

Theodicy as a social function and the age of secularization

di Bernardo Paci

bernardo.paci@studenti.unimi.it

This paper analyses both the possibility of interpreting theodicy as provided with a social function and that of a secularized version of the theodicy itself, characterised by a remarkable continuity between its religious version and the secularized one. To this purpose we focus on the functional analysis of theodicy, i. e. on the concrete effects that it has on society, and on its argumentative structure, reading it as a special kind of social justification; in particular, we underline the role of theodicy in the construction of meaning and its relations with ethics, the conception of justice and the presence of evil in the world. This interpretation is then tested by applying the theoretical conclusions thus obtained to a specific case: Weber's analysis on Protestant ethic, since it exemplifies a theodicy with a clear social function. Lastly we apply this analysis to the historical case of Social Darwinism, interpreting it as a concrete instance of secularized theodicy; we especially focus on the thought and influence of Herbert Spencer and on its effects on his fervent, as well as probably most famous follower, Andrew Carnegie.

La teodicea come funzione sociale e l'età della secolarizzazione

di Bernardo Paci

bernardo.paci@studenti.unimi.it

This paper analyses both the possibility of interpreting theodicy as provided with a social function and that of a secularized version of the theodicy itself, characterised by a remarkable continuity between its religious version and the secularized one. To this purpose we focus on the functional analysis of theodicy, i. e. on the concrete effects that it has on society, and on its argumentative structure, reading it as a special kind of social justification; in particular, we underline the role of theodicy in the construction of meaning and its relations with ethics, the conception of justice and the presence of evil in the world. This interpretation is then tested by applying the theoretical conclusions thus obtained to a specific case: Weber's analysis on Protestant ethic, since it exemplifies a theodicy with a clear social function. Lastly we apply this analysis to the historical case of Social Darwinism, interpreting it as a concrete instance of secularized theodicy; we especially focus on the thought and influence of Herbert Spencer and on its effects on his fervent, as well as probably most famous follower, Andrew Carnegie.

Parte prima: una proposta teorica e il caso del protestantesimo in Weber

I.

Difficilmente quando si parla di teodicea vien fatto di pensarla in termini sociali. In parte per il modo in cui essa ha impegnato i più raffinati strumenti filosofici di alcune delle maggiori menti della storia del pensiero occidentale, in parte, forse, per una sorta di pregiudizio accademico, essa viene di solito trattata esclusivamente come disciplina filosofico-teologica, che con ideale volatilità si libra alta sopra il suolo della storia senza mai toccarlo per poi essere miseramente abbattuta dagli strali degli illuministi e, con l'avvento della secolarizzazione, non risollevarsi mai più.

Naturalmente non s'intende con ciò criticare lo studio, storico e teorico, della teodicea come disciplina filosofico-teologica in sé: si tratta piuttosto di non

sovrapporre la storia delle argomentazioni di filosofi e teologi sul problema del male in rapporto all'esistenza della divinità con la storia della teodicea in generale. È anzi necessario che la prima sia ricompresa alla luce della seconda, al fine di ancorarla solidamente sul terreno della storia e renderne lo studio, semmai, più proficuo.

È necessario in primo luogo chiedersi perché i pensatori che si sono dedicati alla questione della teodicea l'abbiano fatto. La risposta, *prima facie*, è un giudizio analitico: per operare razionalmente una conciliazione tra l'esistenza del male e quella della divinità. Qual è però l'esigenza che essi hanno avvertito, che cosa li ha spinti alla problematizzazione di questo rapporto?

Non si tratta tanto di mero spirito apologetico nei confronti della divinità, quanto di fornire un senso all'esistenza del male in generale all'interno dell'ordine metafisico di riferimento: ciò che è primo nella nostra conoscenza, ciò che è evidente ad ognuno e ineludibile dato di partenza di tutte le teodicee è proprio l'esistenza del male nel mondo, non quella della divinità e dell'ordine che essa ha generato, che d'altra parte, variando nella concezione da autore ad autore in base alla religione, all'epoca, al luogo e così via, difficilmente potrebbe essere considerata la costante dell'equazione. Le teodicee di filosofi e teologi appaiono allora come possibili risposte razionali a quello che rimane essenzialmente, detto con termine weberiano, *Sinnbedürfnis*, "bisogno di senso". Come tale, esso non appartiene certo unicamente ai filosofi, ma all'uomo in generale; e difficilmente si potrebbe trovare qualcosa che solleciti maggiormente l'umana necessità di senso più dell'esistenza del male. Non, da principio, il male cosmico, ma i mali concreti, quelli che l'uomo esperisce quotidianamente nella propria vita sociale; non bisogna infatti immaginare la concettualizzazione del male come un processo individuale. Ci sono fenomeni, come la povertà, lo sfruttamento o la guerra, che non possono essere pensati che in seno ad una società, ma anche quello che si potrebbe pensare come il male per eccellenza, la morte, difficilmente, è evidente, la si potrebbe ritenere la stessa cosa senza il valore che le è conferito nella sfera sociale.

In questo senso si può dire che la domanda che conduce alla teodicea si origina su un piano essenzialmente pratico, legato all'inevitabile presenza di mali nella vita di ciascun essere umano e alla conseguentemente inevitabile necessità di conviverci: necessità che sollecita il bisogno di dare un senso a quei mali, di renderli accettabili, di far sì che chi ne subisce le conseguenze sia in grado di sopportarli senza che le sue attività ne risultino compromesse; di giustificarli soprattutto, di fornire un senso morale, di giustizia, alla loro distribuzione, di far sì che esista una risposta a domande come «Perché a me e non ad altri?», «Perché ad altri e non a me?»; domande, com'è chiaro, che presuppongono che la vita si svolga in un contesto sociale. La teodicea dunque, lungi dal ridursi ad astratta disciplina filosofico-teologica patrimonio di pochi grandi pensatori, risulta così un'attività concreta e continua, certo di carattere intellettuale, ma soprattutto morale, e perciò eminentemente pratico-sociale.

È inoltre da sottolineare che la dimensione morale della giustizia entra costitutivamente in ogni forma di teodicea. Se c'è un elemento infatti che accomuna ogni teodicea è di spiegare, munire di senso, giustificare, risolvere i mali concreti in un ordine metafisico superiore in cui è implicita una certa "amministrazione" (parimenti metafisica) della giustizia, una *ratio* distributiva. Ciò ci permette di mettere in luce un ulteriore presupposto, anch'esso necessariamente sociale, dell'azione della teodicea: la disuguaglianza nella distribuzione dei mali; e dunque, per converso, in quella dei beni.

Diremo di più: non è tanto la semplice esistenza del male a suscitare quel bisogno di senso cui la teodicea fornisce risposta, quanto la sperequazione sussistente nella distribuzione di quei mali e dei reciproci beni che l'uomo osserva continuamente vivendo in società: ciò rende possibile il confronto, ma soprattutto invoca che tale sperequazione sia giustificata da un qualche criterio, e fornire questo criterio è in fondo rispondere alla domanda di senso: il senso di una distribuzione è il criterio con cui la si opera; un criterio che ci si attende risponda a superiori criteri di giustizia, pena la sua ingiustificabilità. Si potrebbe persino arrivare a dire che l'ingiustizia costituisca per l'uomo una

determinazione originaria, antecedente al concetto di male, più generale ed astratto¹; non è un caso comunque, in questo senso, che Agostino, per designare il male *tout court*, usi principalmente il termine latino *iniquitas*.

Già secondo quanto abbiamo delineato non sarebbe difficile riconoscere alla teodicea una fondamentale funzione sociale: essa risulterebbe addirittura una delle condizioni costitutive dell'ordine sociale, dal momento che permette di comporre preventivamente, se non addirittura di neutralizzare, i conflitti che sarebbero originati da una distribuzione di beni e mali altrimenti percepita come ingiusta. Questo quanto all'aspetto funzionale; tuttavia vi è ancora un ulteriore senso che conduce a concepire la teodicea in termini eminentemente sociali: i suoi contenuti specifici.

Infatti laddove l'esistenza empirica del male (ossia, d'una distribuzione ineguale di beni e mali) nel contesto sociale costituisce necessariamente la base dell'interrogazione da cui si origina la teodicea, i concetti e le strutture tramite cui essa procede (fatte salve quelle strutture fondamentali di cui si è detto, che potremmo invece considerare a loro volta come costitutive del concetto stesso di teodicea), la visione del mondo cui si rapporta, sono forniti di caso in caso proprio dal contesto sociale: sono le credenze più profonde e condivise della società cui si appartiene ad orientare il processo di giustificazione ed accettazione dei mali, è per mezzo e all'interno delle concezioni del mondo e del connesso ordine metafisico in essa vigenti che si delineano le tipologie e i modi della teodicea.

Non stupisce dunque che questa si sia storicamente sviluppata nell'alveo della religione: per millenni essa più di tutto ha definito e sistematizzato le principali credenze e pratiche delle differenti società, delineato i loro orizzonti di senso e le loro visioni del mondo, garantito le loro concezioni di giustizia. Proprio per questo è inevitabile che la teodicea, pur sviluppandosi in seno alla

¹ A sostegno di una simile tesi si potrebbero portare alcuni esperimenti condotti su mammiferi (bambini umani compresi) volti a identificare l'esistenza di un senso di giustizia ed ingiustizia biologicamente inscritto in alcuni animali superiori, esplicabile in ottica evolucionista come lo sono altri istinti sociali, per cui cfr. ad esempio S. Brosnan, F. De Waal, "Monkeys reject unequal pay", *Nature*, 425, 2003, pp. 297-299.

dimensione sociale in risposta ad un bisogno sociale, abbia usualmente come suo campo d'applicazione la totalità del cosmo: perché analogamente procede la religione.

Potremmo allora dire che se la religione, in particolare nelle società prevalentemente segmentarie², esercita primariamente una funzione di coesione sociale, la teodicea, affiancandovisi e almeno parzialmente essendone inclusa, svolge una parte fondamentale di questa funzione, conservando l'ordine sociale al riparo dalle tensioni e dai conflitti che essa neutralizza; al contempo essa tende a tutelare la religione, coi suoi contenuti, dal rischio della miscredenza (che in una società in cui il vincolo sociale si basa essenzialmente sulla condivisione di credenze fondamentali significa in pratica la rottura del vincolo sociale stesso), molto spesso originata, specie, ma non solo, nelle classi più basse, proprio dal conflitto tra concezioni religiose provvidenzialistiche e problema del male³.

