

## Il Dio dei non credenti. Le confusioni ecumenistiche di Giovanni Paolo II, falsificatore del pensiero filosofico di Aristotele e di S. Tomaso.

Se la filosofia oggi vuole riacquistare un compito nella società, essa lo può avere soltanto mettendosi in sintonia con una conoscenza scientifica del mondo, sapendo che esiste un unico linguaggio, quello scientifico, che ci possa mettere in comunicazione con la verità, *chiudendo per sempre il discorso sui valori morali*, che possono riguardare soltanto la virtù intesa come perfezionamento personale, per porsi in una prospettiva che non sia più antropocentrica, e riprendendo il discorso sui contenuti del diritto naturale. *Gli altri discorsi nascono soltanto dalla paura del non senso della vita*. La filosofia potrà ancora continuare a cercare di dare un senso alla vita costruendo “poemi” metafisici o alleandosi con credenze religiose. Ma rimarranno sempre gli interrogativi “perché l’essere piuttosto che il nulla?”, “l’universo nella sua attuale fase di espansione ha avuto un inizio assoluto, e perciò avrà una fine, oppure non esiste un inizio assoluto?”. E’ difficile pensare che la scienza un giorno possa rispondere con certezza a quest’ultima domanda. I modelli cosmologici, fondati sulla relatività generale di Einstein, come si è visto, propendono oggi per la maggior parte a favore di una successiva fase di contrazione dell’universo, dopo che si è scoperta recentemente l’esistenza di una materia oscura, la cui quantità è assai maggiore di quella visibile. Essa giustificherebbe la possibilità di una inversione dell’espansione per il prevalere della forza di gravitazione dovuta alla presenza della materia oscura dopo l’esaurimento della forza di espansione. Pertanto non si può ritenere che la risposta alla domanda circa l’origine dell’universo possa provenire da un linguaggio “ispirato”. Soltanto coloro che non sono capaci di porsi le domande che sono ai confini della conoscenza, o perché vivono nella banalità quotidiana o perché si affidano alla religione per non cadere nella disperazione, possono dichiararsi contenti di essere nati.

*Le verità sul mondo non si guadagnano con l’arroganza o con la presunzione dei linguaggi “ispirati”, compresi quelli di molta filosofia, ma con l’umile e faticosa ricerca della conoscenza scientifica, al di là della quale nascono i conflitti morali e mortali delle soggettive visioni del mondo.*

Ciò bisogna tenere per certo e di ciò bisogna accontentarsi, perché ognuno soltanto dopo la propria morte potrebbe dimostrare, ma solo a se stesso, il contrario, non potendo pretendere di condizionare la vita degli altri sulla base di ciò che non è provabile.

Dal punto di vista della ragione il punto debole di ogni religione salvifica è che la stessa fede rende priva di merito l’azione morale, in quanto imposta dalla minaccia di una sanzione divina.

*Il credente non può far del bene che in relazione al fine della sua salvezza, cioè egoisticamente, per cui non può pretendere maggiori meriti, di fronte ad un Dio, di quanti ne abbia l'ateo che compia la stessa azione morale del credente o si limiti a non fare del male pur sapendo di non doversi attendere alcun premio.*

La preghiera rivolta a Dio, o ai suoi intermediari, è la più chiara espressione di inferiorità morale. Un Dio che ha bisogno di essere pregato è soltanto un'immagine antropomorfa di Dio, che ne svilisce il concetto.

L'ateismo, anche quando si limiti al rispetto dei doveri perfetti (giuridici), che vietano di compiere il male, è l'unica condizione morale che possa giustificare dei meriti di fronte ad un Dio, mentre i credenti, anche quando pretendono di fare del bene, nel rispetto dei doveri imperfetti (moralì), mettono in pratica una morale eteronoma, fondata su un movente esterno, e dunque non sincera, come aveva già osservato Kant, ponendo come condizione dell'azione morale il dovere per il dovere, e perciò la sua autonomia dalla religione, che aggiunge il timore di una condanna o la speranza di un premio, rendendo la morale interessata. Un Dio che si rivelasse, direttamente o indirettamente, ad un uomo, come nelle asserite apparizioni della madonna, ne annienterebbe completamente la libertà, e lo priverebbe di qualsiasi responsabilità e di qualsiasi merito di fronte a lui. Gli apostoli, se erano convinti che Gesù fosse figlio di Dio, sono da ritenersi i meno meritevoli di fronte a Dio per avere assistito ai suoi miracoli. Ogni asserita rivelazione contraddice la responsabilità e il merito dei credenti. Bisognerebbe rovesciare il detto di Lutero *pecca fortiter, sed fortius crede* (pecca fortemente, ma credi più fortemente) dicendo: *noli peccare - neminem laede- , sed fortius noli credere* (non peccare - non danneggiare alcuno - ma più fortemente non credere), annullando così l'opportunismo religioso.

*Da qui tutta l'inutilità delle religioni e del loro proselitismo ai fini della salvezza,<sup>1</sup>*

considerando che sono proprio i credenti a non poter avere particolari meriti di fronte a Dio, non potendo raggiungere la perfezione morale dell'ateo.

Vi è anche da considerare che chi scrive ha sempre considerato strano che i miracoli, le guarigioni o le apparizioni della madonna o di santi, siano "avvenuti" sempre 1) in aree geografiche di area cattolica e 2) a beneficio dei credenti, già disposti a credere in essi, e non bisognosi di essere convertiti. Non si ha notizia di miracoli avvenuti, non diciamo a favore di atei, ma almeno a favore di cristiani non cattolici, di area protestante. Se i miracoli furono operati da Gesù al fine di dare

---

<sup>1</sup> Ciò è stato riconosciuto persino da Giovanni Paolo II, quando ha detto che basta essere giusti per avere la salvezza. E lo disse già S. Paolo scrivendo (*Epistola ai Romani*, 2,14) che anche i gentili (pagani) si potevano salvare nel rispetto della legge morale (naturale) iscritta nei loro cuori. Ma allora non si capisce a che cosa serva il proselitismo.

una testimonianza della sua divinità, perché gli atei, almeno quelli meritevoli, non beneficino mai di un miracolo che li converta? La loro testimonianza sarebbe più credibile, in quanto sottratta al sospetto nascente dalla predisposizione a credere nel miracolo. Se si obiettasse che Dio o i suoi intermediari hanno bisogno di essere pregati – per cui il non credente verrebbe escluso a priori dal beneficio – si avrebbe l'immagine ben miserevole di un Dio antropomorfo, che misurerebbe il merito in base ad una preghiera, dimostrando di non saper valutare i meriti indipendentemente da essa. Si tratta di un'immagine di Dio che ripugna alla coscienza di un ateo giusto, che troverebbe conferma del suo ateismo nel fatto di sentirsi moralmente superiore al credente perché non si aspetta alcun premio dalla sua onestà, che Dio, proprio per questo, dovrebbe maggiormente premiare. Tranne che Dio non voglia diminuire la superiorità dell'ateo inducendolo a credere con un miracolo. Ma questa superiorità morale sarebbe in contrasto con l'esclusione dell'ateo dal beneficio di una guarigione miracolosa, che verrebbe concessa, invece, a chi, credente, è moralmente inferiore all'ateo giusto. Poiché non è ammissibile che Dio sia contraddittorio, punendo l'ateo più meritevole del credente, anche per questo motivo l'ateo, giusto o non che sia, non può ammettere l'esistenza di miracoli.

Il cristianesimo naviga oggi nella contraddizione tra il proselitismo e il riconoscimento che basta essere giusti per salvarsi l'anima.

Si consideri che la Chiesa d'origine, come quella di S. Agostino, affermava che non vi poteva essere salvezza fuori della Chiesa, nemmeno per coloro che non avessero mai avuto conoscenza del messaggio cristiano. Per Agostino (*Enchiridion*, 97) quasi tutta l'umanità era destinata alla dannazione. Con il Concilio Vaticano II, che ha promulgato la *Lumen gentium* (1964) si è invece affermato che “quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa... possono conseguire la salvezza eterna”. E nella dichiarazione *Nostra aetate* (1965) si precisava che “anche le altre religioni... si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri. La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni”. Poiché i missionari si fecero prendere dalla paura di rimanere senza lavoro, lo stesso Concilio pubblicò il decreto *Ad gentes* (1965) con cui si stabiliva che, “benché Dio, attraverso vie che lui solo conosce, possa portare gli uomini a quella fede senza la quale è impossibile piacergli, è tuttavia compito imprescindibile della Chiesa diffondere il Vangelo”. Come dire che è meglio prendere la strada sicura del Vangelo perché delle altre strade non vi è da fidarsi, non potendosi conoscere le intenzioni di Dio, che, altrimenti avrebbe costretto inutilmente Gesù a morire sulla croce. Che questo sia un pietoso compromesso dettato da un ripugnante opportunismo tutto ciò è chiaro. L'uomo deve sentirsi manovrato come una marionetta da un Dio burattinaio e deve seguire passivamente i movimenti dei fili. Ma ultimamente Giovanni Paolo II, forse preso da smemoratezza, ha affermato qualcosa di più, che “basta essere giusti per salvarsi l'anima”.

E ciò è in accordo con quanto S. Paolo, se pur dando origine ad una contraddizione fondamentale nel suo voler evangelizzare il mondo, scrive: “ Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere” (*Lettera ai Romani*, 2, 6).”Quando i Gentili (cioè i pagani), che non hanno legge (cioè non conoscono la rivelazione evangelica), adempiono *per natura* le cose della legge, essi, che non hanno legge, son legge a se stessi; essi mostrano che quel che la legge comanda è scritto nei loro cuori per la testimonianza che rende loro la coscienza” (ibid., 2,14). Ed ancora: il peccato “non è imputato quando non v’è legge” (ibid., 5,13).”Senza legge il peccato è morto” (ibid., 7, 8). Tali frasi trovano sostegno nell’epistola di Giacomo (2, 14), ove si legge: “ Ma vuoi tu, o uomo vano, conoscere che la fede senza le opere non ha valore?... Tu vedi che la fede operava insieme con le opere di Abramo, e che per le opere la sua fede fu resa compiuta”. Sembra dunque che per la salvezza bastino le opere o che, comunque, la fede non sia sufficiente. Conclusione pericolosa perché non sarebbe stato necessario il sacrificio della croce, o, quanto meno, non sarebbe bastato ai fini della salvezza. Infatti sarebbe risultato inutile o non determinante il sacrificio di Gesù. Clemente, vescovo di Roma, nella sua *Epistola ai Corinzi* (c.37, 2-4) predicando la concordia tra i due gruppi, in cui si erano divisi i cristiani a Corinto, poiché uno dei due non riconosceva il vescovo del luogo, dà risalto all’Epistola di Giacomo, che si era trovato in chiara polemica con S. Paolo su questo argomento. Si trattava di un cristianesimo più vicino a quello degli stoici che a quello di Paolo, cioè di un cristianesimo che, volendo farsi valere come ideale etico nelle opere, si opponeva a quello spirito giudaico che nello storico ebreo Flavio Giuseppe (*Antiquitates Judaicas*, XVI, 6, 8; *Contra Apionem*, II, 171) veniva caratterizzato come ossequiente, ostinatamente adempiente alla lettera, alla legge ebraica.<sup>2</sup>

Allora una delle due: se non è necessario conoscere l’Evangelo per salvarsi, ma, una volta conosciuto, non ci si converte, l’opera dei missionari è assai pericolosa, giacché essi distruggono l’ignoranza del male, e, come disse S. Paolo, “senza la legge il peccato è morto” (*Lettera ai Romani*, 7, 7). Pertanto chi prima peccava senza sapere che stava peccando, dopo avere avuto il messaggio cristiano troverebbe maggiore difficoltà a salvarsi l’anima, avendo conosciuto la legge di Dio. Se prima della conoscenza del messaggio egli aveva una autostrada a quattro corsie per andare in paradiso, successivamente si troverebbe in una strada assai stretta e perigliosa. Egli, dunque trarrebbe soltanto un grande svantaggio dall’essere stato anche solo avvicinato da un missionario. E i missionari si troverebbero in grande

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (1961), La Nuova Italia 1966, p. 22. “Nelle sue lettere le citazioni dell’Antico Testamento sono tolte (da S. Paolo) tutte dalla traduzione (in greco) dei Settanta” (ibid., p. 8). Aggiunge Jaeger che “il libro sacro degli ebrei non sarebbe mai stato tradotto (dai Settanta)...se non fosse stato che i Greci di Alessandria si attendevano di trovarvi il segreto di quella che essi chiamavano, senza disprezzo, la filosofia dei barbari” (ibid., p. 39). Il disprezzo nella scuola alessandrina ellenizzata sorse dopo la conoscenza di tale traduzione, che servi soltanto agli ebrei ellenizzati come Filone. Infatti il vecchio testamento non fu fonte di alcun pensiero filosofico, e gli stessi ebrei ellenizzati cercarono di adattare ad esso la filosofia greca, salvo il tentativo di falsificare in modo smaccato le origini del pensiero greco attribuendo alla Torah la fonte di esso.

difficoltà nel giustificare la loro opera. Se, inoltre, si afferma che basta essere giusti, allora vi è da domandarsi che cosa ci stia a fare lo stesso papa. Tranne che l'Evangelo serva soltanto a quelli a cui S. Paolo si rivolgeva dicendo: "Fratelli, non ho potuto parlarvi come a spirituali, ma come a bambini in Cristo. Vi ho nutriti a latte, non di cibo solido, perché non eravate ancora da tanto; anzi, non lo siete nemmeno adesso perché siete ancora carnali" (*Lettera 1 ai Corinzi*, 3, 1). Quest'ultimo passo può significare che i credenti, come i neoconvertiti da S. Paolo, sono da ritenersi bambini da latte, cioè non persone adulte capaci di seguire con la ragione la legge naturale. Essi, come i bambini, hanno bisogno del padre che li guidi e li premi o li punisca. Essi non sono capaci di conoscere da sé il male e di evitarlo. A ciò si riduce ogni religione, ad allevare dei perpetui bambini. Oppure, come strumento della politica, a tenere un gregge docile inculcando il terrore di Dio, non l'amore della giustizia senza terrore.

Ma la predicazione di S. Paolo poggia tutta su una contraddizione fondamentale. Da una parte, come si è visto, si dà un'importanza determinante alle opere, tanto da ritenere che anche i non credenti si possano salvare se rispettano la legge naturale iscritta nei loro cuori. Dall'altra, tutti gli altri passi su questo argomento danno preminenza alla fede, dicendo esattamente il contrario. Scrive infatti S. Paolo: "Rinunzierai a tutte queste cose e le reputo tanta spazzatura affin di guadagnare Cristo, e d'esser trovato in lui avendo, non una giustizia mia, derivante dalla legge, ma quella che si ha mediante la fede in Cristo; la giustizia che vien da Dio, basata sulla fede" (*Lettera ai Filippesi*, 3, 8). "Non vi sia alcuno che faccia di voi sua preda con la filosofia e con vanità ingannatrice secondo la tradizione degli uomini, elementi del mondo, e non secondo Cristo" (*Lettera ai Colossesi*, 2, 8). Si dice anche che basti soltanto la fede senza le opere: "L'uomo è giudicato mediante la fede, senza le opere della legge" (*Lettera ai Romani*, 3, 28); "Pure Davide proclama la beatitudine dell'uomo al quale Dio imputa la giustizia senza opere... la fede fu ad Abramo messa in conto di giustizia... la giustizia ottenuta per la fede che aveva quand'era incirconciso, affinché fosse il padre di tutti quelli che credono essendo incirconcisi, onde anche a loro sia messa in conto la giustizia" (*Lettera ai Romani*, 4, 6); "Il giusto vivrà per fede" (*ibid.*, 1, 17); "Indipendentemente dalla legge, è stata manifestata una giustizia di Dio, attestata dalla legge e dai Profeti; vale a dire la giustizia di Dio mediante la fede in Gesù Cristo" (*ibid.*, 3, 21); "Se qualcuno fra voi si immagina d'esser savio in questo secolo, diventi pazzo affinché diventi savio; perché la sapienza di questo mondo è pazzia presso Dio" (*Lettera 1 ai Corinzi*, 3, 18). E infine la frase più importante per giustificare in ogni caso la necessità della fede ai fini della salvezza: "Se la giustizia si ottiene per mezzo della legge, Cristo è dunque morto inutilmente" (*Lettera ai Galati*, 2, 21).

Le lettere di S. Paolo sono così confuse che ognuno le può menare secondo il proprio criterio. Chi per le opere, chi per la fede, cioè per la grazia. E questa confusione darà luogo, da una parte al pensiero di Agostino (che annulla le opere nella fede, secondo l'interpretazione che prevarrà nel protestantesimo di Lutero e di Cal-

vino), dall'altra al razionalismo aristotelico di S. Tomaso che considererà la grazia, proveniente dalla fede, come un aiuto superiore per compiere opere di bene e di giustizia. La grazia per S. Tomaso è un aiuto in più: "Gratia non tollit naturam, sed perficit" (*Summa theol.*, I, q.1, 8), e "Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum" (*Contra Gentiles*, II, cap. 55)

Da una parte l'irrazionalismo della Riforma, ispirata da Agostino-Lutero, dall'altra il razionalismo della Controriforma, ispirato da S. Tomaso. Di fronte a tale inconciliabilità di tesi si deve pensare che, se i testi menzionati sono da ritenersi sacri, la sacralità è priva di credibilità. Si può dire che il cristianesimo, nato soprattutto dalla predicazione di S. Paolo, le cui lettere precedono cronologicamente i Vangeli, sia nato, se si può dire celiando, cornuto. Se qualcuno vuole convincere gli altri di una propria idea è necessario che rispetti una condizione: che il suo discorso non sia contraddittorio. Altrimenti è meglio che taccia.

Il papa Giovanni Paolo II, volendo identificare la legge divina con la legge naturale, nell'ultimo suo libro, *Memoria e identità*, ha falsificato sia il pensiero di S. Paolo, togliendogli la contraddizione, sia il pensiero di S. Tomaso, che distinse la legge divina dalla legge naturale. Ha scritto il papa: "I comandamenti, scolpiti sulle due tavole che Mosé ricevette sul Sinai, sono infatti anche nel cuore dell'uomo. Lo insegna san Paolo nella *Lettera ai Romani*: «Quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza» (2, 55). La Legge divina del Decalogo ha valore vincolante come legge di natura anche per coloro che non accettano la Rivelazione: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, onora tuo padre e tua madre... Ognuna di queste parole del codice del Sinai prende le difese di un bene fondamentale della vita e della convivenza umana... La legge stabilita dall'uomo, dai parlamenti, e da ogni altra istanza legislativa umana, non può essere in contraddizione con la legge di natura, cioè, in definitiva, con l'eterna Legge di Dio. San Tommaso offre della legge la ben nota definizione: "Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata" (La legge è un ordinamento della ragione promulgato in vista del bene comune da colui che ha cura della comunità). In quanto «ordinamento della ragione», la legge poggia sulla verità dell'essere: la verità di Dio, la verità dell'uomo, la verità della stessa realtà creata nel suo insieme. Questa verità è la base della legge naturale. Ad essa il legislatore aggiunge l'atto della promulgazione. E' quanto avvenne sul Sinai per la Legge di Dio, è quanto avviene nei parlamenti per le varie forme di interventi legislativi".<sup>3</sup>

Notare come il papa se la cavi con tre puntini dopo "onora tuo padre e tua madre", non avendo avuto il coraggio di aggiungere gli altri comandamenti, che sono soltanto religiosi o morali, e non parte della legge naturale. In effetti fanno parte della legge naturale soltanto il quarto (non ammazzare), il settimo (non rubare) e l'ottavo comandamento (non dire falsa testimonianza), che sono comandamenti giuridici, mentre il quarto (onora il padre e la madre) è soltanto morale (non essen-

<sup>3</sup> *Memoria e identità*, Rizzoli 2005, p. 161.

do un reato non onorare il padre e la madre, tanto più se si tratti di un genitore criminale, bastando che si rispettino le norme di legge), e tutti gli altri sono soltanto precetti divini che non comportano alcun reato in alcuna legislazione. E S. Paolo, riferendosi alla legge naturale - precisando che essa è iscritta anche nel cuore dei Gentili (cioè dei pagani), come si è visto sulla base del testo da noi citato, e che il papa ha riassunto per convenienza - non poteva di certo pretendere dai pagani il rispetto di tutti i comandamenti, compresi quelli puramente divini, cioè non giuridici. Dunque il Decalogo non si identifica tutto con la legge naturale. Ciò è confermato da quanto scrisse S. Tomaso distinguendo la legge divina da quella naturale. Quest'ultima è la legge che inclina verso il bene naturale in quanto scaturente dalla tendenza di tutti gli animali ad autoconservarsi nel conseguimento del proprio benessere, e che negli uomini è anche tendenza a conoscere la verità e a vivere in società (*Summa theologiae*, II, 1, q. 91, a. 1-2).

**Ed è da questa definizione che abbiamo fatto discendere il diritto naturale come diritto di tutti gli animali, umani e non umani, inserendola nel contesto dell'odierna conoscenza scientifica della comune origine di tutte le forme di vita**, che S. Tomaso non poteva, da cristiano, concepire, avendo conseguentemente una concezione gerarchica, verticale e non orizzontale, della natura. “Dalla legge naturale, che è la prima regola della ragione, deve essere derivata ogni legge umana” (ibid., q. 95, a.2). Dalla legge naturale S. Tomaso distingue quelle umane dello Stato (fondate sul rispetto della legge naturale) e quella divina, che ha un fine soprannaturale (ibid., a.4). Perciò quella del papa appare una voluta falsificazione, non potendo supporre che egli non conoscesse bene il testo di S. Paolo e quello di S. Tomaso.

La legge divina aggiunge soltanto potenza alla legge naturale. Per tale motivo Tomaso ritiene che un cristiano debba obbedire anche ad un governo non cristiano. E la superiorità morale riconosciuta da Tomaso alla Chiesa non si può tradurre in superiorità legale (*De regimine principum*, I, 1-4). La legge giuridica è *lex humana*, ma questa si fonda sulla *lex naturalis*. La prima si distingue dalla seconda soltanto per le modalità storiche in cui la seconda viene applicata, e la stessa legge divina, che, pure, comanda altre cose oltre a quelle comandate dalla legge naturale, dipende dalla legge naturale per molti comandi, come “non uccidere”, “non dire il falso”, mentre la legge divina può aggiungere il divieto dell'idolatria.

Si noti come ogni creatura abbia in S. Tomaso la funzione di manifestare la causalità divina, che risulta contrastante con il racconto del *Genesi*, in cui dio affida all'uomo il dominio sulla terra e sulle forme di vita, nonostante lo schema tomistico dell'inserzione della storia sacra nella natura. Persino l'incarnazione di Dio diventa simbolo dell'inserzione di Dio nel mondo come sua manifestazione, oltre ogni interpretazione antropocentrica. Il neoplatonismo di S. Tomaso si distingue da quello di Plotino perché quest'ultimo viene purgato del determinismo cosmico a favore della libertà di Dio, che pone, tuttavia, l'ordine dei contingenti nell'ordine della razionalità. Scrive S. Tomaso (*In Sent. II*, prol.): “ I filosofi considerano le creature

secondo ciò che riguarda la loro natura: pertanto ricercano le cause e le passioni proprie delle cose. Ma il teologo considera le creature con riguardo al fatto che provengono dal primo principio e si ordinano verso il fine ultimo che è Dio”. E’ la più chiara negazione di una visione antropocentrica. Le creature hanno una vita che non è stata concepita in funzione dell’uomo, ma in funzione della manifestazione della potenza di Dio nel mondo, come testimoni della sua gloria.<sup>4</sup>

Non basta. Il papa ha scritto che “l’illuminismo francese preparò il terreno per una migliore comprensione dei diritti dell’uomo. In verità, la rivoluzione violò di fatto tali diritti in molti modi. Tuttavia l’effettivo riconoscimento dei diritti dell’uomo cominciò da allora ad essere posto in atto con maggiore forza, superando le tradizioni feudali. Occorre però rilevare che questi diritti erano già conosciuti in quanto fondati nella natura dell’uomo creata da Dio a propria immagine e come tali proclamati nella Sacra Scrittura fin dalle prime pagine del Libro del(la) *Genesi*.”<sup>5</sup>

Anche questa è una falsificazione, e riguarda il fondamento dei diritti umani, che sarebbero fondati sulla natura dell’uomo fatto a immagine di Dio.

Ora, a parte la citata distinzione tomistica tra legge divina e legge naturale, il diritto naturale moderno, promotore dell’illuminismo, nasce con la dottrina dell’olandese Ugo Grozio (*De jure belli ac pacis*, 1625), che liberò il diritto naturale da ogni fondamento teologico, scrivendo che il diritto naturale “avrebbe luogo anche se si ammettesse ciò che non si può ammettere senza delitto: che Dio non c’è o che non si cura degli affari umani” (ibid., Prolegomeni, 11). “Come Dio non può fare che due e due non siano quattro, così non può fare che ciò che per sua intrinseca ragione è male non sia male” (ibid., 1, 1, 10, 5).

Il diritto naturale è “il comando della retta ragione, che indica la bruttezza morale o la necessità morale inerente a un’azione qualsiasi, mediante l’accordo o il disaccordo di essa con la stessa natura razionale, e conseguentemente tale azione è vietata o prescritta da Dio autore della natura” (ibid., 1, 1, 10, 1). Pertanto i Vangeli, secondo Grozio non possono obbligare se non a quello cui ci obbliga il diritto naturale. E’ la distinzione tra morale e diritto. I Vangeli possono servire soltanto per conseguire una perfezione morale che è indifferente all’ordine dell’esistenza del mondo umano. Essi infatti, se applicati interamente, sovvertirebbero completamente l’ordine giuridico (ibid., 2, 8, 4). Si vede come la volontà di Dio debba seguire il dettame della retta ragione e non possa precederlo. Il diritto naturale non discende dalla volontà di Dio, perché anche Dio - al contrario del Dio ebraico e islamico, oltre a quello agostiniano (secondo una certa lettura di S. Paolo, come si è visto) – è vincolato da esso.

<sup>4</sup> Come osserva M. D.-Chenu (*Introduction a l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1954, p. 271), la necessità di inserire nell’impianto razionale della *Summa theologiae* anche l’esegesi biblica scompensa talvolta l’equilibrio tra i due aspetti, naturale e biblico, della teologia tomistica, come il riferimento al *Genesi*, dove si dice che le creature terrestri sono al servizio dell’uomo. Lo stesso Chenu (p. 270) ricorda “la famosa controversia tra la scuola tomistica e la scuola di Duns Scoto sul tema dell’incarnazione e sul primato assoluto del Cristo” sostenuto da Duns Scoto (francescano).

<sup>5</sup> Ibid., pp. 133-34.

E Samuel Pufendorf (*De jure naturae et gentium*, 1672), pur riconoscendo in alcuni passi dei Vangeli il riferimento al diritto naturale, riconobbe anche che la maggior parte dei precetti cristiani potevano avere significato solo se volti ad un fine che è quello della salvezza,<sup>6</sup> separando così il diritto naturale dalla teologia morale della religione rivelata e distinguendo in questa lo scopo della salvezza eterna, che fa riferimento al foro interno della coscienza, dal diritto, che si rivolge al foro esterno. Secondo Pufendorf “il diritto naturale deve essere ricavato dalla ragione dell’uomo e deve perciò provenire dai dettami stessi della ragione usata retamente... Senza dubbio i precetti della retta ragione sono principi veri, che si accordano con la *natura delle cose*, osservata ed esaminata attentamente, e vengono dedotti con un ragionamento rigoroso dai primi principi...Risulta così che la legge naturale è vera per il fatto stesso che viene impressa nella mente dell’uomo dalla *natura delle cose*, la quale ci fa conoscere se non ciò che esiste, e in ciò a cui essa dà origine non vi può essere mai nulla che non sia vero, dato che il falso non sorge se non dagli errori degli uomini i quali disgiungono le nozioni che per natura sono unite o congiungono quelle che sono disunite” (ibid., II, III, 5).

Il principio di Hobbes “«che la natura abbia dato un diritto a tutti su tutto» deve essere opportunamente spiegato. Il diritto è la libertà che ciascuno ha di usare delle sue facoltà naturali secondo la retta ragione. Ora, il giusto significato di quel principio non può essere che questo: per natura, vale a dire, in uno stato in cui non vi siano leggi, a ciascuno è lecito valersi delle sue forze naturali contro chiunque egli ritenga di doverle ragionevolmente adoperare, se non altro per il fine della propria conservazione. Ma da ciò non consegue che con le sole forze naturali io possa imporre ad un altro un’obbligazione propriamente detta: *costringere ed obbligare* sono due cose diverse. Costringere si può con le sole forze naturali; obbligare, no. Secondo il pensiero di Hobbes nello stato di natura, come vi è un diritto di costringere gli altri, così vi è un diritto di resistere a coloro che ci vogliono costringere: ma il diritto di resistenza non ha alcunché a che fare con l’obbligazione, che presuppone certi motivi che determinano la coscienza dall’interno in modo tale da far giudicare in base al dettame della propria ragione che sia non giusto opporre resistenza e quindi che non se ne abbia il diritto...Con la sola forza non si impedisce il diritto di resistenza, ma soltanto il suo esercizio...Il principio di Hobbes secondo cui «la natura ha dato a ciascuno il diritto su ogni cosa»,<sup>7</sup> è, applicato a Dio, come egli lo applica, assurdo e privo di senso. In qual modo infatti ha potuto la natura at-

---

<sup>6</sup> Pufendorf avrebbe dovuto riconoscere, coerentemente, che tutti i precetti cristiani che vanno oltre il diritto naturale sono non necessari al fine della salvezza, essendo per Pufendorf la ragione umana espressione della ragione divina. Infatti ritenne le affezioni subite da Giobbe contrarie ad una ragione divina.

<sup>7</sup> Bisogna precisare, tuttavia che per Hobbes, nello stato di natura, non vale soltanto il diritto fondato sulla forza, ma anche la legge naturale (o morale) che opera nella coscienza e che comanda, nella sua prima legge, di perseguire con tutti i mezzi la pace, sinché è possibile. Soltanto dopo si può ricorrere alla guerra. Per questo qualche studioso di Hobbes (come Warrender), al contrario di Norberto Bobbio, ha ritenuto che Hobbes fosse un giusnaturalista.

tribuire qualcosa a Dio, dal momento che la natura è lo stesso Dio o opera di Dio?...Non riteniamo affatto che il diritto di comandare, cioè la sovranità di Dio, in quanto essa contrassegna la forza di imprimere un'obbligazione nell'animo degli uomini, debba fondarsi sulla sola e nuda onnipotenza...Per il fatto che Dio si appelli alla propria potenza per giustificare le sventure inflitte a Giobbe non consegue che a Dio non competa altro diritto sulle creature che quello che gli deriva dalla sua nuda potenza...Orbene, una vera obbligazione esclude completamente questo diritto". Dal fatto che l'uomo non sia onnipotente come Dio "non si può dedurre che soltanto i mortali siano obbligati a Dio...Siccome l'uomo ha già in sé la facoltà di dirigere da se stesso le proprie azioni in un modo che egli può ritenere sufficiente, non c'è ragione perché debba essere incolpato di avere seguito i dettami della propria coscienza, qualora agisca ad arbitrio suo piuttosto che ad arbitrio di un altro che gli è superiore per natura" (ibid., I, VI, 9).

In tal modo Pufendorf riteneva del tutto contrarie alla ragione le afflizioni che Dio aveva imposto a Giobbe per metterlo alla prova. Andando oltre Pufendorf, si può dire che fu il Dio ebraico ad uscire malconco da questa prova, avendo dimostrato di essere un Dio fuori di testa, e perciò nemmeno un Dio, se non un Dio puramente inventato mitologicamente dalla distorta mente ebraica.

D'altra parte, nel *De officio hominis et civis* (1673) Pufendorf separa più chiaramente il diritto naturale dalla teologia morale della religione rivelata, distinguendo in questa lo scopo della salvezza eterna, che fa riferimento al foro interno della coscienza, mentre il diritto si rivolge al foro esterno. Il diritto naturale ha in Pufendorf contenuti laici, che si esprimono nel primato della politica, che esclude la legittimazione divina del governo, e perciò dell'origine divina del diritto regio, ripresa nel XVII secolo, contro la tradizione della scuola agostiniana, dallo spagnolo Suarez.<sup>8</sup> Si consideri che Pufendorf nel *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687, par.7) rivendica il diritto di libertà per tutto ciò che non si rapporti direttamente all'azione, e perciò anche il diritto di essere atei e di bestemmiare, oltre che di adorare il demonio, essendo tali atti soltanto interni, e dunque non sanzionabili dalla legge.

E' stato scritto che Pufendorf ha affrancato la politica dalla religione, secondo lo spirito del protestantesimo, che assegnava una missione morale allo Stato, mentre la Chiesa cattolica con i gesuiti negava legittimità morale allo Stato.<sup>9</sup> La tesi appare per lo meno discutibile se si consideri che il diritto naturale, recepito dalla

<sup>8</sup> Cfr. su questo punto di Brian Tierney *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (1997), Il Mulino 2002, pp. 427 sgg.

<sup>9</sup> La tesi è di H. von Treitschke (*Samuel Pufendorf, 1875*, in *Historische und politische Aufsätze*, vol. IV, Leipzig 1897), seguito da E. Wolf (*Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tubingen 1927, inserito in *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tubingen 1963). Vi è da osservare, contro, che i gesuiti misero in atto un'operazione dettata da opportunità politica contro l'assolutismo. Ma in realtà la dottrina cattolica non negò di principio legittimità morale allo Stato. I gesuiti, tuttavia, sostenevano, come si è visto, che l'autorità morale dello Stato fosse condizionata dal riconoscimento dell'autorità morale del papa.

filosofia di S. Tomaso, divenne caposaldo della dottrina della Controriforma. Si è visto infatti che proprio il diritto naturale fu fatto valere dalla Chiesa cattolica per contestare il potere assoluto del re di Francia. La dottrina cattolica non negava legittimità morale allo Stato, ma la riconosceva sotto la condizione del fondamento divino del diritto naturale, secondo l'insegnamento tomistico, conforme al pensiero di S. Paolo (*Epistola ai Romani*, loc. cit.), secondo cui ogni governo proviene da Dio, pur nella distinzione evangelica di ciò che appartiene a Cesare e ciò che appartiene a Dio.

E Leibniz in *Elementi di diritto perpetuo* (1695) scrive: "Ma le cose che si provano con la ragione sono eterne, né si deve credere che i teoremi di aritmetica o di geometria, veri per noi, possano essere falsi per Dio o per gli angeli. Lo stesso ritengo dunque del diritto, che è dimostrato non con i sensi ma con la ragione".<sup>10</sup> E' vero, tuttavia, che Leibniz, volendo giungere ad un concetto di giustizia universale unisce alla giustizia la carità definendo la giustizia come carità del saggio (*Elementi di diritto naturale*, B1, 1677-78): "Carità è l'abito di portare amore a tutti, ovvero una universale benevolenza, che si lascia tuttavia graduare in ragione del merito dell'oggetto". In tale senso la giustizia è anche, per Leibniz, "l'abito d'amare altrui, di volere cioè il bene altrui di per se stesso e di compiacersene, nei limiti in cui la prudenza lo consenta". (ibid., A1, La giustizia come carità universale, 1670-71).<sup>11</sup> Dio per Leibniz vale come modello di perfezionamento morale, "per indirizzare al massimo bene possibile ciò che ancora ha da essere"(ibid., B1). Osserva Leibniz che, se Dio non esistesse, "i saggi non sarebbero obbligati alla carità oltre il limite del proprio vantaggio" (ibid., B2). Poiché non bastano i pensieri dei filosofi per incoraggiare alla virtù, dice Leibniz (*Codice diplomatico di diritto delle genti*, XIII), "per poter dimostrare che ogni azione onesta è utile ed ogni azione malvagia è dannosa, è necessario presupporre l'immortalità dell'anima e Dio come reggitore dell'universo". Ognuno "è pur sempre sottoposto al diritto naturale, cioè alle leggi dell'eterna monarchia divina" (ibid.) Ma è evidente che per Leibniz anche Dio è vincolato dal diritto naturale, che, altrimenti, non sarebbe eterno. I precetti che discendono dal diritto naturale sono *neminem laedere* (della giustizia commutativa); *suum cuique tribuere* (della giustizia distributiva), *honeste o pie vivere* (della giustizia universale, che prescrive di fare del bene agli altri). Sotto la giustizia universale, che comprende la carità, stanno la giustizia distributiva - che appartiene al diritto pubblico, per cui vale la proporzione al merito o al demerito (nella punizione del crimine) - e la giustizia commutativa - che appartiene al diritto privato, per cui vale il principio «non far torto ad alcuno».<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Scritti politici* (a cura di Vittorio Mathieu), Utet 1965, p. 190.

<sup>11</sup> Ibid., p. 95.

<sup>12</sup> Leibniz riprende la distinzione aristotelica, pur con qualche differenza. La giustizia che Leibniz chiama commutativa è chiamata da Aristotele correttiva (*Etica nicomachea*, V, 4) o regolatrice (ibid., V, 5), e riguarda i contratti, i commerci e la giustizia penale come giustizia riparatrice. Leibniz, invece, giustamente, ci sembra, ricomprende la giustizia penale in quella distributiva, dovendo essere proporzionale non soltanto al merito, ma anche alla gravità del delitto.

Precisa Leibniz: “Identico è obbedire alla ragione e a Dio... Che Dio sia l’autore di tutto il diritto naturale è verissimo; ma non per sua volontà, bensì per la sua essenza. Con tutto ciò, come un ateo può essere geometra, così può essere giureconsulto; né è assurdo il detto di Grozio, che il diritto naturale rimane intelligibile anche supposto che Dio non esista... Come le regole delle proporzioni e delle eguaglianze, così anche quelle dell’equità e della convenienza risultano dalle eterne ragioni, che è impossibile che Iddio violi, ad esempio comandando che qualcuno, una qualche volta, tormenti persone innocenti in vista soltanto del proprio piacere. Ed è poco degno di Dio dire che Dio ha eccettuato dall’eterno suo comando colui al quale permette una qualche volta simili scelleratezze; per cui quest’azione, per il solo fatto di essere eccettuata, cessa di essere un delitto. Diremo più rettamente che nelle cose che Dio permette o comanda vien meno per altra causa il fondamento della loro malvagità... La ragione infatti, non meno di Dio, si vale della potestà di dispensare... Vien meno dunque il delitto, non per la pura e semplice volontà di Dio che eccettua e dispensa, ma perché è tolto il fondamento della proibizione” (*Osservazioni sul principio del diritto*, 1700, XII-XIII). Leibniz forse non ebbe il coraggio di riferirsi al racconto di Abramo che accetta l’ordine di Dio di uccidere il figlio Isacco. Si trattava infatti di un ordine che non era ammissibile da parte di Dio, che non poteva violare il diritto naturale, che per Leibniz è coeterno con l’essenza di Dio e vale anche se Dio non esistesse.

Poiché Leibniz introduce come grado più alto del diritto naturale anche la giustizia universale intesa come diritto a ricevere del bene dagli altri in modo che nessuno possa lagnarsi di un altro - non potendo fondare tale diritto sulla giustizia in senso stretto, che richiede che nessuno causi un danno agli altri, ricorre alla perfezione di Dio, che tende verso il bene e che l’uomo non può non imitare (*Riflessioni sulla nozione comune della giustizia*, 2, 1702-04).<sup>13</sup> Poiché, inoltre, molti non sarebbero capaci di estendere il diritto naturale alla giustizia universale (o carità) in modo disinteressato, senza aspettarsi alcuna ricompensa, soltanto l’immortalità dell’anima, insieme con il concetto di Dio come monarca del mondo, che giudica il bene ed il male, può costringere tutti ad essere virtuosi sempre, e non per il personale vantaggio. Ma è strano che Leibniz non abbia avvertito che, estendendo il diritto naturale oltre l’ambito del diritto in senso stretto, non faceva che spostare il vantaggio dalla terra al cielo, rendendo ancor più opportunistica l’azione morale mirante al bene degli altri. Soprattutto, Leibniz non avvertì, o fece finta di non avvertire per giustificare il suo concetto di giustizia universale, che fare del bene per costrizione divina significa non avere alcun merito di fronte a Dio, e che, piuttosto che imitare la perfezione divina - fondata, dice Leibniz, sulla tendenza al bene per il bene, non dovendosi Dio attendere alcunché dal di fuori - in tal modo si incoraggiava il puro opportunismo umano. Ma, se si prescinde da quest’ultimo aspetto, rimane anche in Leibniz la concezione fondamentale del giusnaturalismo moderno

---

<sup>13</sup> Leibniz, *Scritti politici e di diritto naturale* (a cura di Vittorio Mathieu), Utet 1965 pp. 206

secondo cui il diritto naturale in senso stretto, cioè limitato ai doveri giuridici, che impongono di non danneggiare gli altri, è indipendente dall'esistenza di Dio.

Nel 1748 Montesquieu pubblica *L'Esprit des lois*, dove scrive: "Le leggi, nel significato più esteso, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose" (libro I, capo 1). Il diritto naturale supera i limiti di una concezione antropocentrica in quanto fondato su "la natura delle cose". Una legge appare capricciosa, relativa al popolo per il quale è stata fatta, alla fisica del Paese, al clima, al terreno, al genere di vita, alla religione, alle loro ricchezze, al loro commercio e ai loro costumi. Eppure, secondo Montesquieu, essendo dato un mondo materiale, devono esistere leggi che convengano alla natura materiale, leggi che convengano agli angeli, come leggi che convengano alla natura animale. Anche la divinità ha le sue leggi, in quanto Dio è creatore e conservatore dell'universo. *E le leggi divine non sono arbitrarie, ma logiche perché razionali*. Ed ancor prima che esistessero gli esseri intelligenti dovevano preesistere per essi leggi anche soltanto possibili. Passando dal possibile al reale i rapporti di giustizia si sono conformati alla ragione che li presupponeva. Le leggi che riguardano gli uomini in quanto esseri intelligenti devono convenire alla natura di tali esseri, anche se spesso sono deviati dalle passioni. Queste leggi sono leggi della religione, se si riferiscono al creatore; sono leggi della morale se riconducono l'uomo a se stesso quando si misconosce; sono leggi politiche quando lo riconducono ai doveri sociali. Ma Montesquieu, non essendo teologo, considera le diverse religioni soltanto come espressione storica di una società, perché conosce gli effetti negativi che si sono prodotti ogniqualvolta i rappresentanti del potere divino abbiano avuto il dominio temporale.

Nelle *Lettere Persiane* (1721) Montesquieu scrive che "Dio, sebbene sia onnipotente, non può violare le sue promesse o ingannare gli uomini... è perciò che non può cambiare l'essenza delle cose". E, data la contingenza delle cause libere, la prescienza di Dio, che anticiperebbe in questo modo, secondo la sua volontà, tutte le azioni degli uomini, sarebbe incompatibile con la sua giustizia. Come avrebbe potuto Dio porre ad Adamo il divieto di mangiare un certo frutto se non ignorando la determinazione futura di Adamo? (ibid., 69). "La giustizia è un rapporto di convenienza reale tra due cose; invariabile, chiunque lo consideri, sia un dio, un angelo, o un uomo... la giustizia leva la sua voce, ma questa nel tumulto delle passioni si fa appena sentire. Gli uomini possono fare ingiustizie perché hanno interesse a commetterle e preferiscono la propria soddisfazione a quella degli altri. E' sempre in riferimento a se stessi che agiscono; nessuno è cattivo gratuitamente, bisogna che un qualche motivo lo determini, ed è sempre un motivo di interesse. Ma non è possibile che Dio faccia mai una ingiustizia; supposto che egli veda la giustizia, deve necessariamente seguirla... Pertanto, quand'anche Dio non esistesse, noi dovremmo tuttavia amar la giustizia... la giustizia è eterna e non dipende dalle convinzioni umane; e qualora ne dipendesse, questa sarebbe una verità terribile che dovremmo nascondere a noi stessi" (ibid., 83).

Si è detto che secondo Montesquieu "le leggi, nel loro più ampio significato,

sono i rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose”. “Esiste dunque una ragione primitiva; e le leggi sono i rapporti intercorrenti fra essa e i vari esseri, e i rapporti di questi ultimi fra di loro...Gli esseri dotati di intelligenza, prima di esistere, erano possibili: avevano dunque dei rapporti, e quindi delle leggi, possibili. Esistevano dei rapporti di giustizia possibili, prima che le leggi fossero fatte. Dire che solo ciò che le leggi positive ordinano o proibiscono è giusto od ingiusto, è come dire che non tutti i raggi erano eguali prima che il cerchio fosse stato tracciato. Dobbiamo dunque ammettere rapporti d’equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce: che degli esseri intelligenti, avendo ricevuto benefizi da un altro essere, dovrebbero essergliene riconoscenti; che un essere intelligente, avendone creato un altro, pure intelligente, quest’ultimo dovrebbe restare nella dipendenza che fin dall’origine ha ricevuto; che *l’essere intelligente, il quale abbia fatto del male ad un suo simile, merita di ricevere il medesimo male; e così di seguito*” (*Lo spirito delle leggi*, I, capo 1). Ma, aggiunge Montesquieu, “gli esseri intelligenti sono limitati dalla loro natura e quindi soggiacciono all’errore. Essi non seguono quindi costantemente le loro leggi primitive, e nemmeno sempre quelle che si danno”. Contrastando il pensiero di Hobbes, Montesquieu scrive che l’uomo primitivo non era portato naturalmente ad essere aggressivo, ma a fuggire prima il suo simile per timore reciproco, che poi li avrebbe portati ad avvicinarsi. Vi è da pensare che già Montesquieu fosse vittima del mito del buon selvaggio, di cui rimarrà vittima anche Rousseau, ignorando la naturale aggressività tra individui appartenenti a tribù diverse, come la storia anche di oggi conferma.

Per quanto riguarda il diritto positivo, Montesquieu afferma che “il governo più conforme alla natura è quello la cui disposizione particolare si trova maggiormente in armonia con la disposizione del popolo per il quale esso è stabilito... In generale, la legge è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della terra; e le leggi politiche e civili di ogni nazione non debbono esser altro che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica. ...Esse debbono essere in armonia con la natura e con il principio del governo costituito, o che si vuol costituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche; oppure che lo mantengano, come fanno le leggi civili” (ibid., I, capo 3).

Esistono, secondo Montesquieu, due forme di libertà. L’una, filosofica, “consiste nell’esercizio della propria volontà, o per lo meno nella convinzione che si ha di esercitare la propria volontà. La libertà politica consiste nella sicurezza, o per lo meno nella convinzione che si ha della propria sicurezza...E’ dunque dalla bontà delle leggi penali che dipende principalmente la libertà del cittadino” (libro, XII, cap. 2). “Si ha il trionfo della libertà quando le leggi criminali traggono ogni pena dalla natura particolare del delitto, ... non dal capriccio del legislatore ma dalla natura delle cose, e l’uomo non fa violenza al suo simile” (ibid., capo 4). Possono dunque esistere delitti contro la religione soltanto quando se ne ostacoli l’esercizio offendendo così la tranquillità dei cittadini o la loro sicurezza. Non si può invece ritenere che esistano delitti contro la religione in quanto offendano la divinità, rite-

nendo che sia necessario vendicarla. Osserva infatti Montesquieu che, proprio considerando l'infinità di Dio, bisogna punire considerando, per contrasto, la debolezza umana. Ma i delitti contro la tranquillità offendono il vivere civile. "E' una specie del taglione, in base alla quale la società rifiuta la sicurezza a un cittadino che ne ha privato o ha inteso privarne un altro. Questa pena deriva *dalla natura delle cose*, ed è tratta dalla ragione e dalle origini stesse del bene e del male. *Un cittadino merita la morte quando ha violato la sicurezza al punto di toglier la vita, o di aver tentato di toglierla*. La pena di morte è come il rimedio della società malata. Quando si viola la sicurezza dei beni, possono esservi delle ragioni per cui la pena sia capitale; ma varrebbe forse meglio, e sarebbe più naturale, che la punizione dei delitti contro la sicurezza dei beni fosse punita con la perdita dei beni. Ma poiché sono proprio le persone sprovviste di beni che attaccano più spesso quelli altrui, si è dovuto supplire alla pena pecuniaria con quella corporale. E tutto ciò che ho detto è tratto dalla natura, ed è favorevolissimo alla libertà del cittadino" (ibid.).

Certamente Montesquieu aveva trascurato ancora una volta il possibile contrasto della legge divina con la legge umana, potendo di fatto l'esercizio della religione essere in contrasto con la tranquillità sociale, soprattutto se si tratta dell'islamismo.

Come si vede, il giusnaturalismo in Montesquieu fa riferimento alla *natura delle cose*, e non a Dio, se non indirettamente.

Kant rappresenta l'apogeo del diritto naturale inteso quale "scienza che deve fornire i principi immutabili per ogni legislazione positiva" e che si esprime nella "legge universale del diritto: «Agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa coesistere con la libertà di ognuno secondo una legge universale»"<sup>14</sup> Kant spiega che la dottrina dei diritti dipende da quella dei doveri, e cioè dalla morale, perché "noi conosciamo la nostra propria libertà... soltanto per mezzo dell'imperativo morale, il quale è un principio che prescrive doveri e da cui si può derivare in seguito la facoltà di obbligare gli altri, cioè il concetto di diritto".

<sup>15</sup> La conclusione è che il diritto può appartenere soltanto ad un soggetto morale, cioè soltanto all'uomo. Contro tale concezione antropocentrica del diritto vale l'osservazione che il diritto alla libertà in questo modo presupporrebbe la libertà ancor prima che essa sia un diritto naturale, mentre è il diritto naturale (non soltanto umano) che implica come conseguenza la libertà naturale, che è il presupposto di quella morale.

Jean Meslier (1664-1729), che per tutta vita fu un canonico di campagna, apparentemente dedito unicamente al compimento del suo ufficio pastorale, è un caso unico nella storia perché egli, in realtà, fu per tutta la vita un ateo che ritenne sempre che la religione fosse soltanto un cumulo di menzogne. Soltanto dopo la sua morte fu trovato il *Testamento*,<sup>16</sup> dove si dice che l'inferno esiste soltanto sulla terra. Egli rimase famoso per la frase che dice: " Che tutti i grandi della terra e tutti i

<sup>14</sup> *Metafisica dei costumi*, Introduzione alla dottrina del diritto, (§A, §, C)

<sup>15</sup> Ibid., *Suddivisione della metafisica dei costumi in generale*, I.

nobili siano strangolati con le budella dei preti”. Egli considera la follia umana che ha attribuito a Dio l’abitudine di sacrificargli esseri innocenti quali sono gli animali, e passa in rassegna vari libri del Vecchio Testamento. Il suo bersaglio preferito sono i cartesiani per “la ridicola opinione, massimamente pernicioso, detestabile dottrina che tende manifestamente a soffocare nel cuore degli uomini tutti i sentimenti di bontà, di dolcezza e di umanità che potrebbero avere per questi poveri animali”. Contro la tesi cartesiana che la materia non implichi di per sé il movimento e che esso sia stato aggiunto da Dio, Meslier afferma che il movimento è una proprietà della materia, di cui sono fatti gli uomini e gli altri animali. “Il pensiero non è un essere autonomo e assoluto, ma solo una modificazione, un’azione vitale dell’essere che pensa...Bisogna dire necessariamente la stessa cosa della vita corporea, sia di quella degli uomini, sia di quella degli animali e delle piante.”<sup>17</sup> Da qui l’esigenza di un ordine di giustizia che si estenda a tutti i viventi, perché il diritto di non soffrire non può essere soltanto dell’uomo: “Benedette siano le nazioni che trattano benignamente e favorevolmente gli animali, che compatiscono le loro miserie e i loro dolori. Maledette siano le nazioni che li trattano crudelmente, che li tirannizzano, che amano spargere il loro sangue, che sono avidi di mangiare la loro carne”.<sup>18</sup>

Voltaire ebbe conoscenza dell’opera di Meslier e ne pubblicò un breve estratto nel 1762 in funzione antireligiosa, ma preoccupandosi anche di non citare alcuna delle frasi in cui Meslier faceva appello ad una rivoluzione sociale. Voltaire scrive in *Le philosophe ignorant*: “E’ fuor di dubbio che un cane da caccia ha l’idea del suo padrone quando gli obbedisce e l’idea della selvaggina che gli porta. Quindi, se il pensiero dell’uomo è in pari tempo l’essenza della sua anima, il pensiero del cane è parimenti l’essenza sua; e, se l’uomo ha sempre idee, è necessario che anche gli animali ne abbiano sempre”.<sup>19</sup>

In questo modo Voltaire ritorceva contro Cartesio l’identificazione dell’essenza dell’uomo con il suo pensiero, trasformato in sostanza pensante. Nel *Dizionario filosofico* (alla voce *bestie*)Voltaire scrive: “Che vergogna, che miseria, aver detto che le bestie sono macchine prive di conoscenza e di sentimento, che fanno sempre tutto ciò che fanno nella stessa maniera, che non imparano niente, non si perfezionano. I barbari uomini prendono questo cane che vuol vincerli così facilmente nell’amicizia: lo inchiodano su una tavola e lo sezionano vivo per mostrarti le vene mesenteriche. Tu scopri in lui gli stessi organi di sentimento che sono in te. Rispondimi, o meccanicista, la natura ha dunque combinato in lui tutte le molle del sentimento affinché egli non senta? Il cane ha dei nervi per essere impassibile? Non fare più di queste balorde supposizioni...*Le anime degli animali sono forme*

<sup>16</sup> *Testamento*, Rimini 1972. L’edizione completa è nei tre volumi delle *Oeuvres Complètes*, Editions Anthropos, Paris 1970.

<sup>17</sup> *Testamento*, op. cit. pp. 234 sgg.

<sup>18</sup> *Oeuvres*, op. cit. t. I, p. 205.

<sup>19</sup> Voltaire, *Opere*, Laterza, vol. II, p. 509.

sostanziali, ha detto Aristotele...*Le anime delle bestie sono materiali*, gridano altri filosofi. E questi non hanno avuto più fortuna degli altri...Ascoltate qualcun'altra di queste bestie che ragionano sulle bestie: la loro anima è un essere spirituale, ma che muore col corpo. E che prova ne avete? ...Ma le bestie più grosse son stati quelli che hanno sostenuto che l'anima animale non è corpo né spirito. Questo è un bel sistema! Noi non possiamo intendere come spirito se non qualche cosa di ignoto che non è corpo: così il sistema di questi signori si riduce a questo, che l'anima delle bestie non è corpo, e neppure qualcosa che non sia un corpo. Quale può essere la causa di tanti errori così contrastanti? L'abitudine che hanno sempre avuto gli uomini di mettersi a esaminare che mai sia una certa cosa prima di appurare se quella tal cosa esista". Voltaire si scagliò contro i barbari giansenisti di Port-Royal (agostiniani) che crocifiggevano i cani su una tavola di legno praticando la vivisezione per vederne le vene, convinti cartesianamente che essi fossero soltanto macchine.

Nel 1772 in *Il faut prendre un parti ou du Principe d'action*<sup>20</sup> Voltaire scrive: "C'è forse qualcosa di più abominevole del nutrirsi continuamente di cadaveri? Eppure, io non vedo tra noi nessun moralista, nessuno dei nostri loquaci predicatori, nessuno nemmeno dei nostri Tartufi, che abbia mai fatto la minima riflessione su quest'orrenda abitudine, divenuta in noi natura. Bisogna risalire sino al buon Porfirio, ai compassionevoli pitagorici, per trovare qualcuno che abbia cercato di farci vergognare della nostra cruenta ghiottoneria; oppure bisogna recarsi tra i brahmani. Infatti i nostri monaci, costretti dal capriccio dei fondatori dei loro ordini, a rinunciare alla carne, sono assassini di sogliole e di rombi, quando non lo sono di pernici e di quaglie. E né tra i monaci né nel Concilio di Trento né nelle nostre assemblee del clero né nelle nostre accademie si è mai pensato di chiamare un male quella carneficina universale. Nei concili non vi si è mai pensato più che nelle taverne".

L'abate Yvon, collaboratore dell'*Enciclopedia*, fu un'eccezione nel mondo cattolico come difensore dei diritti degli animali. Nella voce da lui curata *L'anima delle bestie* così scrisse: "I pregiudizi popolari che i filosofi antichi lasciarono in pace furono utilizzati dai moderni. Descartes, seguito da molti, è il primo filosofo che abbia osato trattare le bestie come «mere macchine»". Yvon aggiunge che il cartesianesimo trionfò perché si sostituì alla concezione aristotelica delle anime materiali considerate come forme sostanziali, riprese dalla filosofia scolastica. Ora, è certo che esistono movimenti naturali, come le passioni, le simpatie, le abitudini, che non comportano la consapevolezza. Ma i cartesiani hanno voluto ridurre anche il corpo umano ad un sistema di meccanica, dove i nervi sono dei tubi, i muscoli delle molle, il cuore è un serbatoio. Ma, poiché "noi siamo certi che vi è nelle bestie un principio pensante e senziente e tutte le azioni che noi vediamo eseguire fanno supporre tale principio: dunque abbiamo buone ragioni per attribuirlo loro, nonostante l'opposta possibilità che ci viene obiettata". Yvon, a questo punto, rovescia l'argomentazione impiegata da Cartesio per dimostrare l'esistenza del mon-

<sup>20</sup> *Oeuvres*, Paris 1959, p. 427.

do esterno sulla base della tendenza a credere che le immagini mi provengano dai corpi e che Dio, che mi ha posto questa tendenza, non possa ingannarmi. Infatti da ciò Yvon conclude che Dio non può ingannarci avendoci fatto credere che anche le “bestie” abbiano un’anima. I cartesiani suppongono, invece, una causa meccanica di cui nessuno può vedere gli effetti, che sono la sensazione e il principio del pensiero. “Un’anima razionale (negli animali) mi spiega dunque chiaramente operazioni analoghe a quelle che vedo fare dai corpi umani che mi circondano. Ne deduco che sono uniti, come il mio, ad anime razionali. Ecco un principio del quale ho idea, che unifica e spiega con perfetta chiarezza gli innumerevoli fenomeni che vedo...Che cosa vediamo nei bruti? Azioni coerenti, ragionate, che esprimono un senso e rappresentano le idee, i desideri, gli interessi, i disegni di qualche essere particolare. E’ ben vero che i bruti non parlano...Ma agiscono coerentemente: ciò prova che posseggono un sentimento di sé e un interesse individuale, principio e scopo delle azioni; tutti i loro movimenti mirano al loro utile, alla loro conservazione, al loro benessere...Anzi, poiché dobbiamo qui lasciar da parte tutte le meraviglie dell’istinto, vediamo che gli animali eseguono azioni spontanee, nelle quali compare un simulacro di ragione e di libertà, tanto più esplicito quanto meno tali azioni sono uniformi, più differenziate, più singolari, più imprevedute e disposte immediatamente all’occasione presente...Voi cartesiani mi adducete l’idea vaga di un meccanismo possibile ma ignoto e inesplicabile per voi e per me...le ragioni che ci dimostrano direttamente l’esistenza di un’anima intelligente in ogni uomo ci fanno anche certi dell’esistenza di un principio immateriale nelle bestie”. E contro queste deduzioni non vale per Yvon la considerazione che le “bestie” non siano capaci di idee universali. Ma, se Yvon avesse visto oggi un corvo - appoggiato su un filo elettrico coperto che passava ad una certa altezza sopra una strada, in corrispondenza con un passaggio pedonale posto di fronte ad un semaforo - lasciare cadere una noce, attendere che le macchine schiacciassero la noce e poi scendere sul passaggio pedonale approfittando del verde per i pedoni per mangiarsi la noce, forse avrebbe attribuito al corvo anche un inizio di capacità di idee universali.<sup>21</sup>

Adamo Smith, vegetariano, ha scritto (*La ricchezza delle nazioni*, 1776) che “in realtà ci si può domandare se, in qualche parte del mondo, la carne sia necessaria per la sopravvivenza...ma cereali e vegetali, con latte, formaggio e burro, oppure olio (dove il burro non si può conservare) sono in grado di fornire l’alimentazione più completa ed energetica perché non esiste un luogo dove l’uomo debba per forza nutrirsi di carne”. Considerazioni dello stesso tipo troviamo in Benjamin Franklin, che divenne vegetariano a sedici anni (*Autobiografia*) e definì “un delitto ingiustificato” il consumo della carne.

Scriva Hume nelle *Ricerche sull’intelletto umano e sui principi della morale* (1748-52): “Sembra evidente che gli animali, al pari dell’uomo, imparino molte cose dall’esperienza ed inferiscano che gli stessi eventi deriveranno sempre dalle stesse cause. Per mezzo di questo principio vengono acquistando conoscenza delle

<sup>21</sup> Come visto in un documentario.

più comuni proprietà degli oggetti esterni e gradualmente, dalla nascita, vengono accumulando una conoscenza della natura del fuoco, dell'acqua, della terra, delle pietre, delle altezze, delle profondità, nonché degli effetti che derivano dalle operazioni di queste cose...Possiamo osservare che l'animale inferisce qualche fatto per mezzo di ciò che immediatamente colpisce i suoi sensi; e che quest'inferenza è completamente fondata sull'esperienza passata, in quanto la creatura si aspetta dall'oggetto presente le stesse conseguenze che l'osservazione ha sempre trovato che risultano da oggetti simili. E' impossibile che quest'inferenza dell'animale possa esser fondata su qualche processo di argomentazione o di ragionamento per mezzo del quale concluda che eventi simili debbono seguire ad oggetti simili e che il corso della natura sarà sempre regolare nelle sue operazioni.”<sup>22</sup> Una volta ammesso ciò, conclude Hume, dobbiamo ritenere che la stessa spiegazione, riguardante il fondamento dell'uniformità della natura nelle sue leggi, “debba essere universalmente ammessa, senza eccezione o riserva” anche per l'uomo. Pertanto l'uniformità della natura è fondata sull'abitudine, propria di tutti gli animali, che porta a credere, senza ragionamento, che eventi simili debbano seguire ad oggetti simili.

Le ricerche biologiche promosse dall'invenzione del microscopio aprirono gli scienziati alla conoscenza di un mondo prima sconosciuto, quello invisibile. Le scoperte in questo capo portarono tra l'altro alla scoperta degli spermatozoi per merito dell'olandese Leewenhoek. Tali scoperte rafforzarono la certezza che la natura fosse un sistema unitario di leggi ed esprimesse una continuità nell'espressione delle forme di vita. Lo testimoniano i pensieri espressi soprattutto dagli illuministi francesi, venuti a conoscenza delle ricerche dei naturalisti Needham, Trembley, Bonnet, von Haller, Spallanzani.

Dal quadro storico ora delineato per sommi tratti si può concludere che vi erano nel '700 tutte le premesse scientifiche perché si arrivasse ad estendere il diritto naturale oltre la natura umana, data la consapevolezza dell'unitarietà della natura, in modo da togliere al giusnaturalismo quella concezione antropocentrica del diritto naturale che ancora lo permeava. Purtroppo le due linee di pensiero, il giusnaturalismo e il naturalismo alimentato dai progressi della conoscenza nel mondo della natura umana, non ebbero una convergenza necessaria a causa del successivo prevalere, nella cultura filosofica, dell'antropocentrismo dell'idealismo tedesco prima, con Fichte, Schelling ed Hegel, e poi dello storicismo, soprattutto di matrice hegeliana, fonte del relativismo o, nella filosofia postkantiana, della trascendenza dei valori morali (Windelband, Rickert), che portò alla dicotomia tra scienze della natura e scienze dello spirito comune sia al relativismo storicistico sia alla teoria della trascendenza dei valori morali. Georg Simmel (*Il conflitto della cultura moderna*, 1917) intese la storia come un conflitto tra la Vita e la Forma. La vita, diventata da biologica spirituale, dà luogo a formazioni che pretendono una fissità nel tempo, mentre le forze della vita corrodono ogni formazione culturale. Per di più nell'epoca moderna è venuta a mancare un concetto centrale, come fu l'idea di essere nel-

<sup>22</sup> *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Laterza 1957, pp. 134-36.

l'antichità, l'idea di Dio nel Medioevo e l'idea di natura dal Rinascimento in poi. Rimane pertanto, secondo Simmel, un radicale relativismo, che, abbandonando il naturalismo evoluzionistico in cui si inseriva il relativismo della sua prima fase di pensiero, appare come oggettivazione dello spirito nelle varie sfere culturali. Si può, tuttavia, osservare come tale relativismo consegua da una concezione della vita che, dimenticando il suo fondamento biologico, e perciò la tendenza naturale di ogni forma di vita all'autoconservazione, si è espressa in un'alienazione della natura nello spirito, contraddicendo il fondamento naturale dello spirito, con il perdurante oblio del diritto naturale, sostituito da una concezione antropocentrica dei valori morali, da cui non poteva che conseguire il relativismo delle culture, mentre la conoscenza scientifica è metaculturale, come il diritto naturale.<sup>23</sup> Il sociologismo di Max Weber consacrò il relativismo nella concezione della "lotta mortale" tra valori morali.

Il diritto naturale come diritto all'auto-conservazione avrebbe potuto essere trattato, contro lo stesso Aristotele, da un pensiero espresso da Aristotele (*Etica nicomachea*, I, 1), che riconobbe in tutti gli esseri la tendenza a conseguire il proprio bene. Ma Giovanni Paolo II ha falsificato anche il pensiero di Aristotele, scrivendo che "per Aristotele la libertà è una proprietà della volontà che si realizza per mezzo della verità. Viene data all'uomo come compito da portare a termine. Non c'è libertà senza verità. La libertà è una categoria etica. Aristotele insegna questo prima di tutto nella sua *Etica Nicomachea*, costruita sulla base della verità razionale. Questa etica naturale è stata adottata nell'insieme da san Tommaso nella sua *Summa Theologiae*. E' accaduto così che l'*Etica Nicomachea* è restata operante nella storia della morale".<sup>24</sup>

Orbene, è falso che Aristotele abbia fatto dipendere la libertà dalla verità, essendo per Aristotele disgiunte le virtù dianoetiche, che riguardano la conoscenza scientifica della natura, cioè di ciò che è necessario, dalle virtù etiche, che riguardano "ciò che può essere altrimenti" (*Etica nicomachea*, VI, 5). E, quanto alle virtù etiche, Aristotele precisa che esse non possono essere di tutti, essendo richieste due condizioni, il carattere e l'educazione. Per questo egli ritiene che soltanto ai politici sia richiesta la saggezza, come capacità di conoscere i giusti mezzi per conseguire

<sup>23</sup> L'ampia ed esaustiva monografia su Simmel di Antonio De Simone (*Georg Simmel. I problemi dell'individualità moderna*, Quattroventi, Urbino 2202) rimane appiattita su una esposizione, che, se pur chiara, è priva, tuttavia, di spunti teoretici, da cui sarebbe potuta emergere la concezione puramente moralistica di Simmel, scissa da ogni tematica che riguardi il diritto, e non la morale. La filosofia universitaria è soltanto fucina di antropocentrismo, scissa dalle tematiche scientifiche. L'autore non ha saputo rilevare che la critica di Simmel a Kant – che avrebbe concepito una libertà morale come libertà assoluta, e perciò astratta (Simmel, *Filosofia del denaro*, 1900) - è soltanto sociologismo, nemmeno filosofia. La critica che si può muovere a Kant è di avere concepito il diritto naturale come fondato sulla morale, cioè sulla libertà, e non viceversa, rimanendo entro una concezione antropocentrica del diritto naturale, che, in questo modo, contraddice se stesso.

<sup>24</sup> Ibid., p. 53.

un fine buono, che è la virtù. “La saggezza è una disposizione pratica accompagnata da ragione verace intorno a ciò che è bene o male”(ibid. VI, 5). Aristotele, infatti, distingue tra “uomo dabbene” e “buon cittadino”: solo il primo ha la capacità di governare “nell’interesse di tutti” e di essere governato, possedendo la virtù perfetta (come somma di tutte le virtù), mentre il secondo, trovandosi solo nella condizione di essere governato, sarà un “buon cittadino” quando, nel rispetto delle leggi, e distinguendosi solo per una virtù (o capacità) specifica, è capace di eseguire bene i propri compiti o uffici. Soltanto in tali condizioni si ha una società in cui domina impersonalmente la legge, che è “intelletto senza passioni”(Politica, III). La stessa distinzione si trova nell’*Etica nicomachea* (V,2), dove si dice che “non è forse la stessa cosa essere un uomo buono ed essere un buon cittadino”. Infatti per Aristotele la virtù è un *abito*, che si acquisisce con l’esperienza (*Etica nicomachea*, II, 1-4). “Occorre possedere già una buona formazione morale se si vuole ascoltare con profitto intorno al bello, al giusto, insomma alla politica...Chi è già educato o possiede già i principi o li può acquistare" (ibid., I, 4). Pertanto è difficile che i giovani possano essere virtuosi: “Prova di ciò è che i giovani diventano geometri, sia matematici e sapienti in queste cose, ma non sembra che nessuno (di essi) diventi saggio” (VI, 8). “Nel caso della virtù...occorre...una determinata disposizione d’animo, cioè anzitutto che (le azioni) siano compiute consapevolmente, quindi di proposito (II, 4), e “la disposizione d’animo del continente è buona” (ibid., VII, 8). Per Aristotele la “disposizione d’animo” è una “disposizione naturale” (VI, 13), anche se, considerando che la virtù dipende anche dalla pratica di essa, Aristotele aggiunge che “ciascuno è causa della qualità della sua disposizione d’animo” (III, 5). In questo senso, la virtù, secondo Aristotele, non può essere insegnata, ma si acquisisce mediante l’esercizio. Ne consegue anche che per Aristotele non tutti sono capaci di essere liberi, non tutti essendo capaci di sottrarsi alle passioni, che rendono non praticabile la virtù, in quanto rendono le azioni *non volontarie* (*Etica nicomachea*, III, 5; V, 7,8; VII, 3,4,9, 10).

La giustizia, dal punto di vista puramente formale, si identifica con la legalità, cioè con il rispetto della legge. Ma “retta è la legge stabilita rettamente”, cioè sulla base della virtù perfetta o giustizia totale (*Etica nicomachea*, V,1), mentre la giustizia, nella sua espressione particolare, è la giustizia in senso stretto, cioè la giustizia universale, o di natura, che si esprime 1) nella giustizia correttiva (o riparatrice), che implica l’eguaglianza sia in quella civile – nei contratti e nel commercio (con il giusto prezzo) – sia in quella penale, e 2) nella giustizia distributiva, che implica la diseguaglianza, richiedendo che ad ognuno sia riconosciuta una ricompensa proporzionale al merito (ibid., V, 4,5). Così, un’ora di lavoro dell’architetto, scrive Aristotele, dovrà valere più di un’ora di lavoro del calzolaio. In tutti e due i casi “è chiaro che l’azione giusta è la via di mezzo tra il compiere ingiustizia e il riceverne. L’una cosa infatti è l’ottener di più, l’altra l’ottener di meno...” (ibid., V, 5). “E l’ingiustizia consiste nell’attribuire di più del dovuto dei beni in generale e di meno dei mali in generale” (ibid., V,6). Dove il male comprende, evidentemente anche la

punizione nella giustizia penale. A questa giustizia universale si riferisce Aristotele quando scrive che esiste un “giusto naturale...(che) è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che ad uno sembra buono oppure no”. Si tratta di un giusto che prescinde dalla legge positiva, e “di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o tal’altre” (ibid., V, 7). E nella *Retorica* (I, 17) scrive Aristotele: “Intendo per legge sia la legge particolare sia quella comune: per particolare intendo quella che per ciascun popolo è stata definita in rapporto ad esso, ed essa può essere tanto non scritta quanto scritta; per legge comune quella che è secondo natura. Vi è infatti un giusto e un ingiusto per natura di cui tutti hanno come un’intuizione e che è a tutti comune, anche se non vi è nessuna comunanza reciproca e neppure un patto, così come sembra dire l’Antigone di

In conclusione, non si può dire, come ha scritto il papa, che la libertà sia in Aristotele una categoria etica nel senso che essa sia universale, giacché per Aristotele pochi sono gli uomini che *per natura* siano capaci di essere liberi, come, soprattutto, coloro che siano capaci di dedicarsi al sapere scientifico, cioè all’“attività contemplativa” (ibid., X, 7), che per Aristotele è “la virtù della parte migliore dell’anima”, e che - data la sua “autosufficienza” - “non ha un fine fuori di se stessa”. Ma pochi sono capaci di “questo modo di vita, il più felice”. Dunque Aristotele ha una concezione aristocratica della virtù, e perciò della libertà.

Né si può trascurare il totale silenzio del papa sull’evoluzione biologica. Il papa, con assoluta naturalezza, propone ancora Adamo ed Eva come coppia che è all’origine dell’umanità scrivendo che “le origini della storia – il credente lo sa – vanno cercate nel Libro del(la) Genesi. Anche per le origini della cultura si deve risalire a quelle pagine”. E cita la famosa frase: “«Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci...» (Gn 1, 28).<sup>25</sup> Queste parole sono la primissima e la più completa definizione della cultura umana. Soggiogare e

---

<sup>25</sup> La frase completa è: “...ed abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti rettili che strisciano sulla terra”. E si ripete più ampiamente: “...riempite la terra e rendetevela soggetta, e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muova sulla terra”. Proseguendo, si fa riferimento, stranamente, soltanto all’erba come nutrimento degli animali. Il redattore si era dimenticato dei carnivori. Vi sono in realtà due racconti nell’unico racconto della creazione nel *Genesi*. Il primo racconto (in cui “Elohim” – altro nome del dio ebraico! – crea prima tutti gli animali, e poi Adamo ed Eva), appartiene alla redazione (V secolo), mentre il secondo, che si limita alla creazione dell’uomo, è più antropomorfo e appartiene ad una antica tradizione, risalente, secondo alcuni, al X secolo a. C., e raccolta dalla redazione. Al primo racconto, più recente, appartengono le frasi citate da Giovanni Paolo II. Da notare che il redattore ebraico, privo di logica anche per quei tempi, scrisse che Jahweh-Elohim creò la luce prima del cielo e della terra, e soltanto dopo le stelle, la luna e il sole, come se la luce potesse allora essere concepita come indipendente dal sole e dalle stelle. Solo nel secondo racconto della creazione dell’uomo (2,4-25), il più antico, si racconta che “Jahweh-Elohim” – questa volta appare il doppio nome del dio ebraico – trasse Adamo dalla polvere e lo rese vivo soffiandogli nelle narici, che Eva fu tratta da una costola di Adamo, e che ambedue furono creati prima di tutte le erbe e di tutti gli alberi (del giardino dell’Eden, perché il resto della Terra viene ignorato). Anche un papa dovrebbe avere vergogna di citare simili sciocchezze mitologiche, invece di proporle ancor oggi, ma al grosso pubblico, come facenti parte di un testo ispirato da Dio. Meglio tacerle, per un minimo di pudore, se non di onestà.

dominare la terra vuol dire scoprire e confermare la verità sul proprio essere uomo, su quell'umanità che è in pari misura parte dell'uomo e della donna. A questo uomo, alla sua umanità Dio ha affidato il mondo visibile come dono e insieme come compito. Gli ha assegnato cioè una precisa missione: realizzare la verità su se stesso e sul mondo".<sup>26</sup> Da qui discende ancora la antiscientifica e ridicola concezione antropocentrica del mondo, che giustifica l'esistenza di tutti gli esseri viventi in funzione del crudele dominio dell'uomo sulla natura, senza considerare che, proprio alla luce del *Levitico*, come si è visto, soltanto gli animali di allevamento sarebbero in funzione dell'uomo, per cui non si capisce perché Dio avrebbe creato tutti gli altri animali. S. Tomaso, al contrario, scrisse che Dio li creò come ornamento della natura. Da questo punto di vista è inaccettabile che nel *Genesi* si ordini all'uomo di soggiogare la natura dominando su tutti gli animali, invece di lasciarli in pace come ornamento del creato. Il papa non fa alcun accenno alle discussioni nate nell'ambito della stessa teologia cattolica per giustificare l'evoluzione biologica. Discussioni da cui, dopo molti anni, è nato il documento pontificio del 1996 in cui si accetta ufficialmente l'evoluzione biologica – meglio tardi che mai – anche se interpretata finalisticamente. Ci si sarebbe aspettati almeno una presentazione del racconto del *Genesi* come esposizione puramente allegorica della creazione.<sup>27</sup>

E' grave che ancor oggi possano essere scritte simili cose in un testo destinato al grosso pubblico, che, se credente, viene invitato a divenire schizofrenico, giacché anch'egli vive in un mondo in cui le conoscenze scientifiche, sia dentro la scuola (nei manuali di biologia) che fuori di essa (nella divulgazione scientifica dei *mass media*), gli insegnano il contrario. La cosa è tanto più grave in quanto si approfitta della mancanza di conoscenze filosofiche specifiche da parte del comune lettore per falsificare il pensiero di certi filosofi, compreso quello di S. Tomaso.

Per non dire dell'identificazione dell'omosessualità con "l'ideologia del male" quando il papa scrive: "Né mancano altre gravi forme di violazione della Legge di Dio. Penso alle forti pressioni del Parlamento europeo perché le unioni omosessuali siano riconosciute come una forma alternativa di famiglia, a cui competerebbe anche il diritto di adozione. E' lecito e anzi doveroso porsi la domanda se qui non operi ancora una nuova ideologia del male, forse più subdola e celata, che tenta di sfruttare, contro l'uomo e contro la famiglia, perfino i diritti dell'uomo".<sup>28</sup>

Questa conclusione deriva dalla citata falsificazione della legge naturale, identificata con la legge divina, che porta a rendere labile, sino ad annullarlo, il confine tra peccato e reato. Non è infatti necessario riferirsi ad una legge divina per riconoscere che gli omosessuali sono *errori incolpevoli della natura*, come abbiamo dimostrato sulla base delle conoscenze che oggi ci dà la genetica. Omosessuali si nasce, non si diventa. Essi, nell'ambito della loro vita privata, possono anche commettere peccato dal punto di vista della morale del papa, ma non commettono alcun

---

<sup>26</sup> Ibid., 99- 100.

<sup>27</sup> Diamo una sintesi di tali discussioni alla nota 20 del cap. 1.

<sup>28</sup> Ibid., 22-23.

reato. Tuttavia essi non possono pretendere di essere considerati normali, se non sono pazzi. Da qui l'insostenibilità di un loro diritto al riconoscimento giuridico della loro anormalità, sino alla pretesa della pensione di reversibilità e dell'adozione. Il papa ha confusamente tradotto l'omosessualità in un fatto culturale, come se si trattasse di una scelta soggettiva, che, in quanto tale, dipenderebbe da una scelta responsabile, e sarebbe pertanto peccato. Il papa ha trascurato l'aspetto scientifico, che rende gli omosessuali non responsabili del loro stato, forse perché, se avesse considerato questo aspetto, avrebbe dovuto rendere Dio stesso responsabile di tutti gli errori della natura, che, essendo molto imperfetta - come dimostra l'evoluzione biologica, fondata sull'incidenza determinante della casualità - spesso genera degli errori, che sfuggono anche alla selezione naturale, come abbiamo documentato. E questa considerazione dovrebbe far nascere nel credente almeno un dubbio sull'asserita perfezione divina. Che il Parlamento europeo subisca le pressioni della lobby mondiale degli omosessuali, di cui i partiti non vogliono perdere i voti, è segno della decadenza giuridica dell'Occidente, che, in un senso contrario a quello del papa, confonde la morale con il diritto, facendo di quest'ultimo un'appendice della morale laica, trascurando che il diritto deve essere fondato sul diritto naturale, senza le distorsioni morali della cultura.

E' difficile, se non impossibile, date le incrostazioni secolari o millenarie del culto esterno, espressione maggiore della fede come eteronomia della morale, far capire al credente che fa del bene che proprio la sua fede è corrotta da opportunismo, che lo rende inferiore, di fronte a Dio, rispetto all'ateo che non fa del male. Dio, se esistesse, non potrebbe non ritenere migliore chi ne nega l'esistenza nel rispetto dei doveri perfetti.<sup>29</sup> Al credente bisognerebbe dire ironicamente: credi almeno un po' meno, se vuoi avvicinarti ai meriti che può acquisire un ateo di fronte a Dio. Ed è anche a causa della sua inferiorità morale che il credente non può pretendere di influenzare come tale la società.

L'ebreo marxista Ernst Bloch ha scritto che "solo un ateo può essere un buon cristiano" e "solo un cristiano può essere un buon ateo".<sup>30</sup> Egli tradusse il messianismo ebraico-cristiano nel messianismo marxista di una rigenerazione dell'uomo tramite la rigenerazione sociale. Egli pretese di considerare l'ateismo come un inveramento del

---

<sup>29</sup> Tuttavia Kant nel suo imperativo categorico ("agisci in modo da considerare la massima della tua azione come principio di una legislazione universale") non distinse i doveri imperfetti (o di virtù) dai doveri perfetti (o giuridici), che sono i soli ad essere universali. Egli materializzò poi i doveri perfetti nella sfera del diritto, specificandolo come sfera delle relazioni esterne in accordo con la legge di libertà: "agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà di ogni altro, secondo una legge universale" (*Metafisica dei costumi*, Introduzione alla dottrina del diritto, C). Poiché questa legge non comanda di fare del bene, ma di astenersi dall'invadere la libertà altrui, che è la condizione necessaria perché si eviti il male, si può dire che questo sia il vero imperativo categorico quando esso non dipenda dalla coercizione di una legislazione esterna, come il diritto, ma discenda dalla stessa ragione.

<sup>30</sup> *Ateismo nel cristianesimo* (1968), Feltrinelli 1971, p. 32.

cristianesimo e il cristianesimo una preparazione all'ateismo. Soltanto chi continuava ad avere una concezione antropocentrica, e perciò ancora, sostanzialmente, religiosa, della natura poteva assimilare l'ateismo al cristianesimo. Bloch (*Il principio speranza*, 1953-59), affascinato dalla filosofia idealistica di Hegel, espresse una concezione antropologica della natura, che, quasi si trovasse in uno stato di alienazione, nella sua estraneità allo spirito, pare avere bisogno di ricorrere all'uomo per darsi un senso, che essa scientificamente non ha. Ma l'ateismo non può inverare il cristianesimo interpretando ateisticamente l'identità di Gesù con Dio per elevare l'uomo a Dio sostituendo il regno celeste della salvezza con un regno terreno in cui gli uomini possano realizzare nella creatività le loro aspirazioni. Tutto ciò è solo antropocentrismo messianico in salsa ebraico-marxista! Bloch scrisse un'opera intitolata *Diritto naturale e dignità umana* (1961), in cui lo stesso titolo tradisce una concezione morale del diritto, fondato, come al solito sulla retorica della dignità umana, come conseguenza di una concezione ancora idealistica della natura a causa del retaggio della filosofia di Hegel.

Se è vero che per Bloch la religione non si riduce ad essere la conseguenza di uno stato di oppressione dei popoli, come, al contrario, pensava Marx, ma è, come pensava Feuerbach, la somma degli ideali umani, non ancora compiuti, una religione così intesa non potrà mai essere nemmeno il succedaneo della religione intesa come rimedio alla disperazione che nasce dal pensiero del nulla che si pone sulla soglia della morte. Chi ha bisogno di sottrarsi a tale disperazione non può trarre alcuna consolazione da una religione ateistica, capace soltanto di proporre un futuro migliore all'umanità, mentre, oltre tutto, chi soffre nel presente non può trovare consolazione nel cercare di preparare un futuro migliore per gli altri, trasformandosi in missionario di un'umanità futura. Pertanto il cristianesimo non potrà mai essere inverato nell'ateismo messianico di Bloch. Soltanto un clima culturale dominato ancora dal marxismo poteva dar luogo a simili facezie prive del senso del ridicolo da parte di chi aveva pensato, come Bloch, che esistesse una Bibbia dei poveri per giustificare una speranza "ribelle" ed "esplosiva" su questa terra. Un credente povero – non un povero credente - non pensa che sia meglio barattare la povertà per la ricchezza se questa fosse accompagnata dalla certezza del nulla dopo la morte. Qui si infrange qualsiasi messianismo terrestre. Una consolazione può trarre invece un ateo dalla certezza che, se un Dio esiste, non può essere quello miserabile delle religioni "rivelate", perché dal momento in cui credesse in tali religioni avrebbe perso ogni merito di fronte a Dio.

Al Dio dei credenti, in nome del quale si sono volute imporre determinate concezioni del bene, generando continui conflitti religiosi, sia all'interno di una stessa religione, come dimostra la storia del cristianesimo, sia tra diverse religioni, si oppone il Dio dei non credenti, che non ha bisogno di imporre alcuna concezione del bene, perché si limita a richiedere l'astensione dal male, in rispetto del diritto naturale, da cui discende la norma *neminem laedere*. Perché il male, al contrario del bene, è ben visibile da tutti nel danno ad altri procurato. Il Dio dei non credenti è il Dio dei soli doveri perfetti, cioè giuridici, che non hanno bisogno di alcuna rivela-

zione né di alcun proselitismo religioso. E' il Dio che, richiedendo di non credere nel Dio dei credenti, non deve premiare chi fa del bene per acquisire dei meriti di fronte a lui o chi si astiene dal fare del male per paura di una condanna. E' il Dio che non richiede di essere pregato e invocato perché è il Dio del diritto naturale, ignorato dal dio del Vecchio Testamento, rispetto al quale è da ritenersi migliore chi non avrebbe mai accettato da un dio fuori di testa l'ordine di uccidere il proprio figlio, al contrario di Abramo, che accettò, in violazione del diritto naturale, l'ordine datogli da dio, che ne fermò poi il braccio tramite un angelo, di uccidere il figlio Isacco per dar prova di obbedienza ad un Dio di sangue, che si ritenne soddisfatto, da dio miserabile, dell'uccisione di un montone. Anche i nazisti, come Abramo - che, pronto ad uccidere il figlio prendendo ordini dall'alto, si pose contro il diritto naturale - si giustificavano dicendo che prendevano ordini dall'alto.<sup>31</sup>

*Befehl ist Befehl* (un ordine è un ordine). E i giudici nazisti si giustificavano dicendo: *Gesetz ist Gesetz* (la legge è legge).

E' stato scritto che "se Abramo visse oggi e manifestasse l'intento di sacrificare suo figlio sul rogo - in obbedienza al comando di Dio - lo si dovrebbe rinchiudere in un manicomio".<sup>32</sup> Ma allora, come è possibile che ebrei, cristiani e islamici ritengano ancor oggi sacro un testo che dà una simile immagine di Dio?

Nel libro di Giobbe dio, appearing un sadico alla luce della ragione, vuol mettere alla prova l'obbedienza di Giobbe, "uomo giusto e pio", mandando in rovina la sua esistenza. Giobbe accetta il volere di dio e vi si sottomette pur ritenendolo ingiusto, e ottiene come premio il doppio di ciò che gli era stato tolto perché aveva accettato la volontà e l'arbitrio di dio come unica fonte del diritto, ritenendo, pertanto, che dio non fosse vincolato dal diritto naturale. Ma Giobbe non ottiene - né l'aveva chiesta - la restituzione in vita dei dieci figli. Era più importante per Jahweh restituire a Giobbe anche il doppio delle pecore. O forse perché i figli di Giobbe, la cui morte era stata voluta da Jahweh per aumentarne le sofferenze, non potevano essere raddoppiati?<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Da Giacobbe, figlio di Isacco, a sua volta figlio di Abramo e della moglie Sara, dicono di discendere gli ebrei credenti, mentre da Ismaele, figlio di Abramo e della sua serva, dicono di discendere gli Arabi. Da Giacobbe, che ebbe dodici figli, discesero le dodici tribù di Israele. Abramo discende, dopo varie generazioni, da Sem, il maggiore dei tre figli di Noè, e da Sem ebbe origine, se pur mitologicamente, la stirpe semitica, che comprende, dunque, oltre agli Ebrei, anche tutti gli Arabi. Pertanto, chi si dichiara antisemita con riguardo agli Ebrei non sa quel sta dicendo, in quanto semiti sono anche gli Arabi. Che questa sia soltanto una rappresentazione mitologica della genealogia dell'uomo risulta anche dal fatto che il diluvio universale si trova precedentemente nei testi della religione indù. In realtà si sa oggi che si trattò dello straripamento dei fiumi Tigri ed Eufrate, le cui acque invasero la Mesopotamia, e che la fantasia accesa della religione trasformò in diluvio universale.

Vi è da domandarsi se gli ebrei credenti credano ancora che, secondo il calcolo da essi fatto nel Medioevo, la creazione del mondo corrisponda nella cronologia cristiana al 3761 a. C.

<sup>32</sup> Uta Ranke-Heinemann, op. cit. p. 298.

<sup>33</sup> Nel 1899 Bernard Lazare (ebreo, morto a 38 anni) scriveva: "Voi (sionisti) volete imbellettare la verità... e il sommo dovere, per voi, è di non mettere in mostra le vergogne nazionali. Ora io sono qui proprio... perché si possa vedere il misero Giobbe che, sul suo letamaio, si raschia le piaghe con un

*Questi sono gli insegnamenti morali, protonazisti, della Torah.*

Parimenti, è da ritenersi migliore chi, al contrario di Gesù, non sarebbe mai ricorso nella parabola del figliol prodigo, all'immagine dell'uccisione del vitello più grasso per festeggiare il ritorno del figlio, unendo l'immagine del sangue a quella della festa. Il Dio dei non credenti non ha alcunché da imparare sul piano morale dal Dio dei credenti, mentre avrebbe molte cose da insegnargli. *Umano, troppo umano*:<sup>34</sup> Tale appare il Dio antropomorfo dei credenti.

*Se Dio esistesse, si scoprirebbe dopo la morte che sarebbe quello dei non credenti, altrimenti non potrebbe esistere.*

E riterrebbe migliori coloro che hanno creduto in lui, contro il Dio dei credenti, che, se esistesse, “non esistendo ci farebbe una figura migliore”.<sup>35</sup>

Il papa Giovanni Paolo II ha voluto affrontare anch'egli il vecchio tema del rapporto tra ragione e fede.<sup>36</sup> In una congerie di confusioni in cui il superstite tomismo si aggrappa come un naufrago alla fenomenologia dei valori morali di Max Scheler, oltre che alla morale di Kant, senza la distinzione kantiana tra morale e diritto, si ripropone la solita solfa del valore della persona umana in quanto tale, in una ripresa del coscienzialismo di tinte agostiniane che vorrebbe ancora giustifica-

---

coccio di bottiglia”. Per Lazare l'antisemitismo aveva una funzione positiva nel combattere il capitalismo ebraico nella causa a favore del socialismo. E tuttavia prese la difesa di Dreyfus nell'*Affaire Dreyfus*, in cui, a difesa dello stesso Dreyfus, accusato di tradimento, e riconosciuto innocente, Emile Zola lanciò il suo famoso *J'accuse*. Per Lazare gli antisemiti sono degli ipocriti che credono di emendarsi “prestando i propri vizi agli ebrei”. Ma per l'ateo Lazare la religione era una strada non percorribile. Cfr. di Lazare *Il letame di Giobbe*, Medusa 2004. Lazare mancò di rilevare nel libro di Giobbe l'assurdità di un Dio sadico che si pone contro il diritto naturale.

<sup>34</sup> Abbiamo impiegato il titolo di un'opera di Nietzsche. Gli evangelisti sarebbero stati moralmente più credibili se avessero preso le dovute distanze dal Vecchio Testamento, invece di attribuire a Gesù il proposito di completare il Vecchio Testamento nella conferma di esso, come documentano i frequenti riferimenti dei Vangeli alle antiche “profezie”, giustapposti perché i “fatti” da essi narrati apparissero una realizzazione di esse. Di fatto vi è un abisso morale tra il Dio degli eserciti e della vendetta del Vecchio Testamento e quello del perdono dei Vangeli. Riguardo a Gesù, che non si lasciò scappare mai una frase che tradisse una sapienza divina, avendo sempre dimostrato di essere culturalmente soltanto un ebreo, privo di qualsiasi conoscenza che andasse oltre i limiti della tradizione religiosa ebraica, anche laddove pare contrastarla, parafrasando il titolo dell'opera di Nietzsche si potrebbe dire: Ignorante, troppo ignorante. Si tenga presente che il popolo ebraico, rimasto sempre ignorante nell'antichità perché refrattario a qualsiasi contaminazione culturale da parte di altri popoli, e perciò rimasto estraneo alla cultura greca – un'eccezione è Filone l'ebreo, che, vivendo sempre in Alessandria d'Egitto, dove era nato nel 27 a. C., assorbì la cultura ellenistica - non si rese benemerito in alcun campo della conoscenza, invaso dalla convinzione di essere “il popolo eletto”. Come se Dio potesse prediligere un popolo.

<sup>35</sup> Abbiamo impiegato un'espressione dello scrittore Stefano Benni.

<sup>36</sup> *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi di Karol Wojtyła*, Bompiani 2003.

re il detto di Agostino secondo cui credere è «pensare assentendo». «La fede se non è pensata è nulla» (Enciclica *Fides et ratio*). Da una parte si vuole che l'oggetto della fede debba venire compreso mediante la ragione, dall'altra si vuole che la stessa ragione comprenda che vi è qualcosa che la trascende. Sulla base di questa premessa papa Wojtyla crede di avere trovato la formula (assai vecchia) della concordanza tra religione e conoscenza scientifica. Ma si tratta soltanto di un bla bla bla che evita, aggirandoli con il tacerne, gli ostacoli che provengono dalle riflessioni scientifiche, non manipolate dal finalismo teologico, sull'evoluzione biologica, da cui emerge la mancanza di qualsiasi progetto che possa giustificare un disegno divino nella formazione di tutti gli esseri viventi.

La fede ha ultimamente cercato di mettersi d'accordo con la scienza nello spiegare l'origine dell'uomo dall'*Australopithecus africanus*, se non si vuole risalire ancora indietro nel tempo, avendo la stessa teologia cattolica rinunciato ad interpretare in senso letterale il racconto mitico del *Genesi*. Dovrebbe allora spiegare in che cosa sarebbe consistito il peccato originale, una volta consegnato al mito il racconto biblico della creazione dell'uomo. E per quanto riguarda i fondamentali dogmi del cristianesimo, quale la verginità di Maria, che concepì Gesù senza seme maschile, per opera dello Spirito Santo, ebbene, pare che in tali casi la ragione non abbia alcunché da comprendere. La fede non può che essere abbandonata a se stessa nella sua solitudine, anche a prezzo di una sorta di schizofrenia a cui dovrebbe essere condannato, non soltanto lo scienziato, ma chiunque, sulla base delle conoscenze scientifiche che appartengono oggi alla quotidiana divulgazione scientifica, tentasse di vivere in due mondi diversi ed opposti. E questa schizofrenia per lo più non viene vissuta come un dramma soltanto perché si evita di portarla al livello di coscienza per evitare turbe psichiche con un'operazione di rimozione psicoanalitica. L'uomo comune credente è uno schizofrenico se riflette sui temi che riguardano l'origine della vita. Per non alimentarla il papa ha preferito tacerne.

Il papa ha creduto di poter scrivere che “il Vangelo non è contrario a questa o a quella cultura, come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è chiamata alla verità piena. In questo incontro le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo per nuovi sviluppi”. In realtà la “verità” evangelica, come quella di ogni altra religione, in quanto si propone come verità assoluta, perché rivelata, non può che porsi in contrasto con ogni altra “verità” rivelata, anche all'interno dello stesso monoteismo di origine - *non di radice* - giudaica. Voler affermare il contrario significherebbe negare la storia dei conflitti religiosi. Dal momento in cui una di queste “verità” si disponesse a dialogare con un'altra perderebbe la propria identità. E' evidente che per il papa il Corano può essere soltanto espressione di una cultura, non verità rivelata. E per l'islamico è evidente che sia verità rivelata che

Gesù sia stato soltanto un profeta, uomo e non anche figlio di Dio. Come è evidente che per gli ebrei Gesù non sia stato nemmeno un profeta, perché non riconoscono i Vangeli tra i loro libri sacri, limitandosi per essi la Bibbia al Vecchio Testamento. Né si spiega come Giovanni Paolo II abbia potuto definire gli ebrei credenti “i nostri fratelli maggiori” quando si consideri che essi - se il Nuovo Testamento presume di essere il completamento del Vecchio, da cui sarebbe stato pertanto generato - dovrebbero essere considerati i genitori (involontari) dei cristiani, che, tuttavia, per tutto ciò che abbiamo esposto in merito al contenuto della Torah, si dovrebbero vergognare di simili genitori. Perché, se non è ispirato da Dio il Vecchio Testamento, non può esserlo nemmeno il Nuovo.

“Fratelli maggiori” potrebbero essere considerati i cattolici rispetto ai protestanti, essendo stati generati entrambi dalle stesse Scritture, pur diversamente interpretate, ed avendo in comune il massimo Padre della Chiesa S. Agostino, che, come abbiamo spiegato, generò involontariamente, con Lutero e con Calvino, che a lui si ispirarono, la Riforma protestante, mentre il cattolicesimo della Controriforma riuscì a neutralizzare la teoria della predestinazione di Agostino con il razionalismo di S. Tomaso, che, al contrario di Agostino, non svalutò le opere rispetto alla “grazia”.

Non si può trascurare il fatto che il protestantesimo trovò una cultura filosofica già pronta a riceverlo nel pensiero dell'empirista Guglielmo di Ockham, francescano inglese del XIV secolo – che ruppe il precario equilibrio tomistico tra ragione e fede, abbandonando la teologia a se stessa con il privarla del supporto della ragione e negando la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, contro le pretese di S. Tomaso. Con il voler metter al riparo la fede dalla ragione Ockham la ridusse alla sua vera funzione, quella pratica, essendo Dio al di là di ogni predicazione che si possa trarre dalla conoscenza della natura. La conseguenza fu il prevalere, in contrasto con l'affermata libertà della volontà umana, di un Dio che, essendo a sua volta libero, non dipendendo nemmeno dalle scelte operate dalla volontà umana, concede la salvezza a chi vuole, indipendentemente dai meriti. Tuttavia da questa conclusione Ockham ricuperò la funzione della ragione naturale, affermando che Dio avrebbe potuto, liberamente, ritenere meritevole di salvezza anche chi, pur ateo, avesse rispettato i dettami della ragione naturale. Credere in Dio non era necessario (*Commento alle sentenze*, I, d.17,q. 1M; q. 2D). Il Dio di Ockham è un Dio contraddittorio, che, pur nel prevalere della sua libera volontà, ha immesso nell'uomo una legge naturale come guida, come riconoscerà anche Lutero, nonostante il suo avere negato di essersi ispirato ad Ockham.

Al contrario dei cristiani, non debbono, perché non possono, vergognarsi dei loro genitori gli islamici, storicamente figli minori degli ebrei credenti, avendo desunto dalla Torah un dio degli eserciti che predica la violenza delle stragi, con in più il proselitismo, che è assente nel dio ebraico, che non vuole che il suo popolo si mescoli con altri popoli. Anche se gli islamici, nelle loro conquiste, di fatto non arrivarono alle efferatezze commesse dagli ebrei, come raccontate nella Torah, aven-

do preferito impiegare la politica dell'isolamento nei confronti dei non convertiti, gravandoli di una tassa per mancata conversione.

Il dialogo con altre religioni per il papa non può esistere, potendo esistere soltanto un incontro con culture, non con altre culture, se la verità evangelica, come egli scrive, è metaculturale.

Ma allora avrebbe dovuto spiegare come sia possibile la pretesa di incontrare altre religioni, che sarebbero soltanto culture, senza privarle di ciò che ad esse appartiene, posto che “una cultura non può mai, come egli scrive, diventare criterio di giudizio e ancor meno criterio ultimo di verità nei confronti della rivelazione di Dio” nel Vangelo. Non si capisce come la rivelazione di Cristo possa assumere la pretesa di esprimere un valore «metaculturale» e allo stesso tempo non incatenare alcuna altra cultura, se le altre religioni sono soltanto culture e non verità rivelata (parzialmente nel Vecchio Testamento e in nessuna misura nel Corano). Che significato assume allora l'ingresso di papa Wojtyła nella moschea di Damasco? Quale Dio pregò in essa? Non certamente quello del Corano, che è il dio della violenza contro i non convertiti, come documenteremo nel prossimo capitolo. Soltanto un significato politico poteva assumere il pregare il Dio cristiano dove si prega il Dio del Corano, che è la negazione totale del messaggio evangelico e della dottrina cristiana del diritto naturale, in quanto ha predicato la guerra contro gli infedeli, mentre Gesù ha distinto il Regno di Dio da ogni regno terrestre nel dire “il mio Regno non è di questo mondo”, e aggiungendo che bisognava “dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”, negando la possibilità di uno Stato teocratico quale invece è predicato nel Corano, che è la vera fonte dell'integralismo. In sostanza, se soltanto il Vangelo è verità metaculturale, le altre religioni sono soltanto culture, con cui non è possibile incontrarsi senza privarle di ciò che ad esse è essenziale. Papa Wojtyła ha soprattutto ommesso di considerare che appartiene alla tradizione storica del cristianesimo il diritto naturale, pur interpretato in senso antropocentrico.

***Il crocifisso, in questo senso, può essere spogliato del suo significato religioso ed assurgere a simbolo di uno Stato laico***

nella distinzione tra morale e diritto, mentre il velo islamico è chiaramente simbolo di una religione che vorrebbe imporre a tutti le sue norme morali.<sup>37</sup>

Esso non può, dunque essere tollerato entro le istituzioni di uno Stato laico. Ha scritto S. Paolo (*Epistola ai Romani*, 13, 1-7): “Ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori, perché non vi è autorità se non da Dio; e le autorità che esistono

<sup>37</sup> Proprio alla luce della distinzione tra morale e diritto non si giustifica la possibilità di attribuire l'otto per mille delle tasse alle organizzazioni religiose, sottraendolo *anticostituzionalmente* a coloro che lo attribuiscono allo Stato, cioè a tutti, senza averne un ritorno da chi lo attribuisce alle istituzioni religiose. Viene a mancare la reciprocità dei diritti e dei doveri. In alternativa chi lo attribuisce allo Stato dovrebbe tenersi per sé l'otto per mille. Né si giustifica “l'obbligo reciproco alla fedeltà” nel matrimonio (art. 143 del Codice Civile), non essendo l'infedeltà un reato.

sono ordinate da Dio; talché chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio...Il magistrato è un ministro di Dio per il tuo bene; ma se fai quel che è male, temi, perché egli non porta la spada invano...Perciò è necessario stare soggetti, non soltanto a motivo della punizione, ma anche per motivi di coscienza". Pertanto uno Stato veramente laico non si fonda sulla libertà di religione, ma sulla libertà *dalla* religione. Sulle aberranti contraddizioni promosse dalla Corte Costituzionale in Italia, che ha esteso a tutte le religioni la tutela penale v. la voce «Zagrebelsky».

Il codice penale italiano considera reato l'offesa alla religione cattolica. Ma una recente sentenza della Corte costituzionale, per una male intesa *par condicio*, ha considerato incostituzionale l'articolo relativo del codice penale e, *riconoscendo eguale dignità a tutte le religioni*, ha ritenuto reato l'offesa a qualsiasi religione, rinforzando così la totale sconsideratezza del legislatore di uno Stato che si dichiara laico. Né il legislatore né i giudici della Corte hanno capito la gravità di ciò. Infatti il reato di offesa dovrebbe comportare l'intromissione dello Stato nei contenuti della religione per stabilire se essi meritino di pretendere il rispetto da parte dei non credenti. Diversamente lo Stato dovrebbe ritenere reato anche l'offesa nei riguardi, se non dei seguaci di una setta satanica, degli animisti, dei buddisti (per offese a Buddha), degli induisti (per offesa alla trinità indiana, anche se si trattasse della seconda persona, Visnù, dio della distruzione o per offesa alla dea sanguinaria Kali), etc. Dovrebbe dunque ritenere reato anche offendere una divinità ritenuta pagana in Occidente. Di fatto lo Stato, pur non potendo avere alcuna competenza riguardo ai contenuti e ai culti di una religione, ha indebitamente e gravemente compromesso la sua laicità affermandola soltanto verbalmente, ma negandola giuridicamente con lo scopo di tutelare i seguaci delle tre religioni monoteistiche, giudaica, cristiana ed islamica per convenienza politica, prescindendo dai loro contenuti, in merito ai quali, d'altra parte, non può entrare se non restaurando un cesaropapismo o una commistione tra Chiesa e Stato di medievale memoria, pur contro la citata dottrina di papa Gelasio, che dichiarò la separazione tra interessi secolari e interessi religiosi. L'aspetto ancor più grave della scellerata tutela giuridica delle credenze religiose è che lo Stato, per la totale incoscienza di legislatori e di giudici della Corte, ha in tal modo recepito nella sua legislazione il pericoloso concetto di "sacro", che non può far parte di un ordinamento giuridico, se non in uno Stato teocratico, al quale lo Stato italiano è si avvicinato con la suddetta norma del codice penale e della sentenza della Corte, prefigurando il reato di offesa alla religione e salvaguardando la forza del numero dei credenti invece che il diritto. *Come se fosse il numero a fare il diritto e non la ragione.*

La conseguenza ulteriore è che lo Stato si è assunto il compito di difendere i dogmi religiosi, trascurando il fatto che in tal modo esso stesso, dal punto di vista del cittadino non credente, promuove "l'abuso della credulità popolare" che è anch'esso un reato ai sensi dell'art. 661 C.P. Non si può negare, infatti, che per il cittadino non credente - che non può essere discriminato - rientra nella credulità popolare il credere che le cosiddette sacre scritture siano ispirate da Dio, e che dun-

que sia vero che Gesù sia figlio di Dio, nato da una vergine, concepito con lo Spirito Santo, sia morto e risorto perché il Padre volle la macellazione del figlio per cancellare il peccato originale. Come per il non credente rientra nella credulità popolare il credere che Maometto sia profeta di Allah, che gli avrebbe dettato il Corano e che, da una piazza di Gerusalemme, l'avrebbe portato, ancora in vita, in paradiso, anche con il suo cavallo bianco, perché avesse conoscenza di come era fatto e lo potesse descrivere nel Corano. Come per il non credente rientra nella credulità popolare il credere che il dio ebraico abbia consegnato a Mosè le tavole in pietra dei dieci comandamenti sul Sinai e non li abbia invece scolpiti lo stesso – sia pur romanzesco - Mosè. Se per il non credente tutti questi racconti non possono che essere imposture sul piano storico, ebbene, *lo Stato si fa pedagogo pretendendo di difendere le imposture* e di condannare chi ironizza contro di esse accusandolo di oltraggio alla religione e trascurando il fatto che troppi oltraggi ancora il non credente è costretto a subire, per esempio nel campo della bioetica, a causa delle credenze religiose. Per tacere delle persecuzioni passate e presenti, nonché dei conflitti mai spenti tra le religioni che lo Stato alimenta riconoscendo ad esse dignità morale, ignorando che esso stesso si autodistruggerebbe, come scrisse Hegel (*Scritti teologici giovanili*), se i precetti dei Vangeli fossero applicati alla lettera, perché sarebbe la morte del diritto e della società civile. Figuriamoci se venissero applicate tutte le norme della Torah e del Corano, compresa quella che prescrive la lapidazione degli adulteri. Oggi l'autore del Corano sarebbe perseguibile secondo il codice penale per istigazione alla violenza, sino al genocidio di massa. Non si può, infatti, prescindere dal fatto che il Corano, essendo una istigazione alla violenza, *anche come metodo politico*, sia in contrasto con l'ordinamento giuridico fondato su una Costituzione liberale. Questi sono i contenuti che i tartufi della Corte costituzionale hanno difeso equiparando di fatto i Vangeli al Corano.

Ma vi è di più. La gravità della sentenza degli zombi della Corte costituzionale, che hanno ormai perso la testa – e che non hanno avuto, invece, alcunché da obiettare di fronte all'eccezione della “macellazione rituale” ebraico-islamica nei mattatoi, perché per gli animali non varrebbe la *par condicio* - si rende evidente nell'aver equiparato tutte le religioni a causa dell'ignoranza che questi zombi hanno delle radici greco-romano-cristiane del diritto in Occidente, e dunque nell'aver misconosciuto che il cristianesimo è l'unica religione che, al di là dei suoi dogmi, ha traghettato sino ai giorni nostri quel diritto naturale che, pur ancora inteso antropocentricamente dal cristianesimo, è ignorato da tutte le altre religioni, oltre che dalla filosofia dopo il '700, mentre rimane a fondamento della tradizione giuridica occidentale, che con la sentenza della Corte è stata calpestata in nome di un non dichiarato relativismo culturale, ormai di moda, dei valori morali che, sostituendosi alla metacultura del diritto naturale, non può che perpetuare i conflitti religiosi. “La politica dovrebbe essere basata sulla conoscenza...Ma purtroppo la scienza è ampiamente sottovalutata. Credo che un motivo sia il familiare flagello del relativismo...A peggiorare le cose vi è il fatto che questo atteggiamento tende a essere

considerato liberale e aperto. La scienza finisce così per essere vista come autoritaria e trionfalistica”.<sup>38</sup> Così lo Stato stesso impone la dittatura del relativismo e alimenta la scissione tra credenze religiose, tutte di origine antropomorfa, e conoscenza scientifica promuovendo la schizofrenia come comportamento normale. Per i tartufoni della Corte costituzionale dovrebbero valere le considerazioni già citate dei giusnaturalisti cristiani Pufendorf (XVII sec.) e Montesquieu (XVIII sec.), che, sulla base del diritto naturale, ritenuto valido indipendentemente dall’esistenza di Dio, giustificavano anche il diritto alla bestemmia e all’offesa alla divinità. Pertanto questi tartufoni non possono rivalersi se non pretendono di essere superiori a Dio.

*Il credente non deve sentirsi offeso per offese a Dio, facendosi suo avvocato, perché Dio, se esiste, saprebbe difendersi da solo, e credere che abbia bisogno di essere difeso dagli uomini significa ridicolizzarlo. Anche per questo motivo non può esistere il reato di offesa ad una religione.*

Si vuol dire che l’offesa ad una religione è offesa alla *sensibilità* del credente. Se così fosse il limite del reato sarebbe del tutto soggettivo, riguardando la coscienza singola, e non vi sarebbe alcun criterio oggettivo, quale sarebbe richiesto dalla legge.

Inoltre non si accenna all’offesa alla *ragione* dell’ateo, che ha il diritto di difendersi con la dissacrazione dall’intromissione delle credenze religiose, cioè del “sacro”, nella società, giacché, come documenta la storia, il “sacro” è stato per gli atei fonte di oppressione, mentre la dissacrazione è stata la radice dell’evoluzione delle società occidentali verso il liberalismo di uno Stato laico.

E’ evidente che la soluzione può consistere unicamente, da parte dello Stato, nell’ignorare tutte le religioni, e vietare quei comportamenti che, in contrasto con le sue leggi, derivino da pratiche religiose, come aveva insegnato Spinoza (*Trattato teologico-politico*, cap. XIX) distinguendo il culto interno (di cui lo Stato non deve occuparsi) da quello esterno, che può contrastare con le leggi dello Stato.

Remo Bodei, uno dei più noti esponenti della filosofia italiana, ha scritto un “illuminante” articolo apparso il giorno dopo la morte di Giovanni Paolo II.<sup>39</sup> Esso analizza il tema del rapporto tra fede e ragione riproposto alla luce della convinzione del papa – scrive Bodei - “che l’età moderna s’inauguri con la nefasta separazione tra fede e ragione...la ragione pretende di conoscere da sola la verità, senza bisogno della rivelazione (*Fides et ratio*, 5). Da qui, secondo il papa – scrive sempre Bodei - “il relativismo etico e cognitivo, al pari della deriva nichilistica della democrazia, che dipende dalla smisurata presunzione del singolo soggetto di ergersi a

---

<sup>38</sup> Helena Cronin, *Comprendere la natura umana*, in *I nuovi umanisti* (a cura di John Brockman), 2003, Garzanti 2005, p. 62.

<sup>39</sup> Il presente lavoro è stato terminato – pura coincidenza – il giorno della morte del papa. L’articolo di Bodei inizia nella prima pagina de *Il Sole-24 ore* di domenica 3 aprile.

giudice e padrone della propria vita, recidendo il rapporto tra creatura e creatore”. Da qui anche l’accontentarsi di verità parziali e provvisorie che evitano le domande radicali sul senso della vita. Bodei osserva che l’etica laica non è necessariamente ‘relativista’. Essa, come si espresse William James, ha bisogno di un sistema credenze, che non si oppongono di per sé alla verità e di cui abbiamo bisogno per risolverci all’azione, pur dovendo tali credenze essere empiricamente verificabili. Bodei ha omesso di aggiungere che tali credenze per James implicano religiosamente la suprema “volontà di credere” pragmatisticamente, per convenienza, in un Dio che, non essendo nei cieli, ma sulla terra, garantisca una solidarietà delle parti del mondo agendo come forza progressista in collaborazione con esse, di modo che il progresso dipenda anche dalla collaborazione delle parti. E’ l’immagine di un Dio finito (*Universo pluralistico*, 1909). Ora, si può osservare, se non è obbligatorio credere in un Dio finito progressista che partecipi alla storia dell’uomo, si può tuttavia ritenere che quella di James fosse una soluzione religiosa giustificata dalla necessità di dare un fondamento ontologico ai valori morali e un senso alla vita umana.

Bodei ha utilizzato James soltanto per una parte, quella legata più strettamente al pragmatismo, per arrivare ad una proposta incoerente, sulla base della negazione dei diritti naturali della persona, perché la legge naturale (a cui fa riferimento il papa) per rivelarsi necessiterebbe di una “grazia” divina, con il problema della predestinazione. Bodei, volendo sottrarre i valori al relativismo, sa offrire una medicina che è peggiore del male che vorrebbe guarire. Infatti scrive: “tutti i valori poggiano su *scelte di fondo oscure* o, in ultima istanza, indecidibili in maniera assoluta, ma sentiamo di doverne propugnare alcuni contro altri, non perché fondati sul diritto naturale, su premesse date, ma perché progettati. Non aiuta molto, nel combattere il relativismo...il ricorso al ‘paradigma perduto’ della ‘natura umana’, all’esistenza di leggi immutabili e oggettive, la cui essenza rimane costante”. Secondo Bodei “un corpo di regole e di leggi ha valore proprio perché esse non esistono naturalmente, perché si deve plasmare un mondo che non c’è ancora, dove la sofferenza e l’ingiustizia siano battute e le opportunità di una vita migliore (le ‘capacità’ e i ‘funzionamenti, come li chiama Amarya Sen) siano incrementate”. E Bodei termina con un esempio tratto dal *Fedro* di Platone, per spiegare che “le due ali della fede e della ragione possono collaborare, come accade ai due cavalli del mito platonico. Basta sapere che ciascuno spinge in direzione diversa e che solo l’abilità e l’autorità esercitate dall’auriga possono, col l’uso delle briglie e del morso, rivolgere i loro sforzi nella stessa direzione”.

A tutto ciò si può replicare osservando che non c’è peggior sordo di chi non vuol sentire. Il papa, sotto questo aspetto, e dal suo punto di vista, ha avuto una coerenza che Bodei non ha e che crede, invece, di avere. Innanzi tutto il riferimento al mito platonico appare del tutto inadatto e improprio, essendo in netto contrasto con la negazione di un diritto naturale, giacché l’auriga (che rappresenta la ragione) cerca di guidare verso la regione sopraceleste della verità eterne i due cavalli, di cui

uno, bianco “è nobile e buono, e di buona razza”, mentre l’altro, di pelo nero, “è tutto il contrario ed è di razza opposta” (246b, 253d). Il secondo, “maligno”, cerca di tirare l’auriga verso terra, contrastando la ragione per impedire all’auriga di “elevare il capo nella regione superceleste”, dove scorgere “quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall’intelletto, pilota dell’anima, quella essenza che è scaturigine della vera scienza” (247c) e che si scopre nella “Pianura della Verità” (248b). Platone, coerentemente, ha sviluppato nel corso delle sue opere un concetto di giustizia cosmica, che giunge, nel *Timeo*, ad avere fondamento nell’opera ordinatrice del Demiurgo.

Bodei non ha capito che il suo concetto di ragione può essere rappresentato dall’auriga che non riesce a dominare il cavallo che tira verso terra impedendogli di vedere verso l’alto. Infatti il suo discorso non esce dal relativismo di quella zona di “scelte di fondo *oscure*” – a cui egli stesso si richiama - che fanno pensare al cavallo nero del mito di Platone, e che non spiegano affatto perché uno debba preferire combattere per la giustizia se, come disse già il filosofo scettico Carneade (214-129 a. C.), i romani non potevano ritenersi giusti impadronendosi delle terre di altri popoli, ma non sarebbero stati saggi se le avessero restituite. Ma lo stoico greco Panezio (180-106 a. C.), vissuto a Roma nel circolo degli Scipioni, e Cicerone giustificavano la politica espansionistica di Roma con il piegare a suo favore le tesi del precedente stoicismo di Cleante e di Crisippo (IV sec. a., C.), che consigliava al saggio di stare lontano dalla politica per non avere turbamenti, ma che, identificando la ragione naturale con la giustizia, superava con il suo cosmopolitismo le strutture delle città-Stato nel nome della comune umanità razionale in cui tutti gli uomini sono eguali. Così la legge naturale degli stoici poteva essere interpretata come giustificazione di una legge comune, quella romana, che unificasse diversi popoli. Questa spiegazione, avanzata anche dallo storico greco Polibio (208-126 a. C.), può essere interpretata oggi – diversamente da allora - come comoda giustificazione della violenza ed espressione di interessi economici e di potenza. Ma il punto è un altro. La violenza romana cercava tra gli storici e i filosofi una giustificazione in un diritto che non fosse soltanto il diritto della forza. La stessa questione si è riproposta oggi con la domanda se gli Stati occidentali abbiano il diritto di esportare con la guerra la “democrazia” loro in altri Stati. Ma, al di là dei mezzi violenti o pacifici con cui si possa esportare una certa concezione del diritto, rimane il fatto che la filosofia oggi si trova in contrasto con la concezione dei diritti umani espressi nelle sedi internazionali, in cui, se pur in una concezione che rimane antropocentrica, si sottintende una naturalità dei diritti umani, anche quando in sede ONU si confondono i diritti umani con i diritti sociali, che non sono naturali, ma convenzionali.

Rawls<sup>40</sup> ha scritto che nelle relazioni tra Stati dovrebbe esistere un denominatore comune costituito almeno dal rispetto dei diritti individuali intesi come condizione di un ordinamento “decente” di uno Stato, se pur non fondato sul contrattualismo dello Stato liberaldemocratico. Sono dunque “indecenti” tutti gli Stati che non

<sup>40</sup> *Il diritto dei popoli*, Comunità 2001.

rispettano tali diritti. Rawls non ha avuto il coraggio di concludere coerentemente che è *indecente anche l'ONU*, di cui continuano a far parte molti Stati “indecenti”, come tutti i Paesi islamici, che non ne rispettano la Carta nella loro politica interna. D'altra parte, Rawls, contraddittoriamente, non andò mai oltre una concezione contrattualistica, e perciò convenzionalistica, dei diritti individuali. Pertanto, se i diritti individuali nascono nel contesto di una contrattazione, è impossibile condannare come “indecenti” quei Paesi che non abbiano contrattato il rispetto dei diritti individuali di uno Stato liberaldemocratico.

E poi, ammesso che esista la giustizia non naturale, di cui scrive Bodei, perché condannare i “crimini contro l'umanità”? Perché sono una violazione dei diritti umani? Su che cosa sono fondati i diritti umani? Una delle due: o si risponde come il papa, e cioè che essi sono fondati sulla (retorica della) dignità della persona (con cui si contrabbanda il diritto naturale), e perciò, sul fatto che i diritti umani sono umani - il che è una tautologia che, come tale, non spiega alcunché - oppure i diritti umani sono convenzionali, e la condanna della loro violazione è priva di normatività al di là di una contrattazione di tali diritti. Inoltre, perché combattere per la giustizia anche a proprio danno se anch'essa, per coerenza, non può che nascere da quelle che Bodei chiama “scelte di fondo oscure”? Perché sentirmi in obbligo di favorire le opportunità di una vita migliore per tutti - come vorrebbe il confusionario Amartya Sen, che, citato da Bodei a suo sostegno, confonde l'economia con l'etica, invece di accomunarla con un diritto prossimo a quello naturale, come fece un altro premio Nobel per l'economia, Friedrich Hayek<sup>41</sup> - se non sono interessato ad una

---

<sup>41</sup> Vi è una certa consonanza tra la concezione giuridica (fondata sul diritto naturale di tutti gli animali) di Robert Nozick (*Anarchia, Stato e Utopia*, 1974) e la teoria economico-giuridica di Hayek. Entrambi hanno tolto la maschera della “giustizia sociale” ad una morale che si vuole tradurre in diritto andando oltre i diritti negativi, che consistono nel rispetto delle regole della libera contrattazione e del liberalismo, che non significa diritto del più forte, ma dovere, da parte di tutti, di rispettare le stesse regole, impedendo qualsiasi forma di violenza e di frode, in base alla norma generale *neminem laedere* (*Legge, legislazione e libertà*, 1982, Il Saggiatore 1994, p. 137). Secondo Hayek è il conflitto tra norme morali che ha generato norme superiori di diritto dal rifiuto di rispettare certe norme morali. Lo Stato non può che favorire un accordo sui mezzi necessari a conseguire i diversi fini. Tali mezzi sono le regole di condotta del diritto privato, che non possono non essere astratte, non potendo conseguire fini specifici (pp. 164 sgg.). La giustizia riguarda il rispetto di tali regole. Esse sono *negative* perché proibiscono, invece di raccomandare, determinati tipi di azione. Le leggi sono le regole della condotta che, in contrasto con il giuspositivismo di Kelsen (pp. 238 sgg.), hanno come ideale storico il *diritto naturale*, che, tuttavia, deve essere inteso, secondo Hayek, come prodotto di un processo storico che può sembrare naturale in quanto non è soltanto culturale, cioè convenzionale, rappresentando, come ideale storico, la condizione indispensabile per arrivare ad un *ordine pacifico universale*. Hayek esclude che le norme generali di condotta siano convenzionali, nel senso di derivare “da una scelta deliberata da parte dell'uomo” (p. 259). La “giustizia sociale” diventa per Hayek la scusa per affidare al governo poteri, che esso non può avere, a favore di interessi particolari. Più forti sono gli interessi particolari e più forte diventa la richiesta di “giustizia sociale” (p. 256). Le norme giuridiche generali (diritti negativi, che proibiscono di causare dei danni) sono il risultato di un processo che è simile a quello dell'evoluzione biologica, che avanza per tentativi ed errori, lasciando che sia la selezione naturale, basata sull'efficienza, ad eliminare i conflitti nascenti (da opposte morali) con norme valide perché dotate del requisito dell'universalità (pp. 528 sgg.).

migliore vita degli altri, non avendone alcun vantaggio? Donde dovrebbe provenirmi tale obbligazione? La “ragione” di Bodei è disarmata di fronte a queste domande perché anch’essa esprime “scelte di fondo oscure”, per cui non è in condizione di giudicare tra scelte opposte, pur pretendendo di condannare quelle autoritarie. Rimasta dentro il vecchio discorso sui valori morali – dimenticando la lezione di Max Weber sulla “lotta mortale” tra valori morali – vi si attorciglia senza poterne uscire con la giustificazione di una normatività, avendo, sì, evitato la retorica stantia della dignità umana, ma avendo anche negato che possa esistere un diritto naturale come espressione della tendenza *naturale* di ogni organismo, umano e non umano, alla propria auto-conservazione, anche contro un eguale diritto, come nella catena alimentare preda-predatore.

Il fatto è che la filosofia contemporanea, ridottasi a sterile filosofia del dialogo, naviga a vista, senza bussola, anche quando cerca, inutilmente, di superare il relativismo dei valori morali, mentre *il diritto naturale non ha valori morali da offrire*, bensì una norma giuridica che non è morale se non in senso improprio. Infatti non comanda di fare del bene – cioè, per esempio, di migliorare le “capacità” o i “funzionamenti” di cui scrive Sen, trattandosi, in realtà, di diritti convenzionali, *contrattabili* - ma vieta di danneggiare gli altri quando non si tratti di difendere la propria vita, come nel mondo animale, dove il predatore uccide per poter vivere, soltanto apparentemente usando violenza. Tutte le altre norme sono convenzionali, e non morali, giustificabili in quanto non siano in contrasto con la norma fondamentale. Il diritto naturale – *metaculturale come la conoscenza scientifica, al contrario della filosofia e della religione, che sono culturali* - oggi fa più paura che mai perché demolirebbe tutta la tradizione antropocentrica del discorso sui valori morali, con riflessi anche sull’economia del profitto, che è anche economia di morte, dovendo essere il diritto naturale interpretato oggi, sulla base dell’evoluzione biologica, come diritto che non può essere della sola natura umana. Altrimenti non è naturale. Rimane il “sonno dogmatico”<sup>42</sup> dei triti valori morali di una concezione antropocentrica - e perciò antiscientifica - da cui non sfugge nemmeno la morale laica, che, infatti, in Bodei accetta una collaborazione con la fede, non accorgendosi, per altro, di averla degradata paragonandola al cavallo “nero, brutto e malvagio” del mito di Platone. Come se la fede, così degradata, potesse accettare una collaborazione con la ragione. Vi è, piuttosto, da domandarsi se la ragione possa collaborare anche con il mito di Adamo del *Genesi*, in cui Giovanni Paolo II ha visto “le origini della storia e della cultura umana” e in cui si conserva l’immagine dell’uomo avente il diritto di “soggiogare la terra”.<sup>43</sup> Ciò, si badi, in contrasto con il documento vaticano del 1995 – di cui si tace pubblicamente – che ha accettato l’evoluzione biologica di Darwin quattro anni dopo che la Chiesa, in altro documento, ha chiesto perdono per la condanna di Galileo. E se esiste un limite alla collaborazione, quale

<sup>42</sup> Kant (nei *Prolegomeni*) scrisse che la lettura dell’opera dell’empirista Hume lo aveva risvegliato dal “sonno dogmatico” della precedente metafisica.

<sup>43</sup> Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli 2005, pp. 99 sgg.

sarebbe? Il discorso rimane confuso e la domanda senza risposta a causa della confusione della morale laica con il diritto, rimanendo anch'essa antropocentrica come quella del papa. In realtà è sempre la fede della dottrina ufficiale che cerca la collaborazione della ragione per sopravvivere, mentre la scienza, metaculturale, di tale collaborazione non sa che farsene. Pertanto, l'esempio, proposto da Bodei, ottenuto trasformando i due cavalli del mito platonico in rappresentanti della fede e della ragione, è del tutto privo di senso. Se Giovanni Paolo II ha ritenuto i diritti naturali fondati sulla persona umana, tacendo dell'evoluzione biologica, non si può per questo buttare il bambino con l'acqua sporca dell'antropocentrismo della "persona umana" per buttare anche i diritti naturali.

Il penoso spettacolo delle folle presenti ai funerali del papa Giovanni Paolo II – "un fenomeno mediatico, una grande scampagnata", l'ha definito alla TV la nota astronoma Margherita Hack – testimonia quanto la confusione generata dalle emozioni e dall'ignoranza, nella rimozione disperata, anche se apparentemente gioiosa, della paura della morte – la cui immagine si offriva ad essi nella morte del papa, nella quale cercavano la conferma della sopravvivenza - possa prevalere sull'analisi delle contingenze storiche e delle contraddizioni dottrinali da cui è nato il cristianesimo. Ma quello stesso papa aveva detto che bastava essere giusti per meritare la salvezza. E allora a che il proselitismo? Il cristianesimo, come ogni religione salvifica, abbiamo già detto, vale solo per i deboli di spirito.

Di fronte alla famosa frase del papa "non abbiate timore di aprire le porte a Cristo" i non credenti che non fanno del male sappiano che *essi non debbono avere timore di lasciare chiuse le porte a Cristo, ma le debbono aprire coerentemente al diritto naturale* poiché in tal caso essi debbono sentirsi e ritenersi con orgoglio migliori dei credenti di fronte al Dio dei non credenti, che premierebbe i non credenti e giudicherebbe i credenti degli opportunisti - dei disperati, come definì Epitteto i cristiani – e perciò privi di merito. Marionette manovrate con i fili dal loro Dio, fatto a loro immagine e somiglianza.