastorale *Gaudium et spes*, parlando dell'autonomia delle realtà terrene, riporta la seguente affermazione: «Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta

<sup>8</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2007, pp. 20-23.

<sup>9</sup> S. Baumrin, *Antitheism and morality*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>10</sup> *GS*, p. 19.

<sup>11</sup> Cfr. M. Perković, *Prema moralnoj zrelosti*, Biblioteka radovi, Sarajevo 2009, p. 13.

di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettarlo, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica»<sup>12</sup>. Con questo passaggio i teologi morali giustificano la possibilità di una morale autonoma, comune a tutta l'umanità e verificabile dal continuo progresso scientifico.

«I difensori della morale autonoma non pensano che ci siano altri valori e altre normatività cristiane, tali da essere limitati e vissuti soltanto all'interno dell'esclusiva fede cristiana [...]. Secondo questi autori la particolarità della morale cristiana dev'essere individuata nell'intenzionalità specificatamente cristiana che sostiene, indirizza e incoraggia la buona condotta del credente»<sup>13</sup>. Secondo questi autori, le virtù e le norme morali risultano comuni all'intera umanità, mentre il cristianesimo, con la propria dottrina ed il proprio *credo*, rende possibile l'accettazione di tali valori. La fede aiuta a comprendere e a vivere le norme morali, ma non offre risposte a tutte le domande dell'umano vivere e pensare; di conseguenza ci lasciamo trascinare dalla ragione per poter correttamente giudicare e comprendere la complessità dell'ex-sistere.

Il fondatore della morale autonoma, Alfons Auer, afferma l'esistenza di due  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ : l'uno dipende dalla fede e dalla rivelazione e viene perciò riferito alla salvezza offertaci dalla realtà ultraterrena; l'altro, invece, rientra nella sfera legislativa della ragione umana. La specificità della morale cristiana riguarda il primo  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , mentre il secondo, del tutto secolarizzato, risulta essere pertinente all'uomo in quanto uomo, ovvero in quanto ente dotato di ragione. Anche Joseph Fuchs riconosce «la comunanza dei problemi morali tra il credente e il non credente assieme al loro comune impegno nella ricerca dei criteri universalmente validi per l'attuazione del pensiero autenticamente speculativo. Entrambi devono trovare delle risposte soddisfacenti ai problemi morali del nostro tempo»<sup>14</sup>. Ogni etica seria è per Fuchs un'anticipazione dell'etica cristiana ed è per questo che essa non può essere chiamata “etica non-cristiana”, come se questa fosse altro da ciò a cui viene relazionata<sup>15</sup>.

Notiamo, dunque, che la morale autonoma non è estranea alla dottrina dei teologi cattolici morali. Se relazioniamo questa morale alle posizioni marcatamente atee, individuiamo in entrambe la prontezza ad edificare un sistema di

<sup>12</sup> GS, p. 36.

<sup>13</sup> M. Perković, *Prema moralnoj zrelosti*, p. 14.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 18.

norme morali, l'universalità delle quali scaturisce dai valori condivisi dall'intera umanità. A questi valori si arriva per entrambe con la retta ragione, ma le differenze si fanno più evidenti allorché, nel dibattito sulla natura dell'umano, non si perviene al comune accordo sulla provenienza della normatività morale. Se l'uomo arriva ad esercitare i valori universalmente validi utilizzando la retta ragione, occorre vedere i criteri secondo i quali riconoscere la validità applicativa di tale ragione.

## 2. *Le virtù naturaliste di Erik Wielenberg*

L'ipotesi sull'inesistenza di Dio, posta come possibile da Erik Wielenberg, insedia l'uomo sul trono dell'ordine gerarchico della natura. L'uomo diventa così l'assoluto governatore del creato, ma la concezione naturalistica dell'universo non può essere concepita come visione cristiana purificata dalle stratificazioni gerarchiche in cui l'uomo si pone come ultima e più alta istanza. «Anzi, nell'universo naturalistico queste gerarchie non sono mai esistite. Non esiste alcun luogo pronto per noi, né per nessun'altra creatura. Il divino Creatore non ha mai privilegiato l'uomo, perché l'esistenza dell'umano altro non è che il risultato dei ciechi processi naturali, assolutamente trascendenti ogni nostra abilità di comprensione»<sup>16</sup>. L'uomo deve trovare il proprio posto nell'infinito e oscuro universo che egli abita come prodotto di pura casualità.

Perché allora speculare sulla morale se Dio non esiste? Forse non esistono dei compensi o delle punizioni divine per le azioni buone o cattive; ciononostante possiamo notare che la nostra educazione si è sempre basata sui principi etici promossi da un determinato contesto culturale<sup>17</sup>. Se l'individualità funge da fondamento dell'etica, si spezza ogni rapporto autentico con l'alterità. In tal caso, la normatività stessa viene privata del contenuto della sua possibile applicazione. Se la virtù, invece, viene considerata come fonte del premio, ogni discorso sui premi celesti o sulle punizioni eterne risulta fuorviante. Maria Antonaccio riporta la tesi di Wielenberg sulla determinazione auto-premiante di un'opera buona che obbliga ad una vita moralmente severa, forse più di quanto ciò accadrebbe nell'attesa del premio eterno<sup>18</sup>.

Wielenberg parte dal presupposto che ci siano delle verità puramente etiche, libere da qualsiasi altro vincolo disciplinare. L'universalità di tali libertà le rende

<sup>16</sup> E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, Cambridge University Press, New York 2005, p. 108.

<sup>17</sup> Cfr. D. O. Brink, *The autonomy of ethics*, op. cit., p. 160.

<sup>18</sup> Cfr. M. Antonaccio, *Godless Moralists and Faithful Philosophers: Theism, Atheism, and the Objectivity of Ethics*, in *Conversations in Religion & Theology*, 4 (2006.) 2, p. 210.

razionalmente comprensibili ed accessibili a tutti<sup>19</sup>. Data la loro esistenza, Wielenberg arriva ad affermare la possibilità di un intero sistema etico basato su questi presupposti.

### 2.1. L'umiltà

Aristotele divide le buone azioni in due sottoinsiemi: quelle che sono buone in riferimento al loro esito e quelle che sono buone *in e per se stesse*<sup>20</sup>. Le altre attività vengono invece chiamate - intrinsecamente buone<sup>21</sup>. La contemplazione, in quanto l'attività intrinsecamente più alta della riflessione, non arriva mai ad una scoperta nuova, ma arricchisce la conoscenza pre-esistente sulla natura dell'universo. Aristotele considera la contemplazione l'apice del bene intrinseco, perché l'uomo contemplativo diventa simile agli déi<sup>22</sup>. Tendere al bene supremo interiore significa dunque voler diventare come déi ed è per questo che Wielenberg considera tale posizione contraria alla tradizione giudaico-cristiana, la quale individua tutti i problemi morali dell'uomo nel desiderio di diventare Dio. Secondo questo pensatore, dunque, il credente cristiano deve essere grato per la possibilità di abitare il creato; chiedere di più significherebbe essere ingrati e ingiusti<sup>23</sup>.

La persona perfettamente morale accetta gli onori e si innalza al di sopra di chiunque altro, essendo migliore di tutti. Dal punto di vista cristiano, invece, tra tutte le virtù che rendono virtuosa una determinata persona, la misericordia è ciò che maggiormente la contraddistingue. Il misericordioso eredita infatti l'insegnamento di Cristo. «Nel suo regno, i grandi saranno coloro che rifiuteranno di essere grandi e che si metteranno a servizio dell'altro»<sup>24</sup>. A differenza di Aristotele, la grandezza di un cristiano viene valutata dall'umile apertura ad altro da sé<sup>25</sup>. Wielenberg perciò tenta di dare una possibile definizione di questa specifica virtù naturalistica, affermando che «ciascuno di noi è gettato nel mondo ed è determinato dalle circostanze che non abbiamo scelto; i fattori sui quali non abbiamo alcun controllo arricchiscono la nostra persona con le caratteristiche e le potenzialità psichiche e fisiche»<sup>26</sup>. È facile convincersi della serietà di questa affermazione, ma non è soltanto il contesto ciò

<sup>19</sup> Cfr. E. J. Wielenberg, *Objective Morality and the Nature of Reality*, in *American Theological Inquiry*, 3, 2, 2010, p. 79.

<sup>20</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 6 1096b 8-10.

<sup>21</sup> Cfr. E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, p. 31.

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X 8 1178b 7.

<sup>23</sup> Cfr. E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, p. 33.

<sup>24</sup> I. Dugandžić, *Oblici solidarnosti u ranom kršćanstvu*, in *Bogoslovska smotra*, 74, 2, 2004, p. 383.

<sup>25</sup> Cfr. Ž. Senković, *Aristotelov odgoj za vrline*, in *Metodički ogledi*, 13, 2, 2007, p. 55-56.

<sup>26</sup> E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, p. 108.



che determina una virtù.

Il teista crede che Dio governi tutto ciò che determina la nostra vita. Perciò risulta logico ringraziare Dio per i doni ricevuti e gli scopi realizzati. Nel mondo naturalistico questi fattori non vengono influenzati da un condizionamento ad esse esterno, ma ciò non significa che tutto risulti essere merito dell'uomo o dell'umanità in generale.

Wielenberg non concorda con le posizioni aristoteliche secondo cui i privilegi guadagnati senza merito comunque devono essere accettati, anche se nessun controllo sull'esito positivo di una determinata azione è stato esercitato. Le persone spesso sbagliano al di là del loro esplicito o implicito volere, pensando a volte di essere colpevoli anche per ciò che non riguarda il loro "essere responsabili". Il credente ricorderà subito le parole di San Paolo: «Chi dunque ti ha dato questo privilegio? Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto?»<sup>27</sup>. L'umiltà alimenta nel credente il desiderio di riconoscere l'autentica alterità in altre identità. Wielenberg accetta questa posizione, ma senza alcun ringraziamento a Dio che egli considera inesistente.

Dopo l'analisi degli elementi naturali e sociali che trascendono ogni nostra capacità di controllo, sorge la domanda sulla libera volontà e sulla possibilità di cambiare il proprio carattere per mezzo degli atti liberi. Dal momento in cui all'uomo risulta possibile postulare un ampio spazio dell'agire per mezzo della libera volontà, possiamo affermare la validità della nostra responsabilità personale? Wielenberg considera la libera volontà un risultato del puro caso, sebbene questo sia determinante anche per gli atti della libera volontà. Colui che attua il male, anche se influenzato da fattori che trascendono il potere del suo controllo, non per ciò risulta privo di responsabilità, perché almeno in parte questa riguarda quello.

## 2.2 La solidarietà

Per poter mettere in evidenza le differenze tra il mondo naturalista e il mondo teista, Wielenberg si è servito dell'immagine fantascientifica di un milione di persone inviate su un pianeta sconosciuto. Wielenberg afferma, infatti, che l'accettazione di un necessario darsi dell'ente, in se stesso perfettissimo, onnisapiente e moralmente perfetto, deve essere fatta in funzione dell'atto creativo di tale pianeta, assieme alla decisione sul collocamento preciso di ogni singola persona. Siccome, però, le loro condizioni di vita differiscono notevolmente da persona a persona, anche se queste si trovano tutte nello stesso

---

<sup>27</sup> *Cor.* 4, 7.

contesto esistenziale, la gratitudine nei confronti dell'ente supremo deve trasformarsi in obbedienza. Il comandamento «Ama il prossimo tuo come te stesso»<sup>28</sup> obbliga ad aiutare coloro che ne hanno bisogno.

Wielenberg sostiene che il dovere morale di stampo cristiano derivi dal comandamento di tal sorta; questo è anche il motivo per il quale gli atei vengono considerati amorali, estranei dunque ad un atteggiamento etico. Questa posizione è alimentata da una logica estranea all'insegnamento cristiano: se Dio non avesse ordinato di aiutare il prossimo, non ci sarebbe alcun obbligo morale che sproni a ciò; se Dio non c'è, non si dà nemmeno il Suo comandamento; perciò, senza Dio, nemmeno la morale risulta necessaria. Ma se Dio è la fonte di ogni radicamento ontologico dell'esistenza, e se Dio non c'è, allora non si dà nemmeno il mondo, ovvero non si dà nulla.

Se ritorniamo, dunque, all'esempio di Wielenberg ed eliminiamo il postulato di ogni esistere, scompare anche ogni precetto morale; tutto diventa caso, influenzato da forze del tutto irrazionali. Wielenberg però afferma che nemmeno l'assenza di Dio può portare alla totale eliminazione della buona condotta morale.

La solidarietà e l'umiltà sono strettamente collegate nell'insegnamento cristiano. Lo stesso vale per la solidarietà naturalistica che deriva dall'umiltà ugualmente definibile dal punto di vista a-confessionale. Wielenberg afferma che la pura casualità può comunque indurre ad esiti eticamente accettabili.

### 2.3. Speranza e coraggio

Sulle orme della terza domanda kantiana, Wielenberg si chiede che cosa gli è lecito sperare nell'universo naturalistico che spesso, a causa della presunta assenza di Dio, postula un'esistenza priva di senso. Ci vuole tanto coraggio per accettare l'insensatezza di ogni nostra fatica e della vita nel suo insieme, ed è proprio questa paura, secondo l'insegnamento di Wielenberg, ciò che induce alla religione che preserva dalla perdita di controllo sulle forze che trascendono il potere dell'umano agire. Se questo è vero, soltanto il coraggio può rappresentare una forza liberatoria dall'*impasse*<sup>29</sup>. L'accettazione del naturalismo viene così inteso come ad un atto di coraggio.

Un'obiezione a questo tipo di ragionamento può essere quindi quella di affermare la necessità della fede, sottolineando che il voler credere ed infine il credere stesso non sono una mancanza di coraggio, ma piuttosto il frutto dell'angoscia che nel *deficit* esistenziale e nell'ulteriorità del divino vede il massimo delle proprie potenzialità. Anche se è vero che nel mondo naturalisticamente inteso la speranza e il coraggio sono intrinsecamente collegati, ciò

<sup>28</sup> Cfr. Lv 19, 18; Gal 5, 14.

<sup>29</sup> Cfr. E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, p. 114.

non significa che essi stiano in un rapporto diverso nel filosofare cristiano. I cristiani alimentano la loro fede col coraggio che deriva dalla certezza nel Fondamento e dall'insufficienza del fondato<sup>30</sup>.

Le forze dell'intelletto naturalistico e la loro attuazione da parte di colui che coraggiosamente affronta l'indifferenza dell'universo, per Wielenberg, implicano ulteriormente la definizione e il rafforzamento delle capacità umane. Tuttavia, si potrebbe obiettare che l'autostima promossa dal naturalismo supera di gran lunga qualsiasi campo dell'umano agire. Ciò che si presenta come l'ingestibile forza dell'universo, può essere paragonato alla paura provocata dal prossimo nell'incomprensione dell'altro da sé e dunque nell'oblio dell'autentica alterità.

La chiusura coscienziale nei confronti del prossimo risulta essere la conseguenza del peccato originale<sup>31</sup> e non parte integrante della costituzione ontologica dell'umano. Nell'universo naturalistico, invece, l'inclinazione al male non viene affatto spiegata dal punto di vista causale, bensì soltanto costatata come esistente. Wielenberg afferma la necessità di conoscere se stessi, specialmente le proprie inclinazioni verso il male<sup>32</sup>. Essere consapevoli della propria natura aiuta a prevenire l'attuazione del male; Wielenberg sostiene, infatti, che la consapevolezza delle forze oscure insite nell'essere umano preserva dal commettere il male.

Il coraggio, dunque, dal punto di vista del naturalismo risulta essere la virtù più alta in direzione di una vita sensata e moralmente retta. I traguardi che il coraggio raggiunge non sono duraturi e non trascendono la temporalità dell'immanente darsi dell'esistenza, ma – secondo Wielenberg – meritano tuttavia attenzione, perché nel mondo naturalistico nulla è eterno, senza essere perciò stesso insensato. All'idea cristiana di un male da combattere con la libera scelta di aprirsi alla Verità, Wielenberg oppone l'immagine della lotta contro l'animale feroce e irrazionale che soggiorna in ciascuno di noi<sup>33</sup>. La vittoria non è assicurata e non garantisce la salvezza eterna. La conseguenza della lotta interna non è la caduta dell'umano, ma l'agire delle forze irrazionali dell'evoluzione che formano la mente umana. Il coraggio naturalistico rappresenta una lotta mossa contro le forze indifferenti dell'universo in direzione della speranza di realizzare una vita moralmente definita "buona".

---

<sup>30</sup> Cfr. R. Guardini, *Hrabrost*, u *Služba Božja*, 47, 2, 2007, pp. 212-214.

<sup>31</sup> Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE CROATA, *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., 418.

<sup>32</sup> Cfr. E. J. Wielenberg, *Value and virtue in a Godless universe*, p. 116.

<sup>33</sup> Cfr. *Ivi.*, p. 127.

### 3. *Conclusion*

L'oggettività autonoma e la normatività priva di qualsiasi influenza religiosa definiscono l'etica secolarizzata. Essa è fondata su ciò che – per il proprio statuto ontologico – risulta essere di per sé fondato. Quest'etica, dunque, edificata sull'umano e non su ciò che si pone come Fondamento dell'esistere dell'uomo, induce alla domanda sull'origine stessa dell'etica in quanto disciplina; in altre parole, è l'uomo che crea l'etica o è l'etica che viene gradualmente scoperta in quanto già pre-esistente? Qual è la garanzia della sua oggettività? Se viene gradualmente scoperta, significa che è autonoma ed indipendente rispetto all'uomo? Qual è il fondamento vero dell'etica autonoma?

Il credente individua in Dio il Fondamento di ogni esistere; l'etica poi deriva da un'autentica consapevolezza per l'umano di appartenere a ciò che trascende ogni capacità di comprensione. È proprio per quest'ultima ragione, che anche i filosofi atei sentono il bisogno di affermare la possibilità del bene, nonostante la loro ammissione dell'inesistenza di Dio. Lo scopo della loro ricerca del senso, basato sull'oblio di ciò che funge da condizione prima di ogni presenza, non è soltanto il desiderio di difendere l'ateismo dalle accuse di immoralità. Non è infatti sufficiente soltanto riconoscere le norme oggettive e morali, ma è necessario trovare anche un valido motivo per rispettarle.

Se risulta oggettivamente vero che l'universo è governato dalle forze indifferenti che il soggetto deve combattere, perché non lottare anche contro le norme etiche per poter realizzare il bene soggettivo? Se, infatti, siamo soltanto un prodotto del caso, nati per combattere l'indifferenza dell'universo, perché non lottare anche contro la morale, essendo anch'essa un prodotto cieco dell'umano esistere?

Abbiamo già affermato che la morale autonoma può essere fondata in Dio. Consideriamo, perciò, alquanto valida e consistente una proposta teoretica di questo tipo, di fronte alla morale fondata su altro da Dio. Il naturalismo accetta l'esistenza delle norme e delle virtù oggettive e morali, ma non risponde alla domanda sulla loro provenienza. Bisogna osservare la morale promossa da una certa religione e da un determinato credo, bisogna essere aperti al dialogo e alla critica senza eliminare l'ontologia, valutandola quasi come un relitto dei tempi passati. Se si può veramente parlare delle norme etiche ed oggettive, è molto più utile impiegare le forze per edificare un'etica autonoma che accomuni tutti nell'incontro e nel dialogo. L'etica deve essere marcata da umiltà, solidarietà, speranza e coraggio; dalle virtù indispensabili cioè per lo sviluppo di un dialogo costruttivo ed autentico in cerca della Verità. È essa sola l'unica in grado di fondare una disciplina etica speculativamente adiacente all'essenza autentica dell'umano esistere.