Si potrebbe insomma dire che, almeno nelle società prevalentemente segmentarie, o più in generale non secolari, la teodicea si sviluppa in seno alla religione come una funzione sociale specializzata nell'ambito di una funzione sociale più ampia, traendo da essa i propri contenuti. Una funzione, quella della teodicea, rivolta in parte alla "funzione madre", nella misura in cui, provvedendo a conciliarne la struttura e i contenuti con l'esistenza del male, tutela il consenso generale nei confronti della religione stessa da parte della società; dall'altro lato però, rivolta direttamente alla società medesima, nella misura in cui, giustificando i mali e la loro distribuzione, contribuisce in maniera sostanziale alla sussistenza dell'ordine sociale. In uno dei due aspetti che abbiamo enunciato, essa rappresenta quindi la risposta ad un bisogno generato dalla religione stessa, esercitando dunque sulla società un'azione solo

² Per la distinzione tra società segmentarie e organizzate si rimanda a E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), a cura di A. Pizzorno, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 185-200.

³ Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione* (1920-1921), a cura di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1976, p. 337 e Facoltà filosofica della pontificia università di Roma (a cura di), *L'ateismo contemporaneo*, I, *L'ateismo nella vita e nella cultura contemporanea*, Società editrice internazionale, Torino 1967, pp. 188-190.

mediata; ma nell'altro costituisce invece una risposta diretta, non mediata, ad un bisogno sociale primario, preesistente, dal punto di vista logico, alla religione stessa.

Che ne è dunque di tale funzione quando, per riprendere un'espressione di Durkheim, Dio si ritira dagli affari umani? Abbiamo detto che la concezione del male inteso come distribuzione iniqua (o che appare tale) di beni e mali non può che avere origine a partire dalla constatazione delle diseguaglianze sussistenti nel contesto sociale. Ora, questo scenario non muta con la secolarizzazione: le distribuzioni diseguali permangono, e per questo stesso motivo continuano a sollecitare l'invocazione di un criterio che le giustifichi in un superiore ordine di giustizia. Quanto a questo dunque, si deve ammettere che il bisogno sociale di senso da esse sollecitato non scompare. In base a ciò possiamo supporre che non scompaia neppure la funzione sociale relativa, tanto che se si dovesse invece constatare che essa scompare, sarebbe necessario indagare quali discontinuità storiche abbiano reso possibile un mutamento tanto radicale.

Se ci dedicassimo a ricercare una teodicea basata sulla credenza in un ordine divino trascendente tuttavia, commetteremmo poco meno che una contraddizione in termini: è chiaro che in una società secolarizzata o la credenza in Dio e nel connesso ordine metafisico non esiste affatto o è tanto ridotta per intensità e campo d'applicazione da non poter più esercitare, quanto meno, alcuna funzione sociale di ampio respiro.

Che dire della concezione dei mali? Ne esistono ancora passibili di essere giustificati secondo le modalità precedentemente proprie della teodicea? Quanto possiamo constatare con certezza è che ve ne sono alcuni che senz'altro non lo sono più. Al finalismo nella concezione della natura prende a sostituirsi il meccanicismo, i fenomeni naturali cessano di essere riconducibili a qualsivoglia responsabilità: essi non sono più la conseguenza, automatica o tramite punizione, d'una colpa ancestrale, né tanto meno il risultato di un'amministrazione deliberata di beni e mali, essi non sono più giusti o ingiusti di per sé, ma semplicemente sussistono, come puri fatti.

Ciò implica che essi semplicemente escano dal campo d'applicazione della teodicea: non possono più essere spiegati in un'ottica finalistica, tanto meno possono essere giustificati secondo un ordine di giustizia; giustificarli diventa non solo inutile, ma addirittura impossibile.

Essi finiscono, in un esito quasi paradossale, per assumere caratteristiche molto simili a quelle che nella teodicea cristiana avevano i mali metafisici: di essi, differentemente dai mali fisici e morali, non avevano responsabilità né Dio né l'uomo, ma erano semplicemente inerenti in maniera necessaria alla struttura imperfetta del creato e delle creature; analogamente vale ora per i mali naturali, necessariamente inerenti alla natura, come tali inevitabili, magari indagabili come fenomeni, ma privi d'un responsabile e non spiegabili mediante una giusta *ratio* distributiva.

Tuttavia il fatto che essi, estromessi dalla sfera della responsabilità morale, cessino di essere oggetti possibili delle giustificazioni della teodicea non significa che non abbiano più nulla a che vedere con la teodicea stessa: nella sua versione cristiana, neanche l'ordine divino era minimamente responsabile dell'esistenza del male, men che meno era oggetto delle giustificazioni della teodicea (semmai era il mezzo tramite cui la teodicea dispiegava la propria azione) eppure amministrava beni e mali secondo giustizia. Il fatto che la natura non sia più nel campo d'applicazione della teodicea non implica che non possa assumere in essa un ruolo diverso da quello che rivestiva nel cristianesimo.

Giacché l'ordine naturale, già in epoca ben anteriore alla secolarizzazione, era considerato insieme descrittivo e prescrittivo⁴, in quanto dotato di una dimensione normativa emergente direttamente dal suo modo di essere; l'autorità di tale dimensione normativa è garantita con forza dall'autorità di Dio, ma essa potrebbe sussistere serenamente e allo stesso modo se anche Dio non esistesse: già Grozio fonda il diritto naturale direttamente sulla natura

⁴ La concezione prescrittiva insita nell'idea di natura è già presente ed esplicita in Aristotele: «naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che a uno sembra buono oppure no» (Arist., *Eth. Nicom.*, V, 6, 1134b).

umana, giudicandolo valido in maniera del tutto indipendente dall'autorità divina⁵.

Quale miglior candidato, dunque, a prendere il posto dell'ordine divino, messo da parte dalla secolarizzazione, dell'ordine naturale? Esso infatti non perde nulla della sua autorità normativa: anzi, nel momento in cui l'ordine divino esce dalla scena del mondo, l'ordine naturale e le leggi che ad esso vengono riferite, unica dimensione normativa ancora esistente all'esterno di quella riconosciuta come puramente umana e già identificata come ad essa superiore, guadagna un'autorità ancora maggiore; non è un caso il cospicuo aumento delle teorizzazioni sul diritto naturale tra '600 e '700, né lo è che proprio nel XVIII secolo possa svilupparsi una teoria come quella dei fisiocratici.

La contrapposizione tra legge di natura e legge umana è a questo punto totale; la scomparsa di un ordine trascendente cui vincolare la dimensione normativa fa sì che essa, per così dire, scivoli nell'immanenza, costituendovi una distinzione netta tra ciò che è stabilito necessariamente per natura e ciò che è stabilito in assoluta contingenza nelle società umane. Come si è detto, la natura e i mali ad essa strutturali non sono più giustificabili, ma essi non escono dalla sfera della teodicea, si limitano a mutare funzione al suo interno: da oggetto giustificabile essi divengono mezzo giustificatore di altri mali; ma quali mali sono ormai rimasti da giustificare? Quelli che esistono esclusivamente all'interno della sfera sociale.

Avviene una sorta di slittamento all'indietro dell'intero sistema, a riempire il vuoto lasciato dalla scomparsa dell'ordine divino: laddove prima era quell'ordine trascendente ad amministrare beni e mali secondo giustizia tanto nella natura quanto nella società, adesso è l'ordine immanente della natura ad esercitare tale funzione rispetto all'altro ordine (anch'esso chiaramente immanente) rimasto, quello sociale. Basti pensare che tanto le teorie giusnaturalistiche quanto quelle contrattualiste della società e dello Stato dal

⁵ R. Bondi, A. La Vergata, *Natura*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 124.

XVII fino almeno alla seconda metà del XX secolo non faranno mai a meno del riferimento a certi principi, insieme descrittivi e prescrittivi, che si pretendono originati direttamente dalla natura: e questo necessariamente, poiché proprio in virtù della secolarizzazione non esiste più alcun altro ordine normativo superiore alla legge umana cui appellarsi. Anche i teorici del contrattualismo infatti incominciavano la propria costruzione razionale sempre a partire dalla teorizzazione di uno stato di natura, più o meno distante da quello sociale, che *de facto*, essendo ricavato dall'astrazione dell'uomo dal proprio contesto sociale e storico, non fa che manifestare l'idea di ciascun pensatore riguardo alla natura umana, in base alla quale si edifica l'una o l'altra legittimazione o critica della società.

Proprio la dimensione normativa riconosciuta all'ordine naturale comunque gli consente di subentrare a quello divino anche per quanto concerne le giustificazioni dei mali (sempre nel senso di distribuzione ineguale di beni e mali) esercitate dalla teodicea: infatti è in esso che si trova ora il fondamento stesso della giustizia; un ordine sociale, per essere riconosciuto come giusto, deve ora essere organizzato secondo principi che derivano dall'ordine naturale; e ciò che deriva dall'ordine naturale è giusto per definizione, anche se i suoi esiti sociali possono parere ingiusti. Analogamente funzionava la teodicea nel cristianesimo, allorché risolveva le apparenti ingiustizie terrene in un superiore ordine di giustizia divina. Di più, era lo stesso ordine divino a costituire la giustizia come tale, era giusto ciò che era in accordo con l'ordine divino, non l'ordine divino a conformarsi ad una qualche superiore idea di giustizia: ciò avrebbe significato subordinare Dio a quell'idea; dunque in un certo senso l'ordine divino, come vale ora per l'ordine naturale, non era giusto né ingiusto, poiché preesisteva alla giustizia ed informava i principi ed i criteri che la delineavano.

Tuttavia, dal punto di vista dei singoli concetti ed elementi, la distinzione tra ciò che appartiene all'ordine naturale e ciò che appartiene all'ordine sociale è netta solo in astratto; così come i maggiori pensatori della cristianità avevano

avuto difficoltà a distinguere mali metafisici, necessari, strutturali al creato, e mali generati dal peccato originale, dunque contingenti, che senza quel peccato non sarebbero esistiti, ora una simile ambiguità ritroviamo per un significativo numero di elementi, compresi ovviamente i mali, di cui è discutibile a quale categoria debbano appartenere: l'individualismo è strutturale alla natura umana o è generato da determinati tipi di ordine sociale? Su cosa si fondano i diritti umani universali? Si possono anche fare esempi più di dettaglio: la famiglia è una società naturale o un'istituzione sociale? La discriminazione della donna si fonda su una diseguaglianza naturale o è generata da un ordine sociale basato sul patriarcato? E così via.

Ricordiamo infatti che allorché Durkheim descrive la trasformazione della coscienza comune generata dalla secolarizzazione, sottolinea che i suoi contenuti tendono a farsi più generici e indeterminati, aprendo maggiore spazio alla dissidenza individuale e in generale allargando di molto le maglie della discussione al loro interno⁶: la composizione concettuale dell'ordine naturale infatti, non avendo in senso proprio un'impalcatura rigida di dogmi a sostenerla né una definita tradizione riconosciuta capace di dirimere preventivamente interpretazioni lecite e illecite, è aperta a discussioni infinitamente più numerose e radicali di quelle che potevano svilupparsi relativamente ad un ordine divino religiosamente definito.

Queste ambiguità hanno dunque conseguenze molto più gravi di quella presente nelle teodicee cristiane: se in quelle la distinzione tendeva a perdere d'importanza nella pratica poiché l'ordine divino amministrava comunque la totalità dei mali esistenti secondo giustizia e in maniera sostanzialmente omogenea, qui essa è dirimente, per almeno due ordini di motivi, entrambi dalle ricadute amplissime per grado ed estensione.

Primo, dal punto di vista pratico-sociale (e anche politico) la distinzione fondamentale tra ciò che è in un contingente ordine sociale e ciò che è in un necessario ordine naturale è che nel primo caso si hanno elementi disponibili a

⁶ Cfr. E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, cit., p. 183.

subire l'azione trasformatrice dell'uomo nella storia; nel secondo invece tutto l'opposto, essi sono strutturali alla natura delle cose da sempre e per sempre, indisponibili all'azione umana, prima e al di fuori della storia, non negoziabili né in qualsiasi modo evitabili o superabili. Virtualmente non possono essere modificati, e se per qualche motivo possono esserlo in concreto, non dovrebbero comunque mai e poi mai subire modifiche di alcuna sorta: una legge o un comportamento sociale che contravvengono all'ordine naturale sono interpretati con le categorie del patologico (in quanto contrapposto, evidentemente, al fisiologico rappresentato dall'ordine naturale), sono devianti, innaturali, sommamente inaccettabili; essi ispirano la stessa reazione sociale che contraddistingueva le violazioni del diritto garantito dall'autorità divina nelle società non secolari⁷.

Secondo, ciò che fa parte dell'ordine naturale, si diceva, per questo stesso motivo informa i criteri con cui si definisce la giustizia: questo significa che a seconda che un determinato elemento stia nell'ordine naturale o in un ordine sociale, esso passa da essere fondamento della giustizia ad esserne oggetto; conseguentemente, per ciò che riguarda la teodicea, esso passa da essere parte, si tratti d'un elemento neutro o d'un male, dell'ordine naturale per mezzo del quale si giustificano determinate parti dell'ordine sociale ad essere una determinata parte dell'ordine sociale passibile di essere giustificata per mezzo dell'ordine naturale.

In ogni singola discussione dunque la posta in gioco non potrebbe essere più alta: in base a quali elementi vengono utilizzati per comporre un determinato concetto di ordine naturale, muta il paradigma attraverso cui determinare la giustizia di un dato ordine sociale; naturalizzare un male sociale, ossia inserirlo nell'ordine naturale, significa virtualmente sottrarlo alla discussione e all'azione trasformatrice della società come della politica, significa trasformarlo, da contingente risultato dei mutamenti della storia, a dato

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 110-116 e, ad esempio, il modo in cui l'autorità divina conferisce autorità quasi altrettanto sacra al diritto penale nell'antica legge ebraica, cfr. *ivi*, pp. 151-153.

originario necessariamente vincolato alla stessa natura delle cose e dell'uomo, operandone una vera e propria destoricizzazione.

Si comprende facilmente perché dunque si verificano discussioni tanto aspre e durature su cosa sia da intendersi come parte dell'ordine naturale e cosa invece faccia parte dell'ordine sociale; gran parte di esse, pur trattate in termini anche molto diversi, sono aperte ancora oggi⁸.

Ci domandiamo allora nuovamente: è possibile una teodicea secolarizzata? A nostro avviso, le continuità tra prima e dopo la secolarizzazione che abbiamo messo in evidenza permettono a questo punto di fornire una risposta affermativa.

Se infatti la teodicea cristiana operava la giustificazione dei mali terreni all'interno di una certa visione del mondo e per mezzo della loro risoluzione in un superiore ordine divino di giustizia, fondato sull'autorità dello stesso Dio; se la giustizia stessa era informata dalla struttura e dai contenuti di tale ordine divino; se tale ordine divino si caratterizzava per la sua indisponibilità a subire l'azione trasformatrice umana e insieme la sua trans-storicità; possiamo constatare che la stessa struttura si ritrova dopo la secolarizzazione.

Abbiamo infatti una teodicea secolarizzata che opera la giustificazione dei mali sociali all'interno di una certa visione del mondo e per mezzo della loro risoluzione in un superiore ordine naturale di giustizia, fondato sull'autorità della stessa natura delle cose; per cui la giustizia stessa è informata dalla struttura e dai contenuti di tale ordine naturale, caratterizzato dalla sua indisponibilità a subire l'azione trasformatrice umana e insieme dalla sua trans-storicità; allora vediamo che una notevole continuità strutturale sussiste realmente.

Soprattutto però, sussiste una continuità nella funzione sociale che la teodicea svolge prima e dopo la secolarizzazione: il rafforzamento del vincolo sociale, la composizione preventiva dei conflitti originata dalla diseguale

⁸ Un esempio a nostro avviso molto significativo lo si riscontra nel dibattito contemporaneo sulla naturalizzazione del merito, per cui cfr. R. Brigati, *Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 46-48.

distribuzione di beni e mali in seno al contesto sociale stesso, o quanto meno la loro integrazione in forme non distruttive o eversive rispetto all'ordine vigente. Possiamo anzi dire che tale funzione si fa ben più evidente adesso, visto che la società costituisce l'esclusivo campo d'azione della teodicea nella sua versione secolarizzata.

Certo anche le discontinuità emerse sono molte: se d'altra parte la teodicea è un fenomeno prettamente sociale, dotato di una funzione eminentemente sociale, i cui contenuti sono determinati dalle credenze più profondamente radicate nella società in cui sorge, non può stupire che essa muti insieme a tale società. La discontinuità più macroscopica è comunque probabilmente costituita dal ridimensionamento del suo campo d'azione, che se prima era rappresentato dalla totalità del creato, ora si riduce al solo ambito sociale; in questo senso, si può dire, tornando ancora con la mente a Durkheim, che la teodicea si specializzi dal punto di vista funzionale: l'estensione della sua azione si riduce di molto, ma la sua specificità cresce.

Non è dissimile il modo in cui Durkheim descrive la nascita di numerose istituzioni sociali a partire dal distacco di singole funzioni dall'unità originaria del fenomeno religioso; com'è lecito far risalire il diritto, la politica e la morale a porzioni della religione che insieme si secolarizzano e specializzano fino a rendersene autonome al punto da sopravvivere ed assumere una veste totalmente indipendente⁹, altrettanto riteniamo possa essere pensato della teodicea.

Possiamo allora dire che se la domanda cardine della teodicea cristiana era come potesse conciliarsi l'esistenza del male con quella di un Dio giusto, la domanda cardine della teodicea secolarizzata per come la si è delineata potrebbe essere: come si concilia l'esistenza del male (sociale) con quella di un ordine sociale giusto?

Naturalmente, determinata da una parte la possibilità di pensare la teodicea come una funzione sociale e dall'altra la possibilità d'una teodicea

⁹ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia* (1912), a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 484.

secolarizzata, resta, e anzi si fa maggiore, la necessità di verificare se effettivamente possano riscontrarsi esempi in tal senso nel divenire storico reale.

II.

Per quanto riguarda la funzione sociale della teodicea, lo sviluppo dell'etica calvinista e della dottrina del doppio decreto, così come analizzate da Weber, rappresentano in questo senso un caso interessante.

In Calvino caratteristica essenziale del doppio decreto è la sua imperscrutabilità: non solo l'uomo non può in alcun modo applicare le proprie categorie terrene di giustizia all'operato di Dio, il che sarebbe blasfemia, limitandosi ad accettarlo a sua maggior gloria e sapendo solo ciò che Dio stesso ha deciso di rivelare, ma neppure può sapere, in vita, chi sia predestinato alla beatitudine e chi alla dannazione.

Il Dio dei calvinisti dunque, se da un lato è di per sé assolutamente trascendente ed imperscrutabile, lontano, dall'altro, per mezzo del suo ordine onnipervasivo, esso è indirettamente presente in ogni aspetto della vita terrena e del creato, e la sua azione e la sua volontà possono essere rintracciate in ogni cosa. Probabilmente è anche grazie a tale visione solo apparentemente paradossale che, rispetto alla formulazione di Calvino, si perderà così presto nel sentire medio l'idea che sia impossibile in vita discernere gli eletti dai dannati: tanto che anzi, la ricerca della sicurezza rispetto al proprio stato di grazia e la discriminazione sociale di coloro che saranno identificati come dannati diverranno il cuore dell'etica calvinista. Le conseguenze di tutto ciò sono ampie: «Il lavoro sociale del calvinista nel mondo è esclusivamente lavoro *in maiorem gloriam Dei*. [...] L'amore del prossimo, poiché deve essere solo in servizio della gloria di Dio e non delle creature, si manifesta in prima linea nell'adempimento dei doveri professionali imposti dalla *lex naturae* e prende così il carattere obiettivo ed impersonale di servizio reso all'ordinamento

razionale del mondo sociale che ci circonda»¹⁰. In questo senso nota correttamente Weber che in tal modo è messo da parte il problema della teodicea insieme in generale alle questioni di senso¹¹. Bisogna però specificare che ciò non significa che siano in sé tolte la teodicea e le questioni di senso, ma che esse sono assunte pienamente e in maniera non problematica come parte di un atto fideistico. Il bisogno di senso ha una risposta, ed è quella e solo quella dettata dalla dottrina; il che implica che la teodicea in seno alla religiosità calvinista, tolta come problema teologico e assunta come dato di fatto, acquisisca anzi una forza ancora maggiore, divenendo una parte fondamentale delle determinanti dell'agire sociale come del sentire medio: la sua funzione sociale risulta così esaltata più che mai.

In questo modo infatti il credente la incarna pienamente nella propria vita morale e nella propria concezione dell'ordine sociale, in maniera tale che minore è la sua problematizzazione maggiore è la sua intensità nell'ambito pratico: il calvinista si interfaccia scientemente, direttamente e costantemente con quello che ritiene un ordinamento razionale voluto da Dio, in cui sono implicite tanto la sua volontà quanto la sua giustizia; il credente stesso considerandosi eletto dalla grazia divina, agisce come *instrumentum Dei*, avverte e considera le proprie azioni come perfettamente ordinate alla struttura del creato così come voluta dalla divinità; e per evidenti ragioni, ciò si esplica sommamente nel suo agire sociale.

Come si è infatti accennato, la tesi di Calvino per cui sarebbe impossibile per l'uomo discernere tra eletti e dannati ha vita breve: ovunque si diffonda la dottrina del doppio decreto, le segue immancabilmente l'ansia causata dal dubbio sulla propria salvezza. La *certitudo salutis* diviene dunque centrale, e si incomincia a domandarsi se vi siano dei segni che possano mostrare la propria appartenenza al gruppo degli eletti¹²: «L'ammonimento dell'Apostolo a consolidare la propria *vocatio* vien qui dunque interpretato come il dovere di

¹⁰ M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., pp. 203-205.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 206-208.

conquistare nella lotta quotidiana la certezza soggettiva della propria elezione e giustificazione. [...] E d'altra parte, come mezzo migliore per raggiungere quella sicurezza di sé, fu raccomandato un indefesso lavoro professionale»¹³.

Il credente acquisisce sicurezza riguardo al proprio stato di grazia allorché ritiene di agire come *instrumentum Dei*; il che naturalmente reca con sé una giustificazione del proprio agire sociale e del relativo valore morale delle proprie azioni, poiché essi costituiscono insieme la riprova della propria salvezza e il compimento del diretto volere di Dio organicamente al suo ordinamento razionale del mondo. Quanto al perché tale conferma sia ricercata nel lavoro professionale e più in generale nel contesto sociale piuttosto che *in interiore*, è da notare come per Calvino tutti i sentimenti e gli stati d'animo siano fallaci, ragion per cui la fede deve sperimentarsi nei suoi effetti oggettivi per costituire base della *certitudo salutis*, nei suoi frutti, che consistono, come si è detto, in una condotta di vita che serva alla maggior gloria di Dio¹⁴; quale sia tale condotta «risulta dal volere di Dio, direttamente rivelato nella Bibbia, o indirettamente riconoscibile negli ordinamenti del mondo da lui creati e rivolti ad un fine (*lex naturae*)»¹⁵.

Anche qui dunque la duplice interpretazione della natura (la cui radice è religiosa, ma, secondo la nostra ipotesi, destinata a sopravvivere oltre la religione stessa), ad un tempo descrittiva e prescrittiva, fa sì che un certo modo di essere fattuale del mondo sia utilizzato come giustificazione etica di un certo stato di cose sociale o di determinate azioni sociali secondo le strutture della teodicea. Qui il credente naturalizza il proprio comportamento morale riportandolo, insieme alle prescrizioni su cui è basato, all'ordine naturale stesso, la cui autorità nel caso del calvinismo è ancora legata al suo consistere nella creazione (munita di una precisa teleologia) di Dio, la cui volontà determina, legittima e giustifica *de facto* tutto ciò che accade; in particolare, tutto ciò che è compiuto a sua maggior gloria secondo una precisa

¹³ Ivi, p. 210.

¹⁴ Cfr. ivi, pp. 213-215.

¹⁵ *Ibidem*.

interpretazione della sua volontà per mezzo delle Scritture e dell'ordinamento razionale onnipervasivo che si scorge tanto nella natura quanto nella società.

Tutto ciò avviene nel contesto della vita attiva; sebbene le opere infatti cessino, com'era invece per il cattolicesimo, di avere una relazione sostanzialmente causale nei confronti della salvezza, esse divengono segno della grazia divina che garantisce la salvezza: perciò il calvinista non si abbandona mai al fatalismo, perché le opere non sono utili ad ottenere la salvezza, ma divengono la via privilegiata per liberarsi dall'ansia per la salvezza¹⁶.

C'è un altro ordine di conseguenze generato da queste credenze: l'etica ascetica del calvinismo che ne risulta delineata, su uno sfondo in cui è possibile da segni oggettivi determinare l'appartenenza o meno di ciascuno alla cerchia degli eletti, fa sì che si generi e circoscriva

un'aristocrazia ecclesiastica dei santi *nel mondo* predestinati da Dio fin dall'eternità, [...] separata dalla rimanente umanità dannata *ab aeterno* [...]; una divisione che incideva con gran rigore tutti i rapporti e i sentimenti sociali. Poiché a questi privilegiati della grazia di Dio quali eletti e perciò santi, rispetto alla colpa del prossimo, non si conveniva (come, al contrario, sarebbe convenuto nella consapevolezza della debolezza propria) un'indulgente disposizione ad aiutare, ma l'odio e il disprezzo contro di esso come contro un nemico di Dio, che porta in sé il segno della dannazione eterna.¹⁷

Nel calvinismo il lavoro è insieme vocazione, attribuita a ciascuno secondo la provvidenza di Dio, (*Beruf* in tedesco contiene entrambi i significati), e perciò realizzazione della volontà divina; non solo da accettare con rassegnazione, come nel luteranesimo¹⁸, ma da perseguire attivamente, come un comando di Dio all'individuo: anche il mondo economico è voluto come tale dalla provvidenza divina. «Il carattere provvidenziale del gioco reciproco degli interessi economici privati nella concezione puritana presenta [rispetto al luteranesimo] una ben diversa sfumatura. Quale sia lo scopo provvidenziale

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 216-218.

¹⁷ *Ivi*, p. 227.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 286.

dell'articolazione delle professioni, si riconosce dai suoi frutti»¹⁹. La stessa divisione del lavoro, secondo una concezione ripresa più di chiunque da Adam Smith, ha dunque origine nella volontà divina²⁰. Più in generale, si potrebbe giungere a sostenere che tale concezione del lavoro come *Beruf* e dell'ordine sociale ed economico come risultato della provvidenza divina, che amministra la divisione del lavoro sociale (e le posizioni sociali che ne conseguono), costituisca in fondo nient'altro che un sostegno religioso all'affermazione concreta della divisione del lavoro sociale in seno alle società in fase di modernizzazione; o, quanto meno, il modo in cui i mutamenti dell'assetto sociale si esprimono nell'universo di significati costituito dalla religione.

La *Beruf* non consiste tuttavia in qualsiasi lavoro, bensì esclusivamente nel razionale e metodico lavoro professionale: il lavoro manuale, malsicuro e precario, del bracciante, ad esempio, non fa parte di questa definizione. Ciò non sarà valido per ogni corrente del protestantesimo, ma la sua variante più diffusa è certo significativa per il suo contenuto: ossia che anche il lavoro salariato, e per quanto basso sia il salario, se compiuto coscienziosamente, fosse un servizio reso sì al datore di lavoro, ma indirettamente a Dio, con tutto ciò che ne consegue riguardo ai rapporti di subordinazione propri per l'appunto del lavoro salariato²¹.

Il povero tende allora a divenire colui che non ha voglia di lavorare (il lavoro salariato, al tempo spesso occasionale e discontinuo, implicava l'inoccupazione per gran parte del tempo), che non realizza alcuna vocazione, che si rende colpevole per pigrizia e per mancanza d'amore per il prossimo, che, come abbiamo visto, è parte dei fini (impersonali) interni all'ordinamento razionale della società come voluto da Dio. Egli porta su di sé il marchio della dannazione *ab aeterno*, non merita né aiuto né comprensione, solo condanna e disprezzo; colui che non trova la propria vocazione è colui che non la cerca, per vizio ed indolenza, e come tale è nemico di Dio e dei suoi santi. Si concretizza così quella

¹⁹ Ivi, p. 287.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 317.

discriminazione sociale del dannato di cui avevamo accennato: essa si esplica fundamentalmente in un classismo religiosamente fondato, ma su basi, per così dire, pragmatiche. Laddove infatti in una società di caste è la nascita a determinare aprioristicamente la “vocazione”, in questo caso è, potremmo dire, il successo *a posteriori* dal punto di vista sociale ed economico il metro di giudizio: il povero è povero per sua colpa²², la posizione di ciascuno nell’ordine sociale ed economico è determinata dalla posizione di ciascuno rispetto all’ordinamento razionale voluto da Dio, dal suo essere o meno in stato di grazia.

In un simile contesto, porsi come problema politico e sociale la distribuzione della ricchezza non solo è sbagliato, ma addirittura insensato: l’ordinamento socio-economico è il risultato dell’azione della provvidenza divina. Esso è pienamente giustificato, e sarebbe un’onta nei confronti di Dio modificarlo: la sola opzione possibile è il *laissez-faire*.

Nella visione del mondo calvinista, dunque, l’ordine sociale, particolarmente la distribuzione al suo interno di beni e mali, è pienamente giustificato e attivamente conservato per mezzo della sua risoluzione in un ordine di giustizia superiore, che consiste nell’onnipervasivo ordine di Dio, il cui dito muove il destino e la salvezza di ogni individuo, e così le sorti all’interno del mondo economico e sociale: la non accettazione, e anzi, anche la semplice non perpetuazione attiva di quest’ordine, è blasfema; i mali sociali non sono da imputare né all’ordine divino né all’ordine sociale, che ne costituisce una diretta prosecuzione, ma a coloro che li subiscono: se non li accettano, non hanno che da incolpare se stessi.

Scriverà lo stesso Weber in *L’etica economica delle religioni mondiali*:

Il punto di partenza sta nell’esistenza di una disuguaglianza empiricamente provata nel possesso del carisma religioso. Proprio questo le è inaccettabile: il fatto che per questa disuguaglianza la salvezza sia accessibile solo per alcuni, non per tutti. L’etica sociale cerca quindi di collegare questa disuguaglianza con l’articolazionemondana in ceti per incanalarla in un cosmo di prestazioni volute da Dio e ordinate in base ad una specializzazione funzionale; entro questo cosmo, ad

²² Cfr. *ivi*, pp. 286-292.

ogni individuo e ad ogni gruppo toccano determinati compiti secondo il carisma personale e la posizione socio-economica voluta dal destino. Di regola questi sono al servizio della realizzazione di una condizione interpretata simultaneamente in termini di utilitarismo sociale e di provvidenzialità.²³

In verità, spingendo Weber in una direzione più materialista, si potrebbe anche affermare che, essendo la struttura sociale con le sue diseguaglianze almeno in buona parte preesistente alla supposta diseguaglianza di carisma religioso, quest'ultima nasca già adattata a quei rapporti materiali che le preesistono, piuttosto che svilupparsi autonomamente e trovarvi un adattamento successivo: si può facilmente sostenere che ciò valga nel caso del calvinismo. La funzione sociale della teodicea sopra delineata, in ogni caso, è qui in piena luce: la sua struttura regge l'accettazione dell'ordine sociale esistente e anzi spinge alla sua perpetuazione gli individui. Tale concezione tende a secolarizzarsi, insieme al progressivo smorzamento dell'etica ascetica del protestantesimo, proprio a causa delle conseguenze materiali che essa stessa contribuisce a generare: in particolare, la ricchezza. Non a caso infatti, sostiene Weber, è nei ceti emergenti che sopravvive più a lungo l'afflato religioso, quelli che ancora tentano di affermarsi, al contrario dei già affermati, in cui la ricchezza tende a suscitare uno slittamento sempre più evidente verso un utilitarismo terreno²⁴.

Ciò che resta, nondimeno, alla borghesia capitalista ormai pienamente arricchita è la buona coscienza. Buona coscienza di sé, della propria condizione, del guadagno di denaro, purché compiuto per vie legali, ormai libero dalle pastoie morali delle concezioni precedenti.

L'altro lato di questa medaglia è costituito dalla buona coscienza rispetto alla povertà delle masse: se già Calvino infatti aveva sostenuto che il solo modo di mantenere la moltitudine di lavoratori ed artigiani obbedienti a Dio fosse di mantenerla nella povertà, gli olandesi come Pieter de la Court, ad esempio, secolarizzarono tale visione riconducendola all'idea che tale moltitudine lavora solo se costretta dal bisogno, il che, tra l'altro, sfocerà in quelle teorie della

²³ Ivi, p. 601.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 312-313.

produttività dei bassi salari²⁵, che, troviamo, ad esempio, in Mandeville²⁶. Weber cita inoltre l'esempio di Hoornbeek, che istituisce un'analogia tra la predestinazione di un ristretto novero di uomini e la diseguale spartizione dei beni terreni accomunandole in base al fatto che entrambe possono apparire ingiuste agli uomini ma sono in verità entrambe parimenti volute da Dio²⁷; Baxter, che, secondo un concetto già citato, indica la miseria come sintomo di colpevole pigrizia²⁸; e Adams, per cui «probabilmente Iddio fa rimanere tante persone povere, perché, secondo la sua scienza, non sarebbero fatte per resistere alla tentazioni che la ricchezza porta con sé»²⁹. Risulta dunque chiaro come anche questa buona coscienza sia garantita proprio dalle strutture della teodicea: l'apparente ingiustizia terrena, la diseguale distribuzione di beni e mali, è indicata come nient'altro che il risultato del decreto divino, che si esplica nell'ordinamento razionale del mondo e della società ed è realizzato secondo divina giustizia dagli uomini che operano organicamente ad esso *in maiorem gloriam Dei*.

Anche nelle prime pagine dell'introduzione a *L'etica economica delle religioni mondiali* riscontriamo un prolungamento ideale del nostro discorso:

Trattando in questo modo la sofferenza come segno della condizione di chi è invisibile a Dio e macchiato di qualche colpa segreta, la religione veniva incontro, sul piano psicologico, ad un bisogno di ordine molto diffuso. L'uomo felice raramente si accontenta del semplice fatto di possedere la propria felicità. Egli ha anche bisogno di avere diritto a tale felicità. Vuole essere convinto di "meritarla", e soprattutto di meritarsela in confronto agli altri. E vuole quindi essere anche autorizzato a credere che i meno fortunati, che non possiedono una simile fortuna, ricevono parimenti solo ciò che a loro spetta. La felicità vuole essere "legittima". Quando, con l'espressione generale di "felicità", si abbracciano tutti i beni dell'onore, del potere, del possesso e del piacere, questo costituisce la formula più generale di quel servizio di legittimazione che la religione deve rendere agli interessi esterni ed interni di tutti i dominatori, i possessori, i vincitori, i sani: in breve, di tutti i felici: la teodicea della felicità. Questa ha le sue radici nei più forti bisogni degli uomini ed è quindi facilmen-

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 316.

²⁶ Cfr. B. De Mandeville, *La favola delle api* (1705), a cura di T. Magri, tr. it. di M.E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 128-129.

²⁷ Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., p. 316, nota *a*.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, nota *b*.

te comprensibile, anche se non si tengono abbastanza in considerazione i suoi effetti.³⁰

A mano a mano, tuttavia, che la società si secolarizza, e insieme progredisce, autonomizzandosi dalla religione, la razionalizzazione delle concezioni del mondo e dei sistemi di vita, la religione tende da parte sua a spostarsi sempre più verso l'irrazionale³¹; ciò non fa però sì che essa scompaia dalle teoriche concezioni del mondo né dai pratici sistemi di vita. Anzi, come avevamo avuto modo di stabilire relativamente all'autonomizzazione dell'ordine naturale rispetto a quello divino, rendendosi così possibile la sua sopravvivenza allorché interviene la secolarizzazione, quelle premesse irrazionali proprie della religione tendono piuttosto, perduto il carattere propriamente religioso, ad essere recepite ed integrate nei grandi sistemi razionali come dati di fatto aprioristicamente accettati³².

Ciò appare evidente anche per il caso che esamineremo nella seconda parte: il socialdarwinismo interpretato come teodicea secolarizzata.

Parte seconda: il socialdarwinismo come teodicea secolarizzata

I.

Nei contesti protestanti, dove il male era già interpretato come “palestra” per gli eletti e punizione per i dannati, questa visione si secolarizza in maniera estremamente spontanea, giacché essa era parte integrante del senso comune, non strettamente dipendente dalla componente propriamente religiosa. Cosicché, autori anche molto distanti tra loro, come Rousseau, Kant e Malthus, possono tutti interpretare il male empirico come “sferza del bisogno”, pungolo volto a far uscire l'uomo dalla sua naturale indolenza costringendolo all'operosità e al miglioramento di sé³³.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 331-332.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 343. Cfr. inoltre *ivi*, pp. 615-617.

³² Cfr. *ivi*, p. 344.

³³ Cfr. R. Bondi, A. La Vergata, *Natura*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 137-138.

Si badi che il ragionamento soggiacente non è affatto distante da quello già presente nella teodicea tradizionale del cristianesimo, e che, in forma religiosa, continua a ritrovarsi in pieno secolo XIX negli scritti dei teologi naturali, giacché l'idea del male nel mondo teleologicamente orientato al servizio del bene era già nel *De ordine* di Agostino, così come lo è l'idea che i mali singoli cessino d'apparire tali mediante uno sguardo d'insieme³⁴, così come l'idea che il medesimo male possa temprare la fede dei buoni e punire i malvagi era già nel *De Civitate Dei*³⁵: il cambiamento è minimo, nei fatti praticamente ci si limita a dare una nuova veste ai medesimi concetti. Ciò che varia, almeno in un primo momento, è che laddove prima era l'ordine imposto da Dio al creato ad essere garante della conversione del male in effetti benefici, ora questa è considerata, per così dire, intrinseca alla natura delle cose.

La struttura del ragionamento rimane tuttavia estremamente simile: queste varie concezioni infatti sono tutte accomunate dall'idea ambigua, sempre insieme descrittiva e prescrittiva, di natura, concepita insieme come totalità di ciò che esiste, modo "normale" (fisiologico, spontaneo, originario) di esistere delle cose, caratterizzato da leggi immutabili che o è impossibile o è sommamente dannoso violare, ordine teleologicamente rivolto a un qualche fine, dimensione normativa, dotata di un proprio ordine morale, costituente un paradigma etico o perlomeno da cui è possibile trarre norme morali oggettive e vere al di là dell'opinione degli uomini, da questi non modificabili; tutte accezioni in cui elementi di origine religiosa si mescolano senza soluzione di continuità ad elementi secolari. Tale ambiguità è destinata a sua volta a sopravvivere al mutare dei contenuti specifici del concetto di "natura", tanto da continuare ad essere utilizzata in maniera analoga dopo la secolarizzazione e, come vedremo, anche dopo Darwin.

³⁴ Si pensi alla fortunatissima immagine del mosaico, che per essere apprezzato nella sua forma e bellezza dev'essere visto nel suo insieme, per cui cfr. Aug., *De Ord.*, I, 2, o a quella di solecismi e barbarismi, brutture se presi separatamente, ma capaci di abbellire un poema se preso nel suo insieme, per cui cfr. *ivi*, IV, 13.

³⁵ Cfr. Aug., *de Civ. Dei*, I, 8-9.

Dal punto di vista della storia dell'argomentazione morale comunque, si può rilevare che il concetto di natura, dai Greci ad oggi, ha sempre avuto un ruolo di primo piano. Questo, presumibilmente, perché far dipendere le proprie idee sull'etica da un certo modo d'essere delle cose (ossia da una visione del mondo, una certa concezione della natura) è un modo di conferir loro validità oggettiva ed assoluta: queste sono le caratteristiche costitutivamente ascritte alle leggi di natura infatti, ciò che consente in buona sostanza di pretendere che una norma morale sia valida anche se qualcuno non la riconosce³⁶. La natura, in quanto orizzonte trascendente (particolarmente dal punto di vista temporale e assiologico) rispetto a ciascun uomo, non mutevole, indipendente dall'opinione umana, ben si presta ad assumere un simile ruolo all'interno dell'argomentazione morale, a maggior ragione dopo la secolarizzazione; per analogo motivo Durkheim lo ascriveva, nelle società religiose, al principio sacro, indicato come ipostatizzazione della società, a sua volta temporalmente trascendente rispetto al singolo uomo.

Non si creda poi che simili ragionamenti non siano impiegati tutt'oggi: l'idea che la natura costituisca in qualche modo un ordine fonte di prescrizioni, o quanto meno un "modo normale di esistere delle cose", che è in qualche modo doveroso rispettare sussiste persino allorché si abbandona ogni residuo di finalismo: si pensi a certe correnti dell'ambientalismo contemporaneo, che identificano nei vari processi naturali il raggiungimento di un'ottimalità che i processi artificiali dell'uomo possono solo danneggiare o comunque peggiorare³⁷. Inoltre non è affatto scontato, come vedremo, che l'avvento della teoria darwiniana cancelli istantaneamente qualsiasi forma di finalismo dalle concezioni della natura.

La stessa idea di diritto naturale poi, che pur con molte critiche arriva fino ai giorni nostri, si basa proprio sull'idea di una prescrittività insita nella natura umana, che, pur rappresentando un caso particolare nella storia delle teorizzazioni intorno al concetto di natura, è oggetto delle medesime fallacie in

³⁶ Cfr. S. Pollo, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 37-39.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 68-70.

cui è implicata l'idea di ordine naturale in generale; anche in questo caso abbiamo una concezione di origine metafisico-religiosa che sopravvive alla secolarizzazione mantenendo sostanzialmente intatto il nucleo della propria struttura: basti pensare a come Kant giunge a elaborare un divieto del suicidio *de facto* non dissimile da quello cristiano tradizionale basandolo sull'universale ed immutabile natura razionale dell'uomo³⁸, o alla moderna delegittimazione di famiglie diverse da quella eterosessuale sulla base della presunta consonanza esclusiva di quest'ultima alla natura umana da parte di conservatori laici.

Un ulteriore insieme di problematiche da mettere in luce in relazione alla dimensione normativa ascritta ad un ordine naturale dipende dal suo carattere tendenzialmente metafisico. Quali siano i contenuti e le norme da identificare all'interno dell'ordine naturale infatti è, lo abbiamo visto, sempre cosa discutibile: questo perché la definizione di tali contenuti non è affidata ad un procedimento formalizzato, universalmente verificabile, ma, come per altre forme di sapere di tipo "esoterico", sull'interpretazione da parte di una "casta interpretante", sola detentrica degli strumenti ermeneutici adeguati, e dunque sulla sottrazione di questo dibattito dalla dimensione pubblica e democratica:

La voce della natura, chi sappia o voglia udirla, va pur interpretata, e così essa, già in età della sofistica greca, si scompone nell'indefinita molteplicità degli ascolti. E non c'è alcun giudice superiore, o criterio logico, capace di sciogliere questa molteplicità e ridurla ad unità, sicché il *conflitto delle volontà*, che si voleva sedare con il ricorso ad una fonte di diritto esterna all'uomo, si riaccende come *conflitto di interpretazioni*. Il quale, a sua volta, non trovando né potendo trovare soluzione in un qualche tribunale, torna ad essere conflitto di volontà interpretanti; ed una avrà vittoria, e l'altra soccomberà [...].

Codesta rappresentazione fideistica della natura implica che vi sia una speciale casta o gruppo legittimato ad ascoltarne la voce ed interpretarne i segni. Il linguaggio della natura, come che si voglia raffigurarlo, non è mai esplicito e diretto, e sempre richiede un sacerdote interpretante. Il dualismo fra diritto naturale e diritto positivo si risolve in dualismo fra una casta interpretante e una massa ignara. Così i governanti, cioè lo strato sociale dominante gli altri, chiedono e giustificano l'obbedienza, che sempre si deve a una legge trascendente e può invece negarsi a una legge positiva.³⁹

³⁸ Cfr. J. Rachels, *Crete dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo* (1990), a cura di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Torino 1996, pp. 106-108.

³⁹ N. Irti, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. X-XI.

In linea con quanto avevamo sostenuto, il riferimento delle norme che costituiscono l'ordine sociale, dell'etica, e anche del diritto, ad un'origine trascendente (in senso pieno nel caso religioso, in senso "ridotto" nel caso secolarizzato come l'abbiamo definito) le sottrae dalla dimensione storica della modificabilità democratica: da una parte perché destoricizzando e naturalizzando determinati contenuti li sottrae all'ordine sociale delle cose modificabili, identificandoli al contrario come dati di fatto ineludibili, intrinseci all'ordine naturale delle cose, resi fonte di giustificazione e prescrizione anziché loro oggetto; dall'altra tale riferimento li sottrae dallo stesso spazio del dibattito pubblico, perché costituisce una forma di sapere *de facto* più iniziatica che democratica, perciò inattuabile per la gran parte della società, in una maniera già in generale analizzata e criticata da Giulio Preti:

In un mondo democratico una cultura iniziatica non costituisce valore alcuno per i non-iniziati, appunto perché un valore deve venir stipulato e non può venire imposto né accettato passivamente [...]. Una verità, un bene o una bellezza che siano tali per il solo iniziato, che non possano venir comunicati e resi accessibili a tutti, restano un fatto personale, privato, di colui che ha queste intuizioni private: non possono costituire un valore pubblico e riconosciuto, un principio di cultura sociale o di insegnamento pubblico. Altrimenti, tra l'altro, verrebbero distrutte la libertà e l'uguaglianza, alcuni uomini sarebbero essi soli veramente liberi e uguali tra loro, gli altri sarebbero schiavi, disuguali ai liberi e tra loro uguali soltanto nella servitù. [...] una volta che ci si sia posti sul terreno di occhi invisibili per scorgere cose invisibili, non c'è assolutamente più alcun criterio obiettivo per discriminare il vero e il falso, e non restano altro che la fede e l'autorità. Oltre tutto, quelli che hanno quegli invisibili occhi della mente per vedere le cose invisibili non sembra si siano trovati poi d'accordo circa quello che "scorgevano": la storia delle Metafisiche ontologico-realistiche, come la storia della Teologia, è una storia senza fine di opinioni irrimediabilmente contrastanti [...].⁴⁰

È allora necessario intendere la teodicea, in concreto, anche come discorso (pubblico), pratica argomentativa all'interno del più ampio insieme dell'argomentazione morale.

⁴⁰ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, pp. 25-27.

II.

I teologi naturali, che godevano ancora di grande fortuna nel XIX secolo (lo stesso Darwin vi ebbe non poco a che fare durante la sua formazione)⁴¹, scrivevano avendo per presupposto l'argomento del disegno divino, che si ingegnavano a dimostrare identificandone le presunte tracce in ogni più minuto aspetto del mondo naturale, dando luogo ad un'immagine della natura, come facilmente immaginabile, dalle tinte fortemente teleologiche. La natura era rappresentata come il dispiegamento dell'ordine provvidenziale impressovi da Dio, argomento pressoché da sempre centrale nei discorsi sulla teodicea, e che continuava a costituire una delle risposte più pervasive al bisogno di senso: «L'argomento del disegno divino serviva innanzitutto ad additare verità superiori, alla luce delle quali trovava un senso la condizione umana, compresi i suoi aspetti negativi, cioè, in una parola, il male: fisico, morale, sociale. L'ordine provvidenziale abbracciava non solo la natura, ma anche la società, con le sue diseguaglianze e le sue sofferenze [...]. La natura è stata molto spesso invocata per giustificare lo stato delle cose, non solo dai teologi naturali [...]»⁴².

In un contesto così omogeneo e consolidato dal punto di vista della concezione della natura, l'avvento della teoria darwiniana non poteva che creare grande scompiglio. Dal punto di vista del bisogno di senso, Darwin apre un vuoto che il tradizionale argomento del disegno non è più in grado di riempire; o almeno, non senza mutare. Per una sorta di ironia della storia, tuttavia, come il sacerdote di Diana Nemorensis poteva essere sostituito solo da chi l'uccidesse, e chi l'uccidesse era tenuto a sostituirlo, così Darwin, tolta di mezzo l'antica soluzione al problema del male e più in generale al bisogno di senso, fu costretto, mercé le distorsioni, i fraintendimenti e gli usi ideologici cui andò incontro il suo pensiero, a prenderne il posto.

⁴¹ Cfr. J. Rachels, *Creati dagli animali*, cit., p. 14 e pp. 139-143.

⁴² R. Bondì, A. La Vergata, *Natura*, cit., p. 151.

Infatti la teoria darwiniana in sé offriva certe spiegazioni dei fenomeni naturali compatibili con l'esistenza dei mali, ma escludeva del tutto la possibilità di giustificarli⁴³. Per lungo tempo tuttavia tale aspetto non fu affatto recepito, tanto che si è assistito, al contrario, allo sviluppo di numerosi sistemi di giustificazione (e anche di critica) di mali e in generale di stati di cose, costruiti proprio con l'intento di adattarsi alla nuova visione del mondo darwinista, ma piuttosto generandone una variante, il socialdarwinismo, capace di sostenere una teodicea secolarizzata che tuttavia conservava, oltre alla funzione, numerose strutture argomentative di quella religiosa che l'aveva preceduta.

Mike Hawkins, in particolare, si riferisce ai differenti presupposti di darwinismo e socialdarwinismo come visioni del mondo, fornendo contestualmente gli elementi per una definizione minima di quest'ultimo, in questo modo:

Darwin's theory of natural selection [...] was embedded within and formed part of a wider world view. This world view was a configuration of assumptions concerning nature, time and human nature which gave natural selection its relevance and meaning. It consisted of the following elements: (i) biological laws governed the whole of organic nature, including humans; (ii) the pressure of population growth on resources generated a struggle for existence among organisms; (iii) physical and mental traits conferring an advantage on their possessors in this struggle (or in sexual competition), could, through inheritance, spread through the population; (iv) the cumulative effects of selection and inheritance over time accounted for the emergence of new species and the elimination of others [...].

Social Darwinists, however, are of the view that many (if not all) aspects of culture – religion, ethics, political institutions, the rise and fall of empires and civilisations, in addition to many psychological and behavioural features – can be explained by the application of the first four elements to these domains. [...] there was a need to show that the social order in some way mirrored the natural order [...] and to show how human culture was governed by inexorable laws of nature.⁴⁴

Se il darwinismo storicizza la natura, si potrebbe dire, il socialdarwinismo per converso naturalizza la storia.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 173.

⁴⁴ M. Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945. Nature as Model and Nature as Threat*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 30-34.

L'autore si sofferma a distinguere attentamente tra ideologia e visione del mondo ad essa sottostante⁴⁵ per un motivo preciso: dal momento che il socialdarwinismo si è declinato nella storia in maniere assai varie, dal punto di vista sociale e politico, l'uso della medesima categoria per ognuna di esse è giustificato proprio dal fatto che un nucleo strutturale ed argomentativo, un certo modo di concepire il mondo e un certo modo di porre in relazione darwinismo e società umana, potremmo dire insomma un certo sostrato, è comune a ciascuna di quelle declinazioni⁴⁶.

Oltre al socialdarwinismo impiegato per giustificare l'ordine sociale vigente infatti, ne troviamo varianti impiegate invece a favore di concezioni della società addirittura rivoluzionarie: basti pensare a Kropotkin, che, accentuando i motivi del ruolo evolutivo della cooperazione e dello sviluppo degli istinti sociali nel mondo animale già presenti in Darwin, giunse, per mezzo della formulazione del mutuo appoggio come legge biologica, ad elaborare una giustificazione dell'anarco-comunismo fondata sull'ordine naturale delle cose, in quella che senz'altro può dirsi un'applicazione del darwinismo (o meglio di una sua precisa variante) alla società umana⁴⁷; non è comunque questa la tradizione principale del socialdarwinismo.

Il capostipite usualmente indicato per quest'ultima è Herbert Spencer, da molti identificato come il socialdarwinista *par excellence*; il che naturalmente non ha mancato di sollevare numerosi dibattiti, dal momento che l'elaborazione di molte delle sue dottrine precede la pubblicazione delle ricerche di Darwin; è tuttavia indubbio che nella sua opera si ritrovino grandissima parte dei tratti che saranno propri dei socialdarwinisti successivi⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 22.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 177-79 e P. Kropotkin, *Scienza e anarchia*, Elèuthera, Milano 2011, pp. 79-89.

⁴⁸ Cfr. M. Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, cit., pp. 82-83.

La causa del progresso, a suo avviso, era lo stato di lotta continua, capace di garantire *the survival of the fittest*, e tale processo, essendo unico il principio che muove la natura, riguardava tanto gli animali quanto l'uomo⁴⁹.

Se in un primo momento la sopravvivenza dei gruppi umani più adatti era determinata per mezzo della guerra, intesa come equivalente umano della predazione tra gli animali, e quella interna ai gruppi per mezzo dell'aggressione, secondo Spencer, come si era accennato, la stessa lotta per la sopravvivenza tra gli uomini, tuttavia, tese col tempo a trasformare il continuo conflitto facendo sì che assumesse forme più pacifiche. Per la precisione, alla trasformazione delle società militari in società industriali, corrispondeva uno spostamento del conflitto dal terreno della guerra a quello della competizione sul mercato:

Industrial competition not only governed inter-social relations, but also produced a "peaceful struggle for existence in societies ever growing more crowded and more complicated" [...]. Competition also caused the elimination of unfit individuals and for Spencer it was imperative that this process was not inhibited by misguided charity for the "unworthy": "living and working within the restraints imposed by one another's presence, justice requires that individuals shall severally take the consequences of their conduct, neither increased nor decreased. The superior shall have the good of his superiority; and the inferior the evil of his inferiority".⁵⁰

Il che offre già un buon saggio di quale sia l'idea di giustizia di Spencer e di come egli tenda a giustificarla per mezzo della sua visione del mondo; non è d'altra parte un mistero la sua posizione politica: egli, ponendo al servizio della causa le sue fortunate teorizzazioni, si collocava tra i massimi sostenitori del *laissez-faire*, dell'individualismo liberale e della limitazione dell'intervento statale, destinato a ridursi man mano che la società evolve verso la sua più pura forma industriale:

The reduction in the activities of the state, therefore, was a natural consequence of evolutionary progress. The specialised tasks to which government was suited were those implied by "negative regulation", which consisted of preventing people from violating the rights of other persons and defending the society from foreign

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 85.

⁵⁰ *Ivi*, p. 86.

aggression. [...] But when governments in industrial societies exceeded these functions and attempted to regulate market transactions, promote individual welfare, or aid the sick, the poor and the unemployed, then they not only invaded personal liberty but posed a grave threat to future progress. [...] The social order mirrored the order of nature in that both were under the governance of inexorable laws [...] which could not be thwarted without courting the risk of extinction. One of the tasks of sociology was to expose the folly of political intervention in the working of natural laws by shattering the widespread and dangerous illusion that “societies arise by manufacture, instead of arising, as they do, by evolution”.⁵¹

E ancora, riguardo alle condizioni delle classi sociali più basse, composte, all'avviso di Spencer, in larga misura da individui in una posizione inferiore all'interno del continuum evolutivo, più vicini ai primitivi e ai loro istinti, rispetto ai loro contemporanei⁵²:

“Non hanno lavoro”, direte voi. Ma dite piuttosto che lo rifiutano o che, trovato un posto, fanno presto ad abbandonarlo. Sono buoni a nulla, che in un modo o nell'altro vivono a spese dei buoni a qualcosa: vagabondi e scioperati, criminali o destinati a diventarlo, giovani che campano parassitariamente sui genitori che lavorano duro, mariti che razziano i guadagni delle mogli, ruffiani; e poi vi è una categoria di donne analoga, meno visibile e meno numerosa. C'è da aspettarsi che a costoro tocchi di essere felici? O non è piuttosto naturale che essi siano causa dell'infelicità loro e dei loro congiunti? Non è evidente che esiste in mezzo a noi un'enorme quantità di miseria, che altro non è che il risultato normale della cattiva condotta e che da essa non andrebbe separata?

Vi è poi l'idea, ormai più o meno prevalente, ed espressa con crescente enfasi, che ogni forma di disagio sociale possa esser eliminata e che qualcuno debba assolvere a tale compito. Entrambe queste convinzioni sono false: separare la sofferenza dalle cattive azioni che la causano è andar contro l'ordine delle cose e non provocherà che sofferenze ancor maggiori. Evitare agli uomini le punizioni naturali della loro dissolutezza conduce alla necessità di infliggere pene artificiali: in celle d'isolamento, alla ruota o alla frusta. C'è un detto che può vantare autorità indiscussa, perché vede d'accordo la credenza comune e la scienza: ebbene, il comandamento “chi non lavora non mangia” non è altro che l'enunciazione cristiana di quella legge naturale sotto la quale la vita ha raggiunto il suo attuale grado di sviluppo, la legge per cui una creatura che è priva dell'energia sufficiente per conservare se stessa, deve necessariamente estinguersi. La sola differenza è che, mentre nel primo caso la legge dev'essere imposta, nell'altro si attua semplicemente in ragione di una naturale necessità.⁵³

Abbiamo dunque, innanzitutto, una piena giustificazione dell'ordine sociale improntato al *laissez-faire* che egli difendeva, che esplicitamente solleva la

⁵¹ Ivi, pp. 94-95.

⁵² Cfr. ivi, p. 98.

⁵³ H. Spencer, *L'uomo contro lo Stato* (1884), a cura di A. Mingardi, Liberilibri, Macerata 2016, pp. 36-37.

società e lo Stato da qualsiasi responsabilità rispetto all'esistenza del male sociale, imputandone l'origine all'ordine naturale stesso, compiendo così una vera e propria naturalizzazione del male e ponendolo al di fuori della sfera della responsabilità così come da quella della critica e della modificabilità democratica; così come l'ordine naturale, anche i mali, che così facendo ne sono parte a pieno titolo, non solo non possono essere rimossi, ma non devono essere rimossi, poiché farlo significherebbe violare la legge naturale, commettendo l'equivalente naturalistico di una blasfemia, e le conseguenze sarebbero sommamente nocive per la società tutta.

In secondo luogo, tale ordine naturale non solo è costituito da leggi inesorabili, che, si diceva, sarebbe impossibile o estremamente dannoso tentare in qualsiasi maniera di sovvertire, ma esso detiene anche una dimensione normativa: è giusto ciò che avviene secondo le leggi di natura, è giusta quella società che si sviluppa secondo le leggi di natura, in maniera tale che essa le rispecchi nella struttura e nelle conseguenze. Inoltre, in questa concezione, il male è orientato al bene, giacché subisce dei mali solo chi li merita, e risparmiarglieli costituirebbe un'ulteriore violazione dell'ordine naturale delle cose, tanto che se egli non li subisse per via "automatica"⁵⁴, come risultato spontaneo del suo agire rispetto alle leggi di natura, sarebbe necessario, per compensazione, somministrarglieli artificialmente; non solo: il male del singolo ha per contraltare il bene della collettività, l'estinzione del debole è un rafforzamento della società, della specie stessa. Il male è dunque non solo genericamente orientato al bene, che è la tendenza continua del progresso verso la perfezione, ma addirittura necessario al suo conseguimento:

[...] il benessere dell'umanità attuale e il suo progresso verso la perfezione finale può essere garantito soltanto da quella disciplina benefica, per quanto severa, alla quale sono già sottoposte tutte le creature animali: una disciplina spietata

⁵⁴ La descrizione spenceriana della "punizione naturale" è tra l'altro sorprendentemente simile alla punizione, parimenti "automatica", che spettava al profano che violasse la sacralità dei churinga e degli animali totemici secondo la descrizione di E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia* (1912), a cura di M. Rosati, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 382-383.

nell'operare il bene, una legge che, per perseguire la felicità, non devia mai, onde evitare sofferenze parziali e temporanee. La povertà dell'incapace, le disgrazie che colpiscono l'imprudente, la fame dell'ozioso, e tutte le pressioni che il forte fa sul debole, e che lasciano tanti "arenati nella miseria", sono in realtà il segno di una benevolenza tanto vasta e previdente [...].

Tutti i mali che ci affliggono, e che gli ignoranti reputano conseguenze ovvie di questa o quell'altra causa rimovibile, sono in realtà gli strumenti attraverso cui si compie questo adattamento. L'umanità, nella sua nuova posizione, è stretta da forti necessità, e dovendo ad esse uniformarsi, è obbligata a sopportare, come meglio può, l'infelicità che ne deriva.

Bisogna quindi che si sottoponga a questo processo e che ne tolleri le sofferenze. Nessun potere, nessuna legge scritta da accorti statisti, nessun progetto per raddrizzare il legno storto dell'umanità, nessuna panacea comunista, nessuna riforma ideata dagli uomini può minimamente scalfire tale sofferenza. Il filantropo avrà ampio modo di esercitarsi nel cercare di impedire tale intensificazione. Ma a ciò si accompagna una certa quantità *normale* di sofferenze che non possono essere limitate se non alterando sostanzialmente le leggi dell'esistenza [...].⁵⁵

L'afflato provvidenziale qui è patente. Certi toni quasi riecheggiano motivi leibniziani: «Se il più piccolo male che accade nel mondo, non accadesse, non sarebbe più questo mondo, che tutto sommato e soppesato, è apparso il migliore al Creatore che l'ha scelto⁵⁶». In quel caso l'ordine del mondo era la conseguenza della scelta sommamente razionale di Dio di creare il migliore dei mondi possibili, che non coincide con un mondo privo di male, ma con un mondo ove il male (e i singoli mali) esiste in maniera tale da garantire una maggiore quantità complessiva di bene.

Il campo d'applicazione delle riflessioni di Spencer è, per evidenti motivi, ben più ristretto, ma similmente egli giudica ciò che deriva dall'azione delle leggi naturali come ottimale, non ulteriormente migliorabile, ma anzi, solo peggiorabile, se l'uomo tenta di intervenirevi: l'ordine sociale improntato al *laissez-faire*, che egli difende come l'unico tale da rispettare e lasciar agire le leggi di natura contro le prospettive riformiste (per tacere di quelle rivoluzionarie), è il migliore degli ordini sociali possibili. Come infatti emerge dai brani citati, ma anche dai numerosi riferimenti critici a legislazioni specifiche recati da Spencer all'interno degli articoli raccolti in *L'uomo contro lo*

⁵⁵ H. Spencer, *Social Statics. Or, the conditions essential to human happiness specified, and the first of them developed*, Chapman, London 1851, pp. 322-325 e 380-381, citato dall'autore stesso in H. Spencer, *L'uomo contro lo Stato*, cit., pp. 114-115.

⁵⁶ G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, I, a cura di D.O. Bianca, Utet, Torino 1967, p. 463.

Stato, qualsiasi tentativo umano di porre in discussione o metter mano al risultato delle leggi intrinseche all'ordine naturale delle cose, teleologicamente improntato al bene (per cui, inoltre, in esso è insita una certa definizione di bene, un paradigma di giustizia), è destinato ad intensificare quel male che vorrebbe rimuovere.

Riepilogando, il sistema spenceriano presenta come minimo le seguenti analogie con la teodicea tradizionale: primo, così come la teodicea cristiana giustificava l'ordine del mondo, insieme ai suoi mali, per mezzo dell'ordine divino, esso pone in opera una giustificazione dell'ordine sociale, insieme ai suoi mali, basata su un certo modo di essere dell'ordine naturale, a sua volta contraddistinto da una mescolanza di aspetti descrittivi e prescrittivi; secondo, in conseguenza di ciò, così come la teodicea cristiana deresponsabilizzava Dio rispetto all'esistenza del male, imputandolo semmai a chi lo subiva, ossia l'uomo, o traendolo del tutto fuori dalla sfera della responsabilità (è il caso del male metafisico), così esso deresponsabilizza la società rispetto all'esistenza dei mali sociali, imputandoli a chi li subisce o comunque naturalizzandoli; terzo, in entrambi i casi il mondo è teleologicamente orientato al bene, e, per effetto della commistione fra essere e dover-essere, in tale ordine è intrinseca una dimensione normativa oggettivamente valida per l'uomo; quarto, in entrambi i casi il male è, in vari modi, ordinato al conseguimento del bene, e come tale, per l'appunto, è giustificato e necessariamente da sopportare.

Vi riecheggiano anche, tuttavia, alcuni aspetti dell'etica calvinista: ci sono somiglianze non trascurabili tra coloro che in essa recavano su di sé il marchio della dannazione, rivelato agli occhi di tutti dalla loro condizione sociale, a sua volta determinata da pigrizia, indolenza, dissolutezza e via dicendo, a loro volta determinate dalla loro dannazione decretata *ab aeterno*, e coloro che nel sistema spenceriano costituiscono gli scarti dell'evoluzione, destinati alla sofferenza in maniera inevitabile e all'estinzione. La prima e più evidente è data dal fatto che il riferimento è allo stesso strato sociale, quello più basso, ma non è la sola: ricorrono in entrambi i luoghi i medesimi toni della condanna

morale, basata proprio sull'imputazione dei mali sociali alle colpe di coloro che li vivono, che al contempo ne sono responsabili ma non possono neppure evitarli, in quanto destinati per il loro stesso essere ad un'esistenza sofferente che terminerà nella dannazione o nell'estinzione; un essere che li distingue, in un caso per decreto divino, nell'altro biologicamente (si potrebbe dire, per decreto naturale), dai restanti membri della società, che non sono pertanto tenuti a soccorrerli né aiutarli in alcun modo, non solo perché non meritano tale aiuto, ma anche perché favorire la loro sopravvivenza è dannoso per gli interessi della società.

Il pensiero di Spencer godette di grandissima fortuna negli ultimi decenni del XIX, epoca in cui vantò tra i suoi seguaci alcuni dei più grandi capitalisti americani del tempo, come John D. Rockefeller e Andrew Carnegie, che nel socialdarwinismo spenceriano trovò il conforto che aveva perso allorché si era allontanato dalla religione cristiana⁵⁷; nella fortuna di Spencer certo giocò un ruolo non indifferente la prospettiva di recare una giustificazione (considerata) scientifica alla vigente distribuzione della ricchezza, all'ordine sociale ed economico improntato al *laissez-faire* e alle corrispondenti opinioni politiche:

[...] l'entusiasmo era dovuto anche al modo in cui le dottrine di Spencer sembravano giustificare il capitalismo americano. "La sopravvivenza del più adatto" venne presto interpretata come un precetto etico che sanzionava la più spietata concorrenza economica.

Giganti del capitalismo come John D. Rockefeller e Andrew Carnegie facevano regolarmente appello a quelli che consideravano principi "darwiniani" per spiegare l'etica del sistema americano. Rockefeller durante un discorso tenuto alla sua classe di catechismo proclamò che "la crescita di grandi imprese è semplicemente un aspetto della sopravvivenza del più adatto. La rosa American Beauty può essere prodotta in tutta la sua luminosità e fragranza che arrecano gioia a chi la guarda solo sacrificando i boccioli prematuri che le crescono attorno. Non si tratta di cattive propensioni del mondo degli affari, ma solo della realizzazione di una legge di natura e di una legge di Dio".⁵⁸

In Carnegie in particolare l'apologia (di cui difficilmente si potrebbe asserire fosse disinteressata) delle diseguaglianze sociali ed economiche come risultato

⁵⁷ Cfr. R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston 1955, p. 45.

⁵⁸ J. Rachels, *Creati dagli animali*, cit., p. 77.

delle leggi di natura e cause del progresso, apportatrici di bene all'intera società, è scoperta fino all'ingenuità:

[...] che questa legge sia buona o no, possiamo solo ripetere quello che abbiamo detto del progresso della condizione umana: è qui; non possiamo sottrarci; non abbiamo trovato alcuna alternativa; e, anche se a volte questa legge può rivelarsi molto dura per il singolo individuo, resta la migliore per la razza umana, perché assicura la sopravvivenza del più adatto in ogni settore. Sono le condizioni alle quali ci dobbiamo adeguare, e dunque accettiamo ben volentieri una grande disuguaglianza delle condizioni ambientali; la concentrazione degli affari industriali e commerciali nelle mani di pochi; e la legge della concorrenza tra costoro, perché non è solo benefica, ma indispensabile al futuro progresso della razza umana. [...] Le obiezioni contro i fondamenti su cui è basata la nostra società non sono nemmeno da prendere in considerazione, perché la condizione dell'umanità è molto migliorata sulla base di questi fondamenti, rispetto a tutti gli altri tentativi a noi noti. I socialisti o gli anarchici che cercano di rovesciare la situazione attuale stanno attaccando i fondamenti stessi su cui è basata la civiltà, che è iniziata proprio nel giorno in cui un lavoratore capace e competente ha detto al suo collega pigro e incompetente: "Se non semini, non raccoglierai" [...].⁵⁹

E ancora:

Per quanto queste leggi possano agire in maniera iniqua o ingiusta, e sebbene possano apparire imperfette agli occhi dell'idealista, esse sono tuttavia, così come il tipo di uomo più elevato, quanto di meglio e di più prezioso l'umanità abbia finora raggiunto.⁶⁰

Anche in questi brani ritroviamo condensati numerosi motivi familiari: l'ordine sociale ed economico come risultato dell'ordine naturale con le sue leggi e per mezzo di esso giustificato; l'ordine naturale, e la natura umana, come dimensione normativa rispetto all'ordine sociale; il male come ordinato al bene, sia nel senso utilitaristico statico del male di alcuni orientato al bene della totalità sia nel senso dinamico del male come necessario al progresso, che conduce l'umanità verso il bene; il conservatorismo politico.

L'esempio di Carnegie è significativo, poiché mostra in azione l'opera di giustificazione compiuta dal socialdarwinismo in analogia a quella prima compiuta dalla teodicea cristiana: egli davvero trae la buona coscienza di sé e

⁵⁹ A. Carnegie, *Il vangelo della ricchezza* (1889), a cura di F. Magris, Garzanti, Milano 2016, pp. 49-52.

⁶⁰ Ivi, p. 54.

del proprio agire in ambito economico e politico dalla visione del mondo socialdarwinista; e d'altra parte, a livello pratico, la sua attività di panflettista davvero mira, come quella di Spencer, a sostenere determinate posizioni politiche a partire da una concezione dell'ordine sociale ed economico giustificata da una certa visione del mondo e dell'ordine naturale.

Si potrebbero enumerare molti altri autori, da Sumner a Haeckel, passando per la Royer, de Molinari, Lombroso, appartenenti alla medesima tradizione; nondimeno vi sarebbe poco da aggiungere alla nostra conclusione: che il socialdarwinismo rappresenti un ottimo esempio storico, e dal punto di vista della struttura argomentativa, e da quello funzionale, d'una forma secolarizzata di teodicea